

VOLUME 3-2018
ISSN 2531-6249

ARTE

International Journal
of Philosophy,
Human
&
Social Sciences



Università degli Studi Guglielmo Marconi

Areté

**International Journal of Philosophy,
Human & Social Sciences**

VOLUME 3 – YEAR 2018

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-201803

Università degli Studi Guglielmo Marconi



Editorial Staff

Direzione scientifica / Scientific Direction: Sara Fortuna, Andrea Gentile, Tommaso Valentini

Comitato di redazione / Editorial Board: Giulio Battioni, Paloma Brook, Camilla Croce, Luca Mencacci, Giovanna Scatena.

Comitato scientifico / Scientific Committee

Dario Antiseri (Università Luiss – Roma)

Brunella Antonarini (John Cabot University – Roma)

Adriano Ardovino (Università degli Studi “G.D’Annunzio” – Chieti – Pescara)

Paolo Armellini (Università di Roma “La Sapienza”)

Grazia Basile (Università degli Studi di Salerno)

Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg)

Rosa Maria Calcaterra (Università degli Studi “Roma Tre”)

Calogero Caltagirone (Università Lumsa – Roma)

Barbara Cassin (CNRS, Paris)

Sharyn Clough (Oregon State University – USA)

Astrid Deuber-Mankowsky (Ruhr-Universität Bochum)

Luca Di Blasi (Universität Bern)

Bernd Dörflinger (Universität Trier)

Andreas Eckl (Goethe-Universität – Frankfurt am Main)

Wolfgang Ertl (Keio University – Tokyo)

Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)

Günter Gebauer (Freie Universität – Berlin)

Christoph Holzhey (ICI – Institute for Cultural Inquiry – Berlin)

Gina Gioia (Università della Tuscia)

Manuele Gragnolati (Université de Paris 4 – Sorbonne)

Alessandro Grilli (Università di Pisa)

Paul Guyer (Brown University)

Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova)

Marco Ivaldo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

Ted Kinnaman (George Mason University – Virginia)

Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)

Claudio La Rocca (Università degli Studi di Genova)

Davide Luglio (Université de Paris 4 – Sorbonne)

Francesco Maiolo (University College Utrecht)

Giancarlo Marchetti (Università degli Studi di Perugia)

Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”)

Stephen R. Palmquist (Hong Kong Baptist University – Hong Kong)

Rocco Pezzimenti (Università Lumsa – Roma – Direttore di “Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali”)

Claude Piché (Université de Montréal)

Riccardo Pozzo (Università degli Studi di Verona – Consiglio Nazionale delle Ricerche – Roma)

Rossella Saetta-Cottone (CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique – Paris)

Laura Scuriatti (Bard College – Berlin)

Jürgen Trabant (Freie Universität, Humboldt Universität – Berlin)

Paolo Vinci (Università di Roma “La Sapienza”)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig Maximilians Universität – München)

Michael Wolff (Universität Bielefeld)

Günter Zöller (Ludwig Maximilians Universität – München)

Indice

Quaderno monografico	1
a cura di Sara Fortuna e Rossella Saetta Cottone	
<i>Plurilinguismo: prospettive storiche, critiche, interdisciplinari / Plurilingualism: historical, critical, interdisciplinary perspectives</i>	
Introduction/Introduzione	2
Sezione 1. Discussioni	
• Presentazione	8
• <i>Mehrsprachiges Europa / Europa plurilingue / L'Europe plurilingue Una discussione con Jürgen Trabant, Tullio De Mauro e Barbara Cassin</i> cura di Sara Fortuna e Rossella Saetta Cottone	13
• <i>Die globale lingua franca und die Vielfalt der nationalen Sprachen.</i> <i>Streitgespräch zwischen Jürgen Trabant und Philippe Van Parijs</i> , moderiert von Lothar Müller	27
Sezione 2. Poetiche del plurilinguismo	
• Maddalena Vaglio Tanet, <i>Babelare. Un'interpretazione delle invenzioni lessicali di Amelia Rosselli</i>	44
• Esa Christine Hartmann, <i>Pour une approche génétique du plurilinguisme littéraire: le cas de Saint-John Perse</i>	59
• Myrto Gondicas, <i>Rire et pluralité des langues dans la Tour de Babel de Dimitrios Vyzantios</i>	79
• Paolo Mannina, <i>Sicilia "odi et amo". Un'autobiografia linguistica</i>	97
Sezione 3. Oltre il verbale: costruzioni plurisemiotiche	
• Paloma Brook, Sara Fortuna, <i>Ironia, antagonismo sociale, mostri poetici: tre aspetti del plurisemiotismo di Vivo</i>	110
• Lidia Gasperoni, <i>Fiktionen als heuristische Paradigmen</i>	139
• Elisa Attanasio, <i>I Sillabari di Goffredo Parise: l'origine percettiva del linguaggio</i>	153
• Sara Fortuna, <i>The Wheel</i>	175
Sezione 4. Universale, particolare, plurale	
• Giuseppe Burgio, Marinella Muscarà, <i>Educazione interculturale e plurilinguismo. Alunni sordi e alunni migranti</i>	190
• Stefania Maffeis, <i>Filosofia politica transnazionale. Riflessioni metodiche e il modello Hannah Arendt</i>	209
• Luca Di Blasi, <i>Doppelte Nicht-Identität. Zur Gegenwartsrelevanz des Paulus</i>	229
• Carmen Dell'Aversano, <i>C'è speranza per l'ideologia del gender</i>	245

Recensioni e presentazioni di volumi

GIUSEPPE BURGIO, <i>Tra noi e i rom. Identità, conflitti, intercultura</i> , Franco Angeli Roma 2015 (Marco Brazzoduro)	252
BARBARA CASSIN (a cura di), <i>Après Babel, traduire</i> , MuCEM, Marseille, 13/12/2016-20/03/2017 (Claudio Oliveira da Silva)	255
BARBARA CASSIN, <i>Eloge de la traduction. Compliquer l'universel</i> , Fayard, Paris 2016 (Alessandro de Lachenal)	259
MARINA DE PALO, <i>Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento</i> , Carocci, Roma 2016 (Sara Fortuna)	269
ASTRID DEUBER-MANKOWSKY, <i>Queeres Post-cinema</i> , August Verlag, Berlin 2017 (Alessandro Grilli)	279
PATRIZIA MANIA, RAFFAELLA PETRILLI, ELISABETTA CRISTALLINI, <i>Arte sui muri della città. Street Art e Urban Art: questioni aperte</i> , Round Robin, Roma 2017 (Valentina Martino)	289
HELDER DE SCHUTTER, DAVID ROBICHAUD (eds.), <i>Linguistic Justice: Van Parijs and his Critics</i> , Routledge, Abingdon-on-Thames, Oxford and New York 2016 (Matteo Bonotti)	293

Quaderno monografico

Plurilinguismo: prospettive storiche, critiche, interdisciplinari

Plurilinguaism: historical, critical, interdisciplinary perspectives

a cura di Sara Fortuna e Rossella Saetta Cottone

Introduction

This issue of *Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences* (n. 3, 2018) is entirely devoted to plurilingualism. The approach is broadly inter- and multidisciplinary and includes different methodological and disciplinary perspectives which are all far from exhaustively exploring the matter. The number contains four main sections: the first one, “Discussions”, hosts two debates on European Plurilingualism, both held in Berlin in 2016. Barbara Cassin, Tullio De Mauro and Jürgen Trabant were involved in « Mehrsprachiges Europa / Europa plurilingue / L'Europe plurilingue » and Trabant also debated with Philippe Van Parijs in “Die globale lingua franca und die Vielfalt der nationalen Sprachen”. In the dialogue among the participants of both events (which were hereby ideally connected) divergences and analogies were surprisingly ample and subtle, creating a sort of family resemblance frame. This variety of positions depends among others on the different disciplinary perspectives (linguistics, philosophy of language, political philosophy, etc.) and on the geopolitical reference context (French, Italian, German and Belgian): their encounters and tensions combine in a challenging way sketching different futures for European citizens.

The second section (“Poetics of Plurilingualism”) collects contributions about pluringuistic poetic works or the literary production of plurilingualistic authors. In Amelia Rosselli’s and Saint-John Perse’s poems, as well as in Dimítrios Vysàntios’ theatrical work the role of plurilingualism emerges within the creative process, in specific poetic representations and poetic effects as comedy and laugh and also in linguistic autobiography and its selfreflective dimension. The third section (“Beyond Verbal: Plurisemiotic Constructions”) investigates declinations of plurilingualism as plurisemiotism and not merely linguistic symbolic constructions: the contributions deal with Vico’s plurisemiotic view in the *Scienza nuova*, Kant’s concept of fiction, a dialogue between Goffredo Parise’s writing in *Sillabari* and Merleau Ponty’s fenomenology and a script for a multisemiotic performance. The fourth section (“Universal, particular, plural”) includes four articles discussing a set of questions strictly connected to plurilingualism: a comparative analysis about intercultural pedagogical models, the presentation of a transnational movement of ideas and the ‘pluringual’ and multicultural “Hannah Arendt model”, the analysis of Saint Paul’s interpretations converging in a paradoxical “double not identity” and a pamphlet defending a queer approach for a multicultural construction of all kinds of identities.

In the last part, seven book reviews confront again several main issues presented in the other sections: Interculture, translation, linguistic epistemology, plurisemiotism and Linguistic Justice.

Authors: Barbara Cassin, Tullio De Mauro, Jürgen Trabant, Philippe Van Parijs, Maddalena Vaglio Tanet, Esa Christine Hartmann, Myrto Gondicas, Paolo Mannina, Paloma Brook, Sara Fortuna, Lidia Gasperoni, Elisa Attanasio, Giuseppe Burgio, Marinella Muscarà, Stefania Maffeis, Luca Di Blasi, Carmen Dell’Aversano, Marco Brazzoduro, Claudio Oliveira da Silva, Alessandro de Lachenal, Alessandro Grilli, Valentina Martina, Matteo Bonotti.

Editors:

SARA FORTUNA (Università degli Studi “Guglielmo Marconi”, Roma)

ROSSELLA SAETTA COTTONE (Ricercatrice al CNRS - Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

Introduzione

SARA FORTUNA¹ - ROSELLA SAETTA COTTONE²

Il numero di *Aretè* che presentiamo ha un carattere monografico: la questione del plurilingismo viene affrontata a partire da una serie di prospettive che lo collocano all'interno di una costellazione concettuale e disciplinare che è ovviamente ben lungi dall'esaurire i punti di vista da cui essa può essere trattata. Se questo è vero ci sembra però che il modo in cui si articola il volume mostri una sua coesione dal momento che i diversi fili conduttori presenti si sviluppano attraverso tutte le sezioni. La complessità del tema è già interamente dispiegata nella prima parte (v. Discussioni), in cui abbiamo rielaborato e presentato due discussioni che hanno coinvolto quattro grandi intellettuali intorno al plurilinguismo europeo e alla questione della lingua globale: alla prima hanno partecipato Barbara Cassin, Tullio De Mauro e Jürgen Trabant, mentre alla seconda hanno preso parte quest'ultimo e Philippe Van Parijs. Come osserviamo nella nostra presentazione alle due discussioni si è trattato di un confronto che ha messo in gioco le specifiche appartenenze nazionali (contesto francese, italiano, tedesco e belga) e disciplinari (filosofia del linguaggio, linguistica, pedagogia linguistica, traduttologia, filologia, semiologia, teoria politica), così come le diverse interpretazioni del senso e degli obiettivi di una cittadinanza europea in rapporto alla questione linguistica. In questo quadro sono per noi di particolare interesse teorico le posizioni di De Mauro sul plurilinguismo europeo e sul ruolo da lui attribuito all'inglese come lingua degli europei, posizioni fondate su un'analisi e un'interpretazione, portata avanti per più di cinquant'anni, dell'evoluzione del peculiare plurilinguismo italiano-dialecti nel contesto nazionalizzante italiano e sull'elaborazione di un'educazione linguistica democratica di cui il plurilinguismo, anche inteso come plurisemiotismo, è parte integrante e costitutiva. Se la prospettiva di Trabant, nutrita dalla filosofia del linguaggio humboldtiana, si concentra sulla diversità linguistica in quanto produttrice di una specifica *Weltansicht* veicolata appunto da ogni lingua storico-naturale, a tale punto di vista lo studioso associa quello del plurisemiotismo che presenta attraverso un'interpretazione originale, sematologica, della riflessione linguistica di Giambattista Vico. In questo senso nell'affresco di somiglianze e differenze tra i quattro intellettuali che si è delineato nelle discussioni, Trabant e Cassin convergono nel privilegiare la traduzione come punto di incontro ideale nella diversità e dunque come Cassin ricordava, citando Umberto Eco, come vera lingua dell'Europa, mentre alcune tesi di De Mauro trovano un riscontro in quelle di Van Parijs sulla *Linguistic Justice*, ossia la positività dell'affermazione progressiva dell'inglese come lingua comune degli europei, e non solo di essi, in quanto tale affermazione è il presupposto per una deliberazione comune e una lotta per una società più egualitaria. La dimensione storica è un elemento che accomuna piuttosto i tre filosofi del linguaggio e orienta anche la loro politica linguistica ed è significativo che essa produca atteggiamenti divergenti: radicalmente pessimista quello di Trabant che paventa il rapido sviluppo di un monoliguismo europeo in tutti gli ambiti rilevanti e la conseguente vernacolizzazione delle lingue nazionali; critico verso il *globish* e verso

1 Professore associato in "Filosofia del linguaggio" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma).

2 CNRS - Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

il suo ruolo nelle procedure di valutazione e finanziamento della ricerca quello di Cassin; e decisamente positivo rispetto all'evoluzione di un inglese lingua comune quello di De Mauro, che la concepisce da un lato a partire dall'eccezionale vitalità mostrata dai dialetti della penisola italiana, non soppiantati dall'affermazione dell'italiano dopo l'unificazione nazionale, dall'alto nella prospettiva della varietà linguistica e semiotica di cui ha prodotto diversi e importanti modelli teorici. L'inglese degli europei sarà insomma, nella concezione di De Mauro, innervato dalle lingue dei suoi parlanti che piuttosto che abbandonare le loro lingue madri introdurranno nella loro lingua comune una gamma di varietà che dovranno essere rispettate e promosse anche a livello pedagogico.

La prima sezione è plurilingue e ospita tre lingue: francese, italiano e tedesco e plurilingue sono anche le quattro successive, riprendendo un uso caratterizzante della rivista *Aretè*, tanto più giustificato in questo numero. A tale proposito è da segnalare la dominanza dell'italiano e la presenza minore dell'inglese, presente in due soli contributi.

Come passo ulteriore dopo la riflessione collettiva, dialogica, sul plurilinguismo europeo ci è sembrato importante rivolgerci ai poeti e dedicare una sezione alle poetiche del plurilinguismo, mostrando alcuni esempi di come quest'ultimo influisca sulla genesi della produzione poetica o possa essere oggetto di una rappresentazione letteraria specifica che veicola anche una riflessione linguistica a essa correlata. In quest'ottica Maddalena Vaglio Tanet analizza alcune poesie della poetessa plurilingue Amelia Rosselli, individuando anche con l'ausilio ermeneutico della filosofia del linguaggio di Wittgenstein i tratti costitutivi della sua esperienza poetica, che fa perno sulla creazione e sulla destrutturazione lessicale, anche grazie al sostrato plurilingue in cui esse si inseriscono. Esa Hartmann applica il metodo dell'analisi genetica alla poesia di Saint-John Perse, mostrando, attraverso un lavoro sui manoscritti del poeta, il ruolo essenziale che una scrittura plurilingue assume nel processo creativo, così come il fenomeno di *code-switching* e l'autotraduzione. Myrto Gondicas presenta un'analisi di un'opera teatrale plurilingue o pluri-dialettale *La torre di Babele* di Dimitrios Vyzàntios (1837), di cui ha anche effettuato una traduzione francese, concentrandosi sugli effetti comici prodotti dall'uso dei diversi dialetti greci considerati da molteplici punti di vista: etico, antropologico, linguistico, politico e culturale e spiegando anche in quale misura tali effetti possano essere resi traducendo in un'altra lingua. La sezione si conclude con un'autobiografia linguistica avviata nell'ambito di un laboratorio diretto da Mari D'Agostino presso l'Università di Palermo, narrazione letteraria attraverso cui Paolo Mannina si interroga sul rapporto tra la sua madre lingua, il siciliano, e l'italiano e sul modo diverso con cui le due lingue hanno forgiato la sua esperienza e la sua formazione, raccontando come tale tensione sia stata all'origine del percorso che lo ha condotto alla drammaturgia e alla messinscena teatrale.

La terza sezione esplora la questione del plurisemiotismo in un contesto ampio che include diversi tipi di costruzioni simboliche e le loro funzioni. Nel primo articolo Paloma Brook e Sara Fortuna prendono in esame la concezione plurisemiotica di Giambattista Vico nella *Scienza nuova*, mettendola in rapporto con la dottrina sull'origine dell'antagonismo politico elaborata nella stessa opera, allo scopo di mostrare come quest'ultima consenta di comprendere alcuni aspetti della teoria vichiana sulla genesi e sull'evoluzione delle tre lingue. Il contributo di Lidia Gasperoni è dedicato al concetto di finzione nella filosofia kantiana considerato come un concetto euristico e assimilato quindi all'ipotesi; esso presenta la critica che Hans Vaihinger rivolge al paragone kantiano tra finzione e ipotesi, per sviluppare infine una riflessione sulle

conseguenze che può avere il fatto di considerare una finzione come assunzione ipotetica o euristica in letteratura. Elisa Attanasio propone una interpretazione dei *Sillabari* di Goffredo Parise individuandone un'ispirazione fenomenologica affine alla filosofia di Merleau-Ponty che pone al centro la dimensione espressiva, percettiva e sentimentale radicata nella corporeità. Anche questa sezione si conclude con un testo letterario, una sceneggiatura di teatro-danza, presentata come modello di plurisemiotismo in cui si ‘etichettano’ gli slittamenti significativi prodotti all’interno di determinati quadri coreografici attraverso i segni della classificazione semiotica di Peirce; l’obiettivo è quello di fare esperire a più livelli il fenomeno descritto nella riflessione di Wittgenstein attraverso la nozione di *Aspektwechsel*, il cambiamento di aspetto.

L’ultima sezione illustra, attraverso quattro esempi, il nesso tra il plurilinguismo e una serie di questioni affrontate nel dibattito sull’intercultura e sul multiculturalismo, così come il modo in cui la filosofia e le scienze umane si interrogano intorno al rapporto tra universalità, particolarità e pluralità. Nel primo articolo Giuseppe Burgio e Marinella Muscarà affrontano in un’ottica pedagogica la dimensione dell’interculturalità proponendo un confronto tra lingue dei segni e lingue dei migranti con l’obiettivo di delineare un modello educativo in grado di veicolare la dimensione plurilinguistica e interculturale. Stefania Maffeis presenta un’analisi critica dei modelli della *global philosophy* e delle prospettive post-coloniali, introducendo un’idea originale di multiculturalità impersonata dal “modello Arendt”, attraverso una presentazione dei diversi approcci adottati dalla filosofa rispetto alle appartenenze linguistiche, politiche e socio-culturali di coloro a cui si rivolge. L’articolo di Luca Di Blasi è incentrato sulle diverse interpretazioni della figura di San Paolo con l’obiettivo di mostrare le tensioni e le difficoltà in cui incorrono gli approcci ermeneutici che privilegiano la relazione antagonista di San Paolo in rapporto all’ebraismo, non considerando quella altrettanto problematica con l’impero romano, e suggerisce che la filosofia di Derrida nel suo originale ripensamento del nesso tra particolarismo e universalismo sia stata quella meglio in grado di cogliere tale “doppia non identità”. Mentre il *pamphlet* con cui si conclude la sezione affronta la questione della costruzione del genere all’interno del paradigma queer, presentato come modello generale per pensare la formazione, intrinsecamente plurale e fluida, di qualsiasi identità.

L’ultima parte della rivista accoglie una serie di recensioni in cui ritornano variamente molte delle questioni precedentemente affrontate. Nella presentazione a cura di Marco Brazzoduro della monografia di Giuseppe Burgio dedicata ai rom si illustrano le gravi carenze in fatto di multiculturalità e capacità di integrare le differenze che sono emerse nella chiusura della società italiana rispetto alle comunità rom. Le recensioni di Claudio Oliveira da Silva e di Alessandro de Lachenal sono dedicate all’opera di Barbara Cassin intorno alla traduzione e, più precisamente, ad una grande esposizione dedicata al tema da lei curata e ad una monografia recente in cui l’autrice propone un elogio dell’attività traduttiva. Alessandro Grilli discute il volume di Astrid Deuber-Mankowsky dedicato ad alcuni artisti associati attraverso la nozione di “post-cinema queer”. Nel saggio di Marina De Palo dedicato al soggetto parlante e al ruolo che esso svolge nella galassia degli strutturalismi Sara Fortuna individua una storia delle idee linguistiche del Novecento, il cui impianto si rifà ad un plesso di idee fondamentali elaborate da Tullio De Mauro in rapporto alla sua interpretazione della linguistica saussuriana. Valentina Martino analizza il saggio curato da Mania, Petrilli e Cristallini dedicato a *street art* e *urban art* in cui emerge in particolare, grazie al contributo della linguista e filosofa del linguaggio romana, la rilevanza della componente plurisemiotica in questo tipo di attività. La sezione si conclude con un contributo di Matteo

Bonotti che prende in esame una miscellanea curata da H. De Schutter e D. Robichaud in cui si presentano voci autorevoli del dibattito suscitato dalla teoria della *Linguistic Justice* di Philippe Van Parijs. La disamina accurata delle posizioni in campo si riconnette a molti elementi emersi nel dibattito tra il filosofo politico belga e Jürgen Trabant.

In conclusione, vorremmo ringraziare tutti coloro che ci hanno sostenuto nella lunga e laboriosa lavorazione di questo numero, un grazie particolare ai revisori che hanno letto e valutato gli articoli in versione anonima, ai tanti colleghi amici che ci hanno consigliato e appoggiato, in particolare a quelli del comitato direttivo e di redazione di *Aretè*, Paloma Brook, Camilla Croce, Andrea Gentile, Tommaso Valentini per il loro attento lavoro di rilettura e formattazione e omogeneizzazione del testo finale. Un sentito ringraziamento a Frank Paul Weber che ha prestato il suo occhio ‘speciale’ per individuare refusi nelle parti in francese e in tedesco. Il Labex TransferS ha finanziato i diversi eventi connessi a questo progetto e vorremmo dunque esprimere a esso una gratitudine particolare. Un grande ringraziamento anche al direttore e al vicedirettore dell’ICI Berlin Christoph Holzhey e Manuele Gragnolati per aver ospitato presso il loro istituto la discussione “*Mehrsprachiges Europa / Europa plurilingue / L’Europe plurilingue*” nel febbraio del 2016, così come a Luigi Reitani, direttore dell’Iic di Berlino, per aver promosso e co-finanziato l’iniziativa. L’idea di dedicare un numero speciale di *Aretè* al plurilinguismo è nata in seguito a quella discussione e avevamo poi chiesto a Tullio De Mauro, e ottenuto, di poter presentare il progetto all’interno dei lunedì linguistici da lui fondati. Il 30 gennaio del 2017 però, quando abbiamo fatto il nostro intervento alla Fondazione Leussi, Tullio De Mauro purtroppo non c’era più. E’ alla sua memoria che, con profonda gratitudine per il suo fondamentale insegnamento teorico e l’appassionato impegno politico, non meno rilevante, dedichiamo questo numero di *Aretè*, ringraziando di cuore Silvana Ferreri De Mauro per l’ospitalità e il sostegno che ci ha accordato.

Sezione 1. Discussioni

Presentazione¹

SARA FORTUNA - ROSELLA SAETTA COTTONE

La tavola rotonda e la discussione che presentiamo qui di seguito si sono svolte a Berlino, rispettivamente il 23 febbraio 2016, nella sede dell'Institute for Cultural Inquiry² e il 21 aprile 2016 presso la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften³. Avendo coinvolto quanttro grandi intellettuali europei, esse sollecitano alcune riflessioni preliminari sulla natura del confronto tra le posizioni filosofiche e politiche in campo. Cominceremo dal primo dibattito per poi passare a integrare nel quadro delineato le posizioni del secondo. Se Barbara Cassin, Tullio De Mauro e Jürgen Trabant sono tutti sostenitori di una "Europa plurilingue" come già segnalato dal titolo che abbiamo voluto dare al dibattito, si tratta però di visioni del plurilinguismo per certi aspetti molto diverse, mentre gli innegabili punti comuni sono tra loro connessi attraverso relazioni descrivibili attraverso le somiglianze di famiglia wittgensteiniane; ossia esse appaiono variamente 'sparpagliate' in modi non prevedibili né ordinabili a priori. È stato in particolare attraverso il confronto orale che tali analogie sono emerse in maniera netta mostrando come la questione del plurilinguismo viene affrontata da punti di vista diversi anche perché essa stessa contiene accezioni multiple che fanno riferimento a loro volta ad aspetti di natura filosofica, linguistica, semiologica, socio-politica, pedagogica, economica e molto altro ancora. Inoltre, come ricordavamo nella presentazione orale di quella discussione, alcune diversità specifiche tra i tre studiosi sono direttamente dipendenti dalla loro appartenenza linguistica, socio-culturale, storica e politica, ossia dal fatto che essi si confrontano rispettivamente con un contesto francese, italiano e tedesco e, come intellettuali, si situano e intendono intervenire riguardo a determinate questioni e problemi rilevanti anzitutto a livello nazionale. La loro stessa idea di Europa appare quindi legata alle esperienze storiche, politiche e culturali dei loro Paesi, anche se questo non vuol dire, ovviamente, che i loro percorsi non posseggano anche caratteristiche non direttamente desumibili dalla loro appartenenza. Appare utile precisare che l'idea di questa tavola rotonda si inscrive, da parte nostra, nel progetto di contribuire alla riflessione sull'intraducibile

1 La scelta di scrivere nella nostra lingua materna questo contributo rispecchia l'impianto plurilingue delle discussioni che esso introduce e le posizioni lì espresse. Se infatti siamo convinte dell'importanza che vi sia una lingua comune ai cittadini europei, da utilizzare in particolare per la deliberazione politica, riteniamo però che la diffusione di quella non possa andare a detrimento di altre modalità comunicative, tutte essenziali: da un lato quella plurilingue, appunto, in cui ciascuno scrive nella propria lingua ma è in grado di leggere e capire idealmente almeno tre o quattro altre lingue europee, dall'altro quella, auspicabile soprattutto quando si tratta di testi lunghi e complessi, della traduzione.

2 La discussione ha beneficiato del sostegno del Labex TransferS (Parigi), dell'Istituto Italiano di Cultura di Berlino e dell'Institut français d'Allemagne. Sul sito dell'ICI è disponibile il video della discussione: https://www.ici-berlin.org/events/mehrsprachiges-europa/?sf_action=get_data&sf_data=results&_sf_s=europa.

Vorremmo ringraziare Christoph, Holzhey e Manuele Gragnolati direttore e vicedirettore ICI e Luigi Reitani direttore IIC Berlino che hanno rispettivamente ospitato e aperto la discussione. Insieme a loro inviamo un ringraziamento a tutti coloro delle tre istituzioni coinvolte che ci hanno aiutato nell'organizzazione dell'evento.

3 La discussione si è svolta nell'ambito di un convegno internazionale dedicato dall'BBAW al pensiero linguistico di Leibniz: "Utopie und Vielfalt: Leibniz' Sprach-Projekte":

http://jahresthema.bbaw.de/2015_2016/veranstaltungen/2016/april/veranstaltungsflyer-utopie-und-vielfalt.

in filosofia iniziata da Barbara Cassin, con il suo *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Seuil/Le Robert 2004)⁴, progetto che prevede un confronto tra le prospettive principali entro cui il plurilinguismo europeo è stato immaginato⁵. Nelle sue linee essenziali, il *VEP* si presenta come un gesto filosofico e politico più che come un vocabolario filosofico tradizionale, in quanto il suo scopo non è di informare sull'etimologia e sulla semantica del lessico filosofico, ma piuttosto di mettere in valore l'importanza della traduzione per la filosofia. Secondo la sua prospettiva, la traduzione è lo strumento che permette di cogliere il carattere relativo del pensiero, in quanto esso non può essere separato dalla lingua e dalla cultura nella quale si elabora. L'intraducibile diventa allora il sintomo per eccellenza di ciò che nella filosofia resiste all'astrazione, mettendo in evidenza una tensione intrinseca tra la tendenza all'universalismo di questa attività del pensiero e il suo carattere relativo. Se l'universalismo del *logos*, dalle sue prime formulazioni da parte di Aristotele, fino ai suoi sviluppi recenti da parte della filosofia analitica, costituisce il bersaglio naturale del *VEP*, il *globish* o inglese globale che si impone in Europa come lingua della valutazione scientifica è il secondo obiettivo polemico del *VEP*, nella misura in cui rischia di cancellare la pluralità delle lingue che producono il pensiero.

Dall'altro canto è stata la densa e veemente monografia di Trabant *Globalesisch oder was? Ein Plädoyer für Europas Sprachen* a delineare le linee portanti di questa discussione sul plurilinguismo europeo ed è infatti a quest'opera che ha risposto De Mauro in un saggio pubblicato nel 2014 *In Europa, sono già 103. Troppe lingue per una democrazia?*⁶

Se c'è indubbiamente uno sfondo comune, tra Trabant, De Mauro e Cassin, esso riguarda appunto la necessità di una politica linguistica europea che tuteli la pluralità. E in tutti e tre i casi questa posizione viene inserita all'interno del quadro più ampio delle loro ricerche filosofico-linguistiche. Nel caso di Trabant, va ricordato che la sua difesa delle lingue europee sottende la sua ricostruzione della storia delle idee linguistiche, elaborata in più studi⁷, ed è strettamente connessa all'analisi delle tappe fondamentali con cui gli Stati nazionali europei sono approdati a un monolinguismo che ha sacrificato la precedente condizione plurilinguistica. A tale riguardo egli si avvicina a determinate posizioni di Cassin che deplora, nella discussione che segue, l'impostazione a tutt'oggi monolingue dell'educazione linguistica francese⁸. L'originalità della prospettiva di De Mauro, riguardo al futuro delle lingue europee e dell'inglese come lingua transglottica degli Europei, deriva da un lavoro di ricerca sul tessuto sociolinguistico peculiare dell'Italia, che si snoda su un arco temporale di più di cinquant'anni e culmina con *La storia linguistica dell'Italia repubblicana. Dal 1946 ai nostri giorni*, uscita

4 B. CASSIN, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil/Le Robert, Paris 2004.

5 In collaborazione con Massimo Stella stiamo ultimando la curatela di una traduzione parziale del VEP in italiano, che contiene delle voci e delle aggiunte puntuali volte appunto a mettere in rilievo il ruolo svolto dal plurilinguismo nella storia culturale dell'Italia; la pubblicazione del volume, presso la casa editrice Mimesis, avverrà all'inizio del 2019.

6 J. TRABANT, *Globalesisch oder was? Ein Plädoyer für Europas Sprachen*, Beck, München 2014 e T. DE MAURO, *In Europa, sono già 103. Troppe lingue per una democrazia?*, Laterza, Roma-Bari 2014. Dopo la pubblicazione del volume di Trabant De Mauro ne ha discusso con l'autore alla presentazione del libro avvenuta alla Casa di Goethe, a Roma, il 29 ottobre 2014.

7 V. ad esempio i due volumi di storia delle idee linguistiche di TRABANT: *Mithridates im Paradies, Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, Beck, München 2003 e *Europäisches Sprachdenken: von Platon bis Wittgenstein*, Beck, München 2006.

8 V. ad esempio i due volumi di storia delle idee linguistiche di TRABANT: *Mithridates im Paradies, Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, Beck, München 2003 e *Europäisches Sprachdenken: von Platon bis Wittgenstein*, Beck, München 2006.

8 La questione è sviluppata anche in B. CASSIN, *Plus d'une langue*, Bayard, Paris 2012.

nel 2014 avendo come punto d'avvio *La storia linguistica dell'Italia unita*, del 1963⁹.

La storia dell'unificazione linguistica italiana, ci ha spiegato De Mauro, ha dei tratti peculiari rispetto a quella francese e tedesca ed è interessante per l'Europa a causa della perdurante vitalità dei dialetti, che, lungi dall'essere stati soppiantati dall'italiano, godono ancora di una grande vitalità, e continuano a nutrire la lingua italiana e a rappresentare un valore culturale e affettivo condiviso dagli italiani. De Mauro vede per l'inglese un'evoluzione analoga a quella dell'italiano nel nuovo Stato di cui è stato eletto, nel 1861, idioma nazionale pur essendo allora parlato da una minoranza di persone. Egli non ritiene ovviamente che le lingue europee saranno affiancate all'inglese, innervandolo spontaneamente delle loro specificità lessicali, fonologiche e morfosintattiche, e ha invece a più riprese sottolineato che si tratta di una prospettiva che richiede una specifica politica linguistica e un impegno europeo che deve partire dall'elaborazione comune dei programmi scolastici¹⁰. L'educazione linguistica democratica è uno degli assi portanti delle ricerche di De Mauro ed è stata presentata in un testo fondamentale, *Le dieci Tesi per un'educazione linguistica democratica*, del 1975, pubblicato nel 1979 in *Lingue e dialetti*¹¹.

In una miscellanea dei suoi scritti uscita postuma *L'educazione linguistica democratica* (2018) le due curatrici Silvana Loiero e Maria Antonetta Marchese, nel ripubblicare articoli o capitoli sul tema, hanno scelto a ragione di dedicare una sezione a “Variabilità e plurilinguismo”; tale componente complessa è infatti parte integrante della concezione pedagogica del linguista italiano e essa include la dimensione plurisemiotica. Quest'ultima è anche uno degli assi della ricerca di Trabant che se ne è occupato in particolare attraverso un'interpretazione approfondita della filosofia del linguaggio di Vico¹²; essa diviene però in De Mauro parte di un progetto pedagogico e politico che le due curatrici, citando lo stesso De Mauro, definiscono a ragione “eversivo” in quanto mira a rendere la diversità, in tutte le sue accezioni semiologiche e linguistiche, il vero obiettivo dell'educazione linguistica dei cittadini. Ma se la diversità da raggiungere con un'educazione linguistica democratica viene considerata, nella prospettiva dei soggetti parlanti e comprendenti, come ciò che garantisce a tutti “la mobilità in uno spazio linguistico e culturale in grado di espandersi”¹³, allora gli stessi confini della diversità linguistica, così come essa viene concepita nella prospettiva humbolditana della lingua come *Weltansicht* così a lungo studiata e analizzata da Trabant¹⁴ appaiono a De Mauro limitanti perché “in ogni punto della realtà linguistica e in ogni essere umano si annida il principio della variazione: sta entro la *competence* la capacità di dominare una massa lessicale intrinsecamente oscillante, *set* di regole morfosintattiche variabili, una semantica contrassegnata dall'indeterminatezza bilanciata dalla capacità metalinguistica

9 Entrambi i volumi sono stati pubblicati da Laterza.

10 Tale processo è già in corso sia a livello nazionale che a livello europeo; ne ripercorre le tappe l'utile monografia di R. CALÒ, *Educazione linguistica e plurilinguismo. Dal progetto europeo al contesto italiano*, “Prefazione” di Silvana Ferreri, Aracne, Roma 2015.

11 T. DE MAURO, *Lingue e dialetti*, Editori Riuniti, Roma 1979.

12 J. TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994 (tr.it., *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Prefazione di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1996).

13 T. DE MAURO, *L'educazione linguistica democratica*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. VIII.

14 La riflessione filosofica di Trabant ha, nel pensiero di Wilhelm von Humboldt, il principale asse: dalla ricca produzione intorno alla filosofia del linguaggio humboldtiana citiamo almeno *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, Fink, München 1986; *Weltansichten: Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt*, Beck, München 2012.

riflessiva”¹⁵. In questa prospettiva pedagogica, egli inserisce l’ipotesi di un inglese degli europei in un contesto che deve restare plurilingue e multiculturale, contribuendo all’arricchimento e non alla riduzione delle autobiografie linguistiche dei cittadini europei. Se dunque De Mauro parte dall’esperienza italiana, così come dalle numerose situazioni storiche di plurilinguismo all’interno di diverse aree geo-politiche, Trabant ritiene essenziale trarre un insegnamento dalla storia di diversi Stati nazionali europei, riusciti ad approdare a un monolinguismo di cui ha fatto le spese la molteplicità di lingue preesistenti. A suo avviso è quindi legittimo temere che quello che è accaduto a tali lingue possa accadere alle lingue europee e che il predominio dell’inglese possa condurre a un nuovo monolinguismo globale. Sia lui che Cassin individuano inoltre nella filosofia di tradizione analitica così come nell’ispirazione cartesiana delle scienze cognitive la tendenza della ragione di pensarsi come indipendente dalle lingue e di rifiutare la variabilità linguistica in quanto prodotto di ambiguità ed errori. E se Trabant coglie anche una specifica anaffettività che ricorda la vichiana “barbarie della riflessione” alla base della condanna della variabilità linguistica a favore del monolinguismo, egli rivendica nell’amore per le altre lingue, *in primis* le lingue sorelle, *langues fraternelles* dell’Europa, non un atteggiamento sentimentalista, ma piuttosto la condizione per poter vedere la specifica dimensione cognitiva che ogni lingua costituisce e dunque la ricchezza di prospettive sul mondo che le lingue rappresentano.

Il modo in cui è declinato in Trabant questo amore per l’alterità linguistica è - in questo affresco di analogie e differenze secondo il modello wittgensteiniano delle *Familienähnlichkeiten* - qualcosa che lo accomuna piuttosto a Cassin e al lavoro, ampio e capillare insieme, svolto dalla studiosa sulla traduzione, mentre il formidabile lavoro lessicografico di De Mauro sulla lingua italiana mira piuttosto a esplorare le mille facce della variabilità all’interno di un idioma¹⁶. Cassin e Trabant si trovano di nuovo più prossimi per quanto riguarda la critica all’inglese globale e alla pressione imposta da una concezione neoliberista, che considera anche le lingue capitali di diverso valore, determinando l’affermazione di certi usi della lingua transglottica dominante, l’inglese appunto, e la sua versione americana in particolare - usi che veicolano una concezione limitante della cultura e della stessa ricerca in ambito scientifico e umanistico e pongono vincoli sempre più stretti a ciò che viene finanziato e promosso¹⁷.

Se ora passiamo a considerare sinteticamente il confronto tra Trabant e Van Parijs in questo quadro più ampio si aggiungono nuovi tasselli alle relazioni di analogia e differenza che legano i vari autori. La rivendicazione di una posizione utopica da parte di Van Parijs e della priorità di un punto di vista etico nella sua teoria della *Linguistic Justice* si inserisce all’interno di un impegno intellettuale e politico che mira a diminuire le disparità sociali. Non a caso Van Parijs ha ottenuto rinomanza mondiale per un altro ambito di ricerca, quello sul salario minimo universale, in tedesco, *bedingungsloses Grundeinkommen*, che è evidentemente un altro strumento per procedere nella stessa direzione¹⁸. Se questo elemento accomuna lo scrittore belga allo specifico europeismo linguistico di De Mauro e alla sua convinzione

15 T. DE MAURO, *L’educazione linguistica democratica*, o.c., p.117.

16 L’opera lessicologica di De Mauro attraversa l’arco della sua intera attività di studioso. Si ricorda qui il solo Gradit, *Grande dizionario italiano dell’uso* edito da Utet, uscito in sei volumi tra il 1999 e il 2007. Per un’accurata biografia intellettuale di De Maruo rimandiamo al contributo di Federico Albano Leoni, appena pubblicato: [http://www.treccani.it/encyclopedia/tullio-de-mauro_\(Dizionario-Biografico\).](http://www.treccani.it/encyclopedia/tullio-de-mauro_(Dizionario-Biografico).)

17 V. B. CASSIN (a cura), *Derrière les grilles Sortons du tout-évaluation*, Mille et une nuits, Paris 2014

18 P. Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford 2011; P. Van Parijs, J. Vanderborght, *Basic Income. A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*, Harvard University Press, Cambridge 2004 (tr.it., *Il reddito minimo universale*, prefazione di Chiara Saraceno, Università Bocconi, Milano 2006).

che una comunità politica non possa essere priva di una lingua comune per deliberare insieme o - come argomenta anche Van Parijs - per mobilitarsi insieme contro le ingiustizie, il linguista e filosofo del linguaggio italiano è però contrario al principio di territorialità su cui concordano invece Van Parjis e Trabant. Secondo tale principio ogni lingua deve mantenere la sovranità sul proprio territorio nazionale allo scopo appunto di evitare che la dinamica MaxiMin teorizzata dallo studioso belga, insieme alla progressiva affermazione dell'inglese nella comunicazione tra individui di appartenenze linguistiche diverse, non abbia, come effetto collaterale, anche la sparizione delle altre lingue o almeno, come si esprime Trabant, la loro progressiva vernacolizzazione. Per De Mauro il principio della territorialità è problematico perché, in quanto variazione dell'antica dottrina del "cuius regio eius religio", esso non fa che sancire il diritto di una lingua, che è stata per lo più prescelta come idioma nazionale, a scapito delle altre lingue che con essa coesistevano¹⁹. L'educazione linguistica tradizionale adottata per lo più dalle nazioni e praticata a tutti i livelli scolastici tende a far sparire le varietà linguistiche attraverso un modello di insegnamento selettivo e omogeneizzante che stigmatizza le diversità espresse dalle classi subalterne allo scopo di preservare i privilegi della classe dominante.

In tal modo la maggioranza dei discenti viene esclusa dal pieno e creativo possesso delle proprie capacità linguistiche, simboliche e culturali. Inoltre il principio di territorialità si pone a difesa di un processo storico relativamente recente che ha posto in ombra il fatto che la coesistenza di diverse lingue su un unico territorio e il correlativo plurilinguismo dei parlanti è stata sul lungo periodo piuttosto la norma che l'eccezione. Ciò che divide la prospettiva di Van Parijs da quella di De Mauro, così come da quelle di Cassin e Trabant, è legato all'appartenenza disciplinare: se la teoria di Van Parijs è quella di uno scienziato e filosofo politico e di un intellettuale che pone in primo piano la questione della giustizia, la prospettiva filosofico-linguistica degli altri porta a privilegiare una riflessione linguistica e semiologica sul valore intrinseco del plurilinguismo.

E' importante osservare poi che tutti e quattro gli intellettuali citati partono dalla loro esperienza personale e, in questo senso, emergono nuovamente le differenze: Trabant individua ad esempio, nei suoi concittadini un'inclinazione a quella *kindness-driven agony* che li porta sempre più spesso ad alienarsi dalla propria lingua e a parlare l'inglese, in quanto lingua di maggior prestigio, e osserva invece che francesi e italiani sono assai più resistenti alla dinamica Maxi-min.

Nel caso del contesto italiano De Mauro ha più volte sottolineato, appoggiandosi anche a modelli psicoanalitici²⁰, il radicamento della lingua madre nello strato più profondo e originario delle esperienze di ciascuno e il fatto che l'educazione linguistica debba rispettare questa dimensione dei dialetti, come delle altre lingue materne degli scolari, perché è in esse che si fissano in modo indelebile le prime esperienze infantili e si depositano un'espressività, un'affettività e una pregnanza estetica spesso non raggiungibili con l'uso di altri idiomi. La giustizia linguistica non può perciò qui fare presa, in quanto è in gioco qualcosa di incommensurabile rispetto a essa. Tuttavia la simbiosi con la lingua materna è controbilanciata da quel bisogno, altrettanto profondo e connaturato di variabilità linguistica e simbolica, per il quale, nelle discussioni qui introdotte, si è rivendicato il riconoscimento: è facendo appello a questa risorsa da molte parti minacciata e alle strategie di difesa che essa richiede e merita che desideriamo chiudere il nostro intervento introduttivo.

19 v. "Monolinguismo addio" in *L'educazione linguistica democratica*, o.c., p.111; si veda anche, in questo volume, la recensione di Bonotti alla miscellanea *Linguistic Justice: Van Parijs and his Critics* che si sofferma su questo aspetto, per molti autori del volume problematico, della teoria.

20 J. Amati Mehler, S. Argentieri, J. Canestri, *La bable dell'inconscio*, Introduzione di Tullio De Mauro, Cortina, Milano 1990.

Mehrsprachiges Europa / Europa plurilingue/ L'Europe plurilingue. Una discussione con Jürgen Trabant, Tullio De Mauro e Barbara Cassin

a cura di SARA FORTUNA e ROSELLA SAETTA COTTONE

- **Jürgen Trabant:** Wir wollen diesen Abend tatsächlich unserem gemeinsamen Freund Umberto Eco widmen. Denn er ist der große europäische Intellektuelle, der Freund Europas und der vielen Sprachen Europas, und auch unser persönlicher Freund, den wir letzte Woche verloren haben, und wir wollen hier diese Gelegenheit nutzen, an ihn zu denken.

Europa ist ein Territorium mit sehr vielen Sprachen. Allein in den 28 Ländern der EU haben wir bekanntlich 24 verschiedene Amtssprachen. Unter diesen Amtssprachen liegen noch regionale Varianten dieser Sprachen und Regionalsprachen. Außerdem werden hier unzählige Sprachen von Migranten gesprochen. Es sind sehr viele Sprachen, aber trotzdem ist Europa eigentlich gar nicht eine so ungewöhnlich sprachenreiche Gegend. Es gibt Gegenden in Afrika, wo viel mehr Sprachen auf derselben Fläche vorhanden sind. Die Zählung der europäischen Sprachen in der einschlägigen Literatur schwankt zwischen 65 und 75. Aber es ist extrem schwierig und problematisch, Sprachen zu zählen.



Es gibt nun aber etwas Besonderes an dieser Vielsprachigkeit Europas, nämlich dass viele dieser Sprachen Nationalsprachen oder Kultursprachen sind. Sie sind nicht nur Sprachen für den privaten und familiären Gebrauch, Vernakularsprachen (von lat. *verna* „Haussklave), sondern sie sind *ausgebaute* Sprachen, wie die Linguisten sagen. Das heißt man kann mit diesen Sprachen über alles sprechen. Ich habe neulich in Brüssel und Luxemburg den Übersetzer für das Maltesische, die kleinste Amtssprache Europas, getroffen. Er war ganz glücklich darüber, dass das Maltesisch jetzt offizielle Sprache in Europa geworden ist. Er hat gesagt: „Das war für uns ein Glück. Jetzt können wir tatsächlich über Physik und über Recht und über alles auf Maltesisch sprechen, weil es jetzt offizielle europäische Sprache geworden ist.“ Das ist schon etwas Besonderes. Dass die europäischen Sprachen ausgebauten Sprachen sind, bedeutet also vor allem auch, dass man in den „hohen“, prestigereichen Diskursfeldern – also in der Philosophie, in der Wissenschaft, in der Literatur, im Recht und so weiter – in diesen Sprachen sprechen und schreiben kann. Und das begründet dann das hohe Ansehen dieser Sprachen in ihren jeweiligen Sprachgemeinschaften. Diese Sprachen haben ein hohes Prestige, sie haben, wie die Linguisten sagen, einen hohen *Status*.

Sie sind Kultursprachen und werden deswegen dann auch von der Europäischen Union geschätzt. Im Vertrag von Lissabon steht: „Sie [die Union] wahrt den Reichtum ihrer kulturellen und sprachlichen Vielfalt und sorgt für den Schutz und die Entwicklung des kulturellen Erbes Europas“ (Vertrag von Lissabon 2007 Artikel 2 (3)).

Weil diese Sprachen Kultursprachen sind, betreibt Europa offiziell eine Politik der Mehrsprachigkeit. Es gibt einen riesigen Sprachdienst. Sämtliche Gesetze und Dekrete, die in Brüssel generiert werden, werden prinzipiell in die verschiedenen Sprachen übersetzt. Jeder Bürger der Union kann sich in seiner (offiziellen) Sprache an Brüssel wenden und bekommt dann auch Antwort in seiner Sprache. Europa hatte sogar einmal einen Sprachkommissar. Der ist allerdings auch schnell wieder abgeschafft worden. Europa hat auch eine offizielle Fremdsprachenpolitik. Deren Formel heißt „M+2“: Muttersprache plus zwei europäische Sprachen sollen die Europäer lernen. Barbara Cassin war Mitglied der europäischen Expertengruppe, das Konzept der *langue adoptive* entwickelt hat: Die Europäer sollen nicht nur Englisch lernen, sondern mindestens eine zweite europäische Sprache, die sie als Adoptiv-Sprache wie ein Familienmitglied pflegen und lieben.

Also: Europa schätzt, schützt und fördert offensichtlich die sprachliche Vielfalt, offiziell. Aber sprachliche Vielfalt ist natürlich nicht nur schön, sie ist nicht nur ein Reichtum, sondern sie ist auch eine Qual. Sie ist ein kommunikatives Hindernis erster Ordnung. Wenn ein Lette auf Lettisch in Athen nach dem Bahnhof fragt, so wird das sicher kein kommunikativer Erfolg. Sprachenvielfalt ist eine Situation, die natürlich höchst unpraktisch ist. Und deswegen lernt Europa Englisch. Auch ohne offizielle Vereinheitlichungspolitik lernt und spricht Europa zunehmend Englisch. Auch in Brüssel spricht und schreibt die Bürokratie immer mehr Englisch. Das Französische nimmt immer mehr ab, das ja zunächst die Brüsseler EU-Sprache war. Der Sprachdienst funktioniert interessanterweise gar nicht so gut, wie man annehmen möchte. Der Sprachdienst nimmt jetzt offensichtlich manchmal an, dass die Deutschen die Brüsseler Verordnungen nicht mehr auf Deutsch brauchen, weil sie sowieso alle Englisch können. Brüssel schickt dann die Brüsseler Gesetze gleich auf Englisch an den Bundestag. Immerhin hat Herr Lammert dann doch dagegen protestiert. Der Sprachen-Kommissar – ich habe es schon gesagt – wurde nach einer Amtsperiode wieder abgeschafft.

Aber ich glaube, die Anglisierung Brüssels ist gar nicht so wichtig. Viel wichtiger ist das, was die Europäer selbst tun. Wir alle, wir lernen rasend Englisch. Im Buch von Jürgen Gerhards: *Mehrsprachigkeit im vereinten Europa* (Wiesbaden 2010) wird dieser Tsunami des Englischlernens eindrucksvoll dokumentiert. Die Wirtschaft – in Deutschland vor allem – fördert dieses Englischlernen aktiv. Sie agiert ja gerade in großen Firmen oft global. Bei Siemens in München ist Englisch Firmensprache. Die Privatwirtschaft hat in Deutschland ein englischsprachiges Schulsystem aufgebaut. Bürgerliche Eltern nutzen und fordern dieses englischsprachige private Schulsystem. Man kann in Deutschland von der Krippe bis zum MBA – denn das wollen die Eltern als Abschluss – das ganze Ausbildungscriculum auf Englisch durchlaufen.

Die Staaten der EU, nicht die EU als solche, betreiben ganz offensichtig, getrieben von der Wirtschaft, eine aktive Anglisierungspolitik auch der staatlichen Schulen und Hochschulen. Die „hohen“ Diskurse – Wissenschaft, Business, Technik – werden zunehmend nur noch auf Englisch geführt. In Deutschland haben die Naturwissenschaften gleich nach dem Krieg angefangen, Englisch zu reden, die Sozialwissenschaften sind gefolgt, und die *Humanities* – um ein neues deutsches Wort zu verwenden – ziehen derzeit massiv nach.

Die Europäer lernen Englisch, sie sind zunehmend zweisprachig. Sie können die Sprache, auf die alles ankommt. Sie können Englisch. Das ist wunderbar, und wir sind alle ganz glücklich. Europa hat eine gemeinsame Sprache, und wir verstehen uns jetzt untereinander. Der erwähnte Lette spricht dann eben in Athen Englisch und kommt glücklich zum Bahnhof.

Es gibt aber trotzdem zwei Probleme bei diesem Prozess der Erlernung der einheitlichen europäischen Sprache, ein sprachliches und ein gesellschaftliches. Was die Sprachen angeht, so ist die Ausbreitung des Englischen eine bittere historische Pille. Sie macht eine der großen kulturellen und gesellschaftlichen Errungenschaften Europas rückgängig. Europa war im Mittelalter zweisprachig, diglossisch: Oben, in den hohen Diskursen – also in Kirche, Staat und Universität – wurde Lateinisch gesprochen und vor allem geschrieben. Das Volk unten sprach Vulgare, also die Volkssprachen, deren Status gering war (die volkssprachliche Literatur war die diskursive Ausnahme). Diese sprachliche Trennung löst sich dann ab dem 16. Jahrhundert allmählich auf in einem Aufstieg des Vulgare nach oben. Die Volkssprachen stiegen auf in die hohen Diskurse, die dem Lateinischen vorbehalten waren: Die Verwaltung und die Gerichtsbarkeit von Frankreich werden von François I^{er} auf Französisch umgestellt. Die Kirche spricht seit der Reformation zunehmend Deutsch. In Frankreich erobert die Volkssprache allmählich auch die Wissenschaften. Die Volkssprachen steigen auf in die hohen Diskurse, so dass wir – in den verschiedenen Ländern jeweils zeitlich etwas anders, in Deutschland später als in Frankreich – die neue Situation haben, dass auch das Vulgare in den bedeutenden, wichtigen Diskursen verwendet wird. Die Volkssprachen erweisen sich als genauso gut wie das Lateinische: Die Volkssprachen werden ausgebaut, und ihr Status wird erhöht. Diese große kulturelle Errungenschaft der europäischen Sprachgeschichte löst sich nun aber allmählich wieder auf, und es stellt sich eine neue, neomedievale Diglossie ein: oben Englisch, unten Volkssprache.

Das Englische übernimmt jetzt die hohen Diskurse, und die Volkssprachen sinken damit im Prestige, sie bedienen die hohen Diskurse nicht mehr. Sie verlieren dadurch auch im „Ausbau“: Wenn über Physik nur noch auf Englisch gesprochen wird, dann gibt es eben keine deutschen Wörter mehr für die physikalischen Sachen. Diese Entwicklung sehen wir derzeit schon ganz deutlich bei vielen Wissenschaften.

Das Wichtigste bei diesem Prozess ist die Tatsache, dass die Volkssprachen wieder hinabsinken

in eine Situation, die sie als „Vernakularsprachen“ ausweist, also als Sprachen, die man privat, im Haus und in der Familie spricht. *Verna* waren die „Haussklaven“ im Lateinischen.

Der zweite problematische Aspekt der Anglisierung ist ein gesellschaftlicher: Die Eliten – ich habe das schon angedeutet – steigen aus der Sprachgemeinschaft aus. Die alte Sprache wird ja „vernakulär“, also niedrig. Und auch weil das so ist, tendieren dann Migranten dazu, gar nicht erst in die Sprachgemeinschaft einzutreten, in die sie eingewandert sind. Warum sollten die denn auch? Sie kommen hier an, werden in der neuen Hochsprache des Landes begrüßt. Ganz offensichtlich ist die erfolgreiche Sprache das Landes, die Hochsprache, das Englische. Warum sollten sie denn eine weitere Vernakularsprache lernen? Eine Vernakularsprache haben sie schon. Diese sprachliche Desintegration von oben und Nichtintegration von unten gefährdet natürlich die Kohärenz der Gesellschaft und wahrscheinlich auch deren Identität.

Nun könnte man sich aber fragen, ob wir vielleicht mit diesem Englischen eine *europäische* Identität entwickeln. Das ist nicht mein Eindruck. Niemand lernt Englisch, um Europäer zu sein. Wir lernen das Englische, um Bürger der Welt zu sein. Wir lernen es tatsächlich als *Globish*. Ich nenne das „*Globalesisch*“. Wir lernen Englisch, weil es die Sprache der Welt ist, nicht weil es die Sprache Europas ist. Und wenn jetzt England aus der EU aussteigt, dann haben wir zusätzlich noch die ganz kuriose Situation, dass wir eine gemeinsame Sprache haben, die kaum noch zu Europa gehört. Statt 60 Millionen englischsprachiger Muttersprachler wird es nur noch 4,5 Millionen geben. Das Englische wird fast heimatlos in Europa.

Also: Europa lernt *Globalesisch*. Wir haben eine gemeinsame Sprache. Aber das kostet eben etwas, und es kostet aus meiner Sicht ziemlich viel. Wir können – und wollen – diesen Prozess nicht aufhalten, aber wir können ihn gestalten und zu etwas Großem machen: zu einem echten europäischen Plurilinguismus. Ja, wir wollen und brauchen dieses globale Englisch, aber wir müssen den gleichsam natürlichen Prozess zügeln. Deswegen kritisiere ich Leute und Institutionen, die die sprachliche Globalisierung Europas verstärken und beschleunigen wollen. Ein ehemaliger Bundespräsident zum Beispiel stimmt eine alte biblische Klage an: „Zunächst fehlt uns einfach eine gemeinsame Verkehrssprache. In Europa sind 23 Amtssprachen anerkannt, zahllose andere Sprachen und Dialekte kommen noch hinzu“ (Gauck am 22. Februar 2013) Das war nicht ein Entzücken darüber, dass es so viele Sprachen gibt, sondern Klage über den europäischen Turm zu Babel. Deswegen schlägt er dann vor, dass wir alle Englisch lernen, also zu einer „gemeinsamen Verkehrssprache“ des Paradieses zurückkehren. Er nennt das „*Mehrsprachigkeit*“. Mehrsprachigkeit für alle, nicht nur für die Elite, sondern für das ganze Volk. Es geht bei diesem Plädoyer aber nicht um „*Mehrsprachigkeit*“, sondern nur um die Eine Sprache, die alle können sollen.

Verstärkt gibt es jetzt entsprechende Aktivitäten für das Englische in den Sozialwissenschaften. Auch im schon erwähnten Buch von Jürgen Gerhards: *Mehrsprachigkeit im vereinten Europa. Transnationales sprachliches Kapital als Ressource einer globalisierten Welt*, Wiesbaden 2010, steht „*Mehrsprachigkeit*“ im Titel. Gemeint ist aber mit diesem Ausdruck nur der Erwerb und die Kenntnis des Englischen. Von Mehrsprachigkeit in einem substantiellen Sinne, also dem kognitiven und kulturellen Wert des Besitzes zweier oder mehrerer Sprachen, ist nicht die Rede. Das transnationale sprachliche Kapital, welches hier akkumuliert werden soll, ist einzig die Kenntnis des Englischen, das weltweite Kommunikation ermöglicht. Die Funktion der Sprache ist einzig der „wechselseitige Austausch von Informationen.“ Kenntnisse des Italienischen, des Französischen und des Ungarischen – das wäre ja durchaus auch Mehrsprachigkeit – sind kein sprachliches Kapital, das zählt.

Noch radikaler ist Philippe van Parijs in *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford 2011. „Sprachliche Gerechtigkeit“ bringt allein die universale Verbreitung des Englischen, Gerhards‘ „Mehrsprachigkeit“. Auch hier ist Kommunikation – der Austausch von Informationen - die einzige Funktion von Sprache. Ein kognitiver oder kultureller Wert von Sprache wird ausdrücklich geleugnet. Daher herrscht auch eine totale Herzlosigkeit gegenüber den anderen Sprachen und ihren kulturellen Schicksalen unter dem Ansturm des Globalesischen. Die Sozialwissenschaftler scheinen geradezu stolz zu sein auf diese ideologische Verengung von Sprache auf gesellschaftlichen Austausch. Aus einer weiteren Sicht sind die Sprachen aber nicht nur Kommunikationsmittel, sondern – wie es auch Barbara Cassin in ihrem wunderbaren Wörterbuch der Philosophien gezeigt hat – eben auch Denkwerkzeuge und Gedankengebilde. Wir denken, produzieren und schaffen in diesen Sprachen, denn die Sprache ist - hier muss nun natürlich ein Humboldt-Zitat kommen – „das bildende Organ des Gedanken“, und „ihre [der Sprachen] Verschiedenheit ist nicht eine von Schälen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.“ Dies ist die modernere Sprachkonzeption. Die kommunikative Sprachkonzeption, Sprachen als „Schälle und Zeichen“, die so rational modern und wissenschaftlich daherkommt, ist Aristoteles, das ist uralt. Dass Sprachen kognitive Werkzeuge sind, ist eine Entdeckung der europäischen Moderne, seit der Entdeckung Amerikas, seit Bacon, Locke, Leibniz, Herder und Humboldt.

Ich komme zum Schluss. Wir müssen diese Auffassung befördern, dann hat auch die Europäische Union zutiefst Recht, wenn sie sagt, dass sie mit der Wahrung der Sprachen für den Schutz und die Entwicklung des kulturellen Erbes Europas sorgt. Zweifellos ist die sprachliche Vielfalt ein kultureller Reichtum, aber ebenso zweifellos ist sie auch ein Kommunikationshindernis. Das ist so, das ist ein Dilemma, das wir aushalten müssen und das auch eine wunderbare Chance eröffnet. Die einzige Antwort auf diese Antinomie ist nämlich tatsächlich Mehrsprachigkeit, aber nicht nur Mehrsprachigkeit als Akkumulation kommunikativer Quantitäten, sondern eine echte Mehrsprachigkeit, die weiß, dass die Sprachen verschiedene Weltansichten sind, also ein kognitives Kapital, das wir bewahren müssen.

- **Tullio De Mauro:** Ho passato molto tempo della vita a studiare la pluralità delle lingue, alcune lingue un po' di più, altre un po' di meno, non dal punto di vista pratico purtroppo, qui sono molto indietro, sono un pessimo Europeo plurilingue da questo punto di vista. Però insomma, a studiare, trafficare coi libri e dizionari, un paio di cose le ho imparate.

Le lingue cambiano, ma non per caso. Cambiano perché ci sono apporti importanti, non solo dei commerci, ma della cultura, degli sviluppi intellettuali, che creano, anche tra lingue molto lontane, rapporti profondi di comunanza. Certo le scienze umane, e la più umana delle scienze umane, la filosofia, non possono, non devono sdraiarsi dal tessuto linguistico particolare in cui una ricerca, un pensiero viene dapprima elaborato. Credo quindi che abbiano torto quei filosofi che pensano che si possano liberare del condizionamento storico e linguistico, coloro che pensano in grande, che pensano « en philosophes ». Voglio dire: non possono aspirare a quella universalità o, per lo meno, internazionalità, a cui aspirano, non tutte le scienze dure, ma certamente in parte le scienze fisiche, certamente le scienze matematiche. Questa universalità non è qualcosa che riguardi, in questa forma, il filosofare. Però c'è pure una tensione a scavalcare i confini. C'è un eroismo del capire che porta alla trasmigrazione di parole e di concetti, da una lingua all'altra, anche ai livelli più alti, oltre che ai livelli della quotidianità.

Le lingue d'Europa sono tante, come vedete [v. carta linguistica delle lingue nel contributo di Trabant]. Più ancora sarebbero se, accettando l'ottica del monolinguismo nazionale, che ha pesato sulle popolazioni europee e su questa carta linguistica, ecco, più ancora sarebbero se la carta linguistica tenesse conto delle effettive parlate locali, che chiamiamo con qualche disprezzo «patois», «dialetti»; in tal caso questa carta sarebbe ancora più complicata.

Certi confini netti sparirebbero e vedreste dei *continua*, dovuti allo scambio costante di comunicazioni, di opere, di azioni, di merci, tra le persone dei confini. Vedreste l'occitanico, il provenzale scendere oltre i Pirenei verso la Spagna, vedreste tutti i dialetti e le parlate spagnole e portoghesi in continuità. Senza queste fratture vedreste un continuo tra i dialetti italiani settentrionali e le parlate francesi meridionali. Vedreste una carta d'Europa molto più frantumata. E tuttavia, ai vari livelli, ai livelli comuni, della gente comune, ai livelli alti della grande intellettualità delle classe dirigenti, l'interscambio linguistico è stato continuo. In questo interscambio, ci sono state alcune tradizioni che hanno fatto la parte del leone, il greco, per conto proprio e il greco attraverso il latino, l'arabo, per conto proprio e attraverso il latino, la latinità classica, la latinità medievale, che ha intriso le lingue europee di se stessa e quindi di grecismi ed arabismi, creando quel fondo comune di cui dicevo. Questo è un dato storico, a cui paradossalmente oggi, quello che in alcuni paesi viene considerato «il terribile nemico», cioè l'inglese, si unisce, rafforzandolo, perché gli anglismi che si vanno diffondendo nelle lingue del mondo sono inevitabilmente, per tre quarti, dei latinismi, in realtà. Il latino, i latini, il latino come trasmettitore del greco e dell'arabo, ha una imprevista reviviscenza. Nessuno ha più studiato il latino, tutti studiano l'inglese, o parlano inglese o cercano di parlare l'inglese, ma parlano il latino, senza saperlo e senza volerlo probabilmente.

Questo fondo comune ci aiuta a capirci da una lingua all'altra, se non parliamo la stessa lingua. Ma non basta a capirci fino in fondo, naturalmente. Abbiamo bisogno di conoscere l'uno la lingua dell'altro. E qui, dobbiamo decidere. Certo è il momento meno propizio probabilmente per pensare ad una federazione democratica delle popolazioni europee, in cui ciascun abitante d'Europa valga per uno, quale che sia la sua lingua. Io sono uno di quei pochi, forse pochissimi ormai, che crede che questa, in qualche modo, sia una prospettiva realistica rispetto al governo mondiale, che qualcuno sognava, che Kant sognava. Quel giorno, se ci riusciremo, se ci arriveremo, dovremmo anche trovare il modo di permettere a tutti gli Svedesi di parlare con tutti gli Italiani, a tutti gli Italiani di parlare con tutti i Francesi, e a tutti i Francesi di parlare con tutti i Polacchi. Io mi sono permesso di dire che, se c'è una lingua che può adempiere a questa funzione di lingua di servizio, di lingua seconda, non di *globalesisch* d'aeroporto, ma di lingua politica che regga la comunicazione nella *polis* europea, semmai riusciremo a costruirla, una tale lingua, allo stato attuale, mi sembra che sia l'inglese. Questo ha suscitato molto scandalo.

Fenomeni analoghi riguardano anche altre parti del mondo. Nella Federazione indiana, continuano ad esserci mi pare 400 dialetti e una cinquantina di lingue scritte. Una ventina di queste lingue scritte tradizionali sono lingue ufficiali degli Stati. Però ormai si calcola che circa 300 milioni - non è moltissimo, certo, rispetto al miliardo e passa di abitanti della Repubblica indiana - parlano inglese, per capirsi. Alcune persone provenienti dalla Svizzera mi hanno raccontato che in questo piccolo isolotto molto ricco e molto importante il tedesco sta cedendo il passo alla lingua di servizio poiché i vari abitanti dei cantoni non si capiscono più, visto che ognuno ha difeso la sua parlata locale. Il tedesco era la lingua

di servizio più diffusa, al di là delle frontiere dello *Schwiizerdütsch* dialettale e sta cedendo il passo all’inglese. È vero? Non è vero? Sono notizie recenti che io non ho potuto verificare sul campo. Ma questo è un fenomeno che probabilmente dovrebbe farci riflettere. La Svizzera è piccolissima, l’India è molto grande, ed è lontana da noi...

Insomma, semmai dovessimo realizzare questo sogno di alcune persone, questo sogno di un’Europa veramente democratica, non di accordo di governi piuttosto traballanti al momento, ma di un’Europa come vera comunità politica, credo che accanto alle nostre lingue materne e ai nostri dialetti, sarebbe bene che imparassimo tutti a parlare e capire un decente inglese.

Che cosa significa «politica» e che cosa significa «comunità politica»? Io ho imparato da Aristotele, non ho trovato professori migliori in questo campo. «La politica è la possibilità di discutere e decidere», è ciò che mi pare di ricordare — il nostro amato Eugenio Coseriu starebbe già citando il testo in greco. Quindi decidere del bene e del male, e di ciò che è utile o dannoso alla nostra comunità. È questa la politica a cui io penso. E, con un po’ di testardaggine, torno ad insistere, semmai vorremo e sapremo, e ci interesserà, costruire una grande comunità politica in Europa, avremmo bisogno di una lingua che ci permetta di discutere le cose. Perché qualcuno mi ha detto «ma tu parli di un inglese economico», ma no, che inglese economico, un inglese che ci serve a discutere da un capo all’altro. Un inglese o qualsiasi altra lingua, anche il lituano, magari fosse il lituano, sarebbe bellissimo, lo dico davvero... Discutere di ciò che è bene o no, utile o no alla vita della nostra comunità. Non è un *globalesisch*, quello a cui penso. È una lingua... Penso ad una lingua seconda. Perché queste lingue, così come sono, è difficile immaginare che siano sradicabili. Continueranno ad accompagnarci, e noi ad accompagnare loro, nella vita comune. L’abbiamo visto, non si cancella, e però dobbiamo capirci.

E ovviamente continuerò, continueremo a studiare le lingue storiche dell’Europa, però mi piace molto vedere la mescolanza di queste lingue. È un fatto straordinario, che ci arricchisce e che è molto importante. Di fondo c’è, credo, un’opzione radicale: se pensiamo che le lingue siano fatte per gli esseri umani e non gli esseri umani per le lingue allora viva il plurilinguismo e via la lingua comune europea ; se pensiamo invece che siano gli esseri umani a essere fatti per le lingue allora abbasso il plurilinguismo, viva soltanto la nostra lingua materna, e morte a tutte le altre!

Per ora certo questo discorso è assolutamente inutile. Tanto, le decisioni sono prese dai governi degli stati. I governi, nel regime liberale, parlamentare, esercitano i loro poteri con un periodico rituale elettorale, molto lontano. Credo che nessuno di noi abbia mai veramente discusso di ciò che è bene e ciò che non è bene, per i nostri Paesi, davvero. Insomma, abbiamo una democrazia formale. Come si dice a Roma «parla pe’ te», allora parlo per il mio Paese: abbiamo una democrazia molto formale. Quindi siamo molto lontani dalla prospettiva di cui io dicevo, ma forse abbiamo bisogno di una lingua comune. Molto, molto lontani! State tranquilli! Per ora, ognuno di noi si tiene la sua lingua, e giustamente deve cercare di imparare, già questo è una conquista, un po’ più di lingue fin dall’infanzia, non una, ma più lingue. Io ho cercato di ottenere questo per il mio Paese. Come la Commissione europea raccomandava, cioè che da bambini si studiassero, non una, ma due lingue europee. Era diventata legge, perfino, ma è stata abrogata prontamente, perché sono troppe due lingue di altri Paesi.

Vorrei ricordare però quello che è accaduto in Italia dopo l'unificazione nazionale: è successo allora qualcosa di completamente imprevisto. Ciò dimostra che vi sono eventi improvvisi che possono sconvolgere le previsioni. Ricordo che ho faticato un po' in questi anni a ritrovare i documenti che mostrano quello che Metternich voleva veramente dire quando ragionava, litigando in realtà, con la diplomazia inglese, che era molto ostile all'idea campata per aria dell'unificazione italiana e tedesca. Diceva, con tutti i dati a disposizione, che questi erano «due mosaici di stati», con interessi diversi, contraddizioni diverse, ciascun pezzo di ciascun mosaico in lite con gli altri; e quindi, affermava che — la Germania la lasciava in secondo piano — l'Italia era soltanto «un'espressione geografica». Diceva questo nel 1850. Aveva ragione! Diceva che c'era solo «un filo culturale». Non diceva, ma lo dico io, che gli italiani erano molto ignoranti, quindi questo «filo culturale» non contava niente.

Aveva tutte le ragioni per dirlo. E tuttavia i dieci, quindici anni successivi l'hanno clamorosamente smentito. È nata l'Italia unificata, dispiaceva molto ai francesi, ma insomma, peccato! È nata la Germania unificata, che dispiaceva veramente ancora di più ai francesi e agli inglesi!

Quindi i conti razionali, bisogna prenderli con prudenza. Certo, il conto razionale di oggi è che ci capiamo poco in giro per l'Europa, abbiamo interessi contrastanti - o almeno ci spiegano i nostri gruppi dirigenti che abbiamo interessi contrastanti. Non lo sappiamo! Perché non siamo mai andati a parlare... Io non sono mai andato a parlare con un Finlandese per capire se veramente lui ha interessi contrastanti con i miei. Forse no. Mi fido. Me lo spiegano. O non mi fido, ma insomma... Quindi, abbiamo interessi contrastanti, parliamo poco tra di noi, non ci capiamo, abbiamo lingue diverse, tutto congiura per far pensare che il cammino verso un'Europa politica, democratica, riguarda un avvenire lontano e forse impossibile.

Peraltro io non credo che ci sia una resistenza intenzionale, voluta, programmata, di qualche gruppo dirigente europeo all'idea di andare verso una lingua unica. E' che i gruppi politici devono fare i conti con le loro scadenze elettorali, in tutti paesi, e hanno altri problemi per la testa. Perciò ho considerato miracoloso il discorso di Gauck e della Merkel. Perché era un discorso fatto così, guardando avanti con una certa ampiezza. Giusto o sbagliato che fosse, ma... Questo tipo di problemi non è nell'ordine del giorno dei nostri gruppi politici. Quindi non è che c'è una resistenza, c'è una difficoltà generale dei gruppi politici a porsi i problemi di prospettiva che interessino davvero tutte le popolazioni dell'Europa, che è molto difficile come prospettiva da realizzare. Non è che ci sono i politici che si sono seduti al tavolo in qualche Paese e hanno detto: «non ci conviene la lingua unica»! Ma non ci pensano proprio, a questo tipo di problemi. Purtroppo pensano poco, in genere, e in particolare nel mio Paese, molto amato, non pensano ai problemi dell'educazione, dello sviluppo generale, delle capacità intellettuali, culturali e relazionali, di tutte le bambine e di tutti i bambini. Abbiamo una scuola pubblica, ma questa scuola pubblica, vediamo che invece di far diminuire le differenze, le fa crescere. Lo sappiamo. I bambini entrano relativamente uguali, con poche disuguaglianze di capacità di base, ma mano a mano che studiano, soprattutto nella scuola media e superiore, seguono dei percorsi, si divaricano le loro capacità. Questo significa che la scuola pubblica andrebbe, nel mio paese, ripensata profondamente, ma mi pare che non sia meglio in altri Paesi. Ma non è che c'è una resistenza a farlo, è che non le importa.

In conclusione, il mio libretto voleva solo dire: bravi questi politici tedeschi, che comunque,

dicendo una cosa che può spiacere a Jürgen, con ragione, si pongono un problema di cultura. Cosa che... Volevo dire, ma no, non parlate dell'inglese come di una bestia feroce da tenere a bada, perché è una grande lingua di cultura. Nella versione britannica, nella versione americana, che sono molto diverse tra di loro, farcite, sporche di ispanismi, francesismi, italianismi... Ci sono più italianismi nell'Oxford inglese di quanti *anglismi* ci siano in Italia! In Italia, la Crusca si dispera! L'inglese, ah, ormai travolge la lingua italiana! Ma no, smettiamola! È una grande lingua, impariamola piuttosto, perché potrebbe servirci, e impariamo le altre lingue europee. Questo è il senso del mio libretto. Poi mi faceva piacere discutere con Jürgen, e fingere di non essere d'accordo con lui.

- **Barbara Cassin:** Je n'ai qu'une envie, c'est de dire que tout le monde a raison. Evidemment, Jürgen a raison lorsqu'il souligne que les différences de langues sont des différences de culture, des différences de vision du monde et que nous en avons besoin, et que c'est une richesse incomparable. Evidemment, vous avez raison, cher Tullio de Mauro, quand vous dites que nous avons besoin d'une langue unique pour exister en commun, et que cette langue — c'est peut-être un point compliqué dont il faudrait discuter — est non seulement une langue de service, mais aussi une langue de service politique, une langue d'unification politique.

Je voudrais, finalement, non pas tant vous mettre d'accord, ni être d'accord avec vous, qu'en appeler à Umberto Eco. L'une des phrases qu'il a prononcées, mais qu'il n'a pas écrite et qui m'a marquée définitivement, c'est : « La langue de l'Europe c'est la traduction ». Je crois que si nous travaillons en ayant cette phrase à l'horizon de l'antinomie, cela pourrait nous aider. « La langue de l'Europe c'est la traduction », cela veut d'abord dire qu'il doit y avoir plus d'une langue, même pour faire du commun politiquement. Les Latins, vous l'avez évoqué, le savaient bien. Pour l'Empire romain, le latin était la langue politique, mais il fallait aussi parler la langue de culture, le grec, sans compter la langue maternelle de chacun. Pour l'Europe, c'est une plus deux : une, la langue maternelle, une autre peut-être la langue politique, l'anglais, et une autre, la langue de culture à choisir. *Why not ?* Ce qui compte en tous cas, c'est le « plus d'une ».

Hier, je concluais mon petit exposé sur la nostalgie en évoquant Derrida. Il dit : « Si j'avais à donner une définition brève, elliptique, économique, comme un mot d'ordre, de la déconstruction, je dirais: plus d'une langue ». Je crois que l'impact contemporain de la philosophie sur nos politiques tient dans ce message-là: «plus d'une langue», donc la traduction.

Tout le travail que j'ai fait, et que vous avez rappelé, ce travail que nous avons fait à cent cinquante, est maintenant relayé dans une dizaine de langues qui s'emparent de cet ouvrage, le *Dictionnaire des intraduisibles*, et le traduisent, c'est un travail qui n'a de sens qu'au sein de ce que vous dessinez tous deux dans toute son amplitude. Il n'a de sens que parce que, même en philosophie, même là où on pense qu'il y a de l'universel, c'est plus compliqué que cela. On philosophe en langues. Donc, chaque philosophème, engage une vision du monde. Par *philosophème*, j'entends « bonjour » par exemple, qui est selon moi un philosophème. Si je parle grec et que je vous dis « *chairo* » : « jouis » ; si je parle latin et que je dis « *vale* » : « porte-toi bien »; si je parle hébreu et arabe et que je dis « *shalom* », « *salaam* » : « va en paix ». Je n'ouvre pas le monde de la même manière, et je suis déjà dans

une autre vision du monde qui est philosophique. Philosophiquement, « plus d'une ». En même temps, j'ai bien besoin que vous me compreniez, et je vous dirai peut-être : « Hi ! ». Mais je ne crois pas que « Hi » suffise. Il faut « Hi » et, et *chaire*, *salaam*, *shalom*, etc. C'est à partir de ce « plus d'une » que ce dictionnaire se constitue.

En fait, au moment où l'Europe linguistique s'est décidée, j'ai décidé de faire ce dictionnaire pour parer à deux dangers. Le premier danger, c'est le *globish*, c'est-à-dire une langue de communication qui suffit comme langue de culture, alors que ce n'en est pas une. Une langue de communication qui abolit les autres langues de culture et qui en fait des dialectes paroissiaux. *Globish* plus dialectes, voilà pour moi l'Europe dont je ne veux pas. Mais je veux bien une Europe qui parle anglais, et une Europe qui parle les langues d'Europe. ça, c'est une Europe.

Donc, premier point : ni *globish*, oblitérant tout le reste ; ni, second point : nationalisme ontologique, c'est-à-dire une manière de hiérarchiser les langues les unes par rapport aux autres, qu'elles soient hiérarchisées par rapport à l'argent et au pouvoir, c'est l'anglais ; qu'elles soient hiérarchisées philosophiquement par rapport à l'être, et là on est dans Heidegger, on est dans l'allemand, et le grec, l'allemand encore plus grec que le grec... Non ! Donc, ni *globish*, ni nationalisme ontologique. Moyennant quoi, on peut commencer à travailler entre les langues.

L'idée de ce dictionnaire, c'est de réfléchir sur les points qui nous arrêtent, les points de discordance, sur les symptômes de différences qui sont porteurs d'intelligence. J'appelle « intraduisible », non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de ne pas traduire. On s'en sert souvent pour imposer le passage au *globish*. Mais c'est trop perdre. Prenons, pour le faire comprendre, l'exemple d'une différence qui arrête l'Europe, et pose un problème politique très précis : la différence entre, d'une part « droit » et « loi » et, d'autre part, « right » et « law ». Il y a là un chiasme qui produit des mécompréhensions catastrophiques et réellement violentes, car les couples ne se correspondent pas -»droit», ce serait plutôt «law» et «loi» plutôt «right»... C'est l'une des entrées contrastives, au fondement de la différence entre «common law» et «droit romain», que nous étudions dans le dictionnaire. Ces symptômes de différence, porteurs d'intelligence, nous permettent de réfléchir entre nous, Européens, mieux que si on les recouvre d'un *globish*.

Donc, je prône de s'arrêter aux problèmes, de prendre en main les symptômes de différence des langues que sont les difficultés de traduction. C'est pourquoi je disais avec Umberto Eco que la langue de l'Europe, c'est la traduction.

Ce qui s'est passé de très étrange, c'est que ce dictionnaire, un dictionnaire de symptômes de différences des langues, s'est trouvé traduit. Il est en effet en cours de traduction, en cours d'adaptation, d'appropriation par d'autres langues qui ont d'autres problèmes et d'autres objectifs. Par exemple, je vous disais, du point de vue du français européen, au moment où je l'ai fait, mon intention était : ni *globish*, ni nationalisme ontologique. Mais les Etats-Unis ont traduit ce dictionnaire, ils se le sont approprié, à Princeton. Leur problème, c'est de faire en sorte que le bon *English* triomphe du mauvais *globish*, qui ne permet pas de dire ce que l'anglais dit. Et qui démet, pour le dire vite, l'herméneutique au profit de l'analytique, synonyme aujourd'hui de philosophie dans tous les départements anglo-saxons ou anglo-saxonisés. De mon côté, je les ai appuyés, parce que l'un des dangers que court l'Europe, c'est l'évaluation. L'évaluation ne peut fonctionner qu'avec le *globish*.

La langue de l'expert, c'est le *globish* - ça n'est certainement pas l'anglais. D'ailleurs, les dossiers que les Français rendent en Europe se doivent d'être en *globish*. Si par hasard, ils sont rédigés en véritable anglais, ils ont zéro ! Il faut qu'ils soient rédigés en « globalais », pour avoir une chance d'être subventionnés. Autrement, dit, je crois que l'un des dangers (et là, je m'élève vraiment contre le *globish*), véhiculés en Europe par le *globish*, c'est que nous vivions dans un « Google monde », dans un monde de l'évaluation où la qualité n'est plus qu'une propriété émergente de la quantité. C'est le monde dans lequel nous vivons, si nous nous cantonnons à cette « une seule langue ». C'est un grand danger à mes yeux.

Je continue sur cette lancée « traduction-adaptation » du dictionnaire des intraduisibles, pour tenter d'expliquer combien je trouve extraordinaire que les Ukrainiens se soient approprié ce dictionnaire. Ils l'ont traduit presque entièrement. Cela leur a servi à réinventer la langue philosophique ukrainienne, par différence avec la langue russe. Par différence, mais non pas par opposition ou inimitié avec le russe. Au contraire, les équipes russes et ukrainiennes se recoupent et travaillent ensemble à la traduction du dictionnaire en ukrainien et en russe. Ainsi ce « plus d'une » permet de comprendre comment s'expriment et s'articulent leurs différences, y compris via l'histoire et l'évolution des langues, et, creusant ces difficultés, leur permet de s'entendre. Il n'y a pas d'autre entente que celle qui se fonde sur le rapport aux différences. C'est l'idée qui me guide: il faut toujours compliquer l'universel. Il faut toujours tenter de comprendre, à partir des différences, ce qui nous empêche de nous entendre, et non pas masquer tout d'une pseudo-entente de couverture.

J'ai un modèle en tête, c'est l'Afrique du Sud. Vous parliez de l'Inde, mais on pourrait dire la même chose de l'Afrique du Sud. Là-bas, j'ai travaillé avec la *Commission Vérité et Réconciliation*. Au moment où la nouvelle constitution s'est mise en place, ils ont admis onze langues nationales. Ils ont donc rédigé la nouvelle constitution à grand mal dans ces onze langues. A grand mal parce que, par exemple il n'est pas évident de trouver l'équivalent du mot « liberté » en xhosa. Il faut inventer, pour trouver un mot qui convienne à peu près. Pour montrer qu'il s'agissait de fabriquer et d'inventer, et de respecter les différences, les législateurs ont gardé, dans toutes les langues de la constitution, un mot en zoulou : « *ubuntu* ». Un indice, un doigt levé comme dirait Schleiermacher. Le mot montre qu'il y a là quelque chose autour de quoi il faut réfléchir. « *Ubuntu* » peut se rendre par « *fellowship* », par « *réconciliation* », et c'est devenu le nom d'un soda... Mais quand on demande à un zoulou d'expliquer ce que le terme signifie, il dit : « nous sommes, donc je suis ». Voilà donc le mot qui conclut chacune des versions de la constitution dans les onze langues nationales de l'Afrique du Sud. Je trouve cela admirable, et c'est ainsi que j'ai envie de travailler.

Je parlais de l'ukrainien, mais je peux aussi parler du roumain. Ce dictionnaire est traduit en roumain, il n'est pas encore publié. Que cherchent les Roumains en le traduisant ? A un moment où la religion orthodoxe, l'emprise de la religion, se fait de moins en moins forte, ils cherchent à faire la part des racines saxonnes et des racines latines, pour mieux comprendre comment aujourd'hui fonctionne leur langue.

Ce dictionnaire est en cours de traduction en hébreu. Je m'en réjouis profondément, car l'objectif est de créer le pont qui n'existe pas entre l'hébreu biblique et l'hébreu parlé. De nouveaux articles sont créés à chaque fois. L'un des premiers nouveaux articles s'intitule « *Erev rav* ». Ce terme désigne dans la Bible les compagnons de route des Hébreux lorsqu'ils

sont sortis d'Egypte. Aujourd'hui, dans l'hébreu d'un Israël politiquement dangereux, « Erev rav » veut dire « ennemi de l'intérieur » ... Voilà ce que ce dictionnaire peut servir à montrer dans son appropriation en hébreu.

Une partie du dictionnaire a été traduite en arabe. Ali Benmakhlof a choisi toutes les entrées qui concernent le droit, la loi, la justice. C'est à nos yeux extrêmement important de faire un pont, en montrant les hiatus entre l'extraordinaire richesse du vocabulaire arabe en ce qui concerne le droit et la loi, et nos vocabulaires européens.

Je pense que c'est en creusant les différences et en s'arrêtant à ces symptômes que sont les intraduisibles, qu'on arrive à produire, non seulement une Europe, mais un monde, plus habitable et plus riche.

Hier je parlais d'Hannah Arendt, et de la manière dont elle étayait, dans son *Journal de Pensée*, dans un paragraphe sur «La pluralité des langues», ce qu'elle appelle « la chancelante équivocité du monde ». Précisément, c'est cette chancelante équivocité que je nous souhaite, plutôt qu'un *globish* qui recouvre. Evidemment, cela ne nous empêche pas de chercher à communiquer. Communiquons, mais en ayant conscience des strates et des épaisseurs de différences, et pensons la traduction comme le geste politique par excellence de savoir-faire avec les différences.

En France par exemple, on dit aux élèves : « asseyez-vous et taisez-vous ». Insupportable. Il faut arrêter ça. On dit « asseyez-vous, taisez-vous, et si vous parlez, parlez français ». Mes enfants n'ont jamais vu écrit au tableau un mot qui soit dans un autre alphabet que l'alphabet latin ; à côté d'eux, il y a des enfants qui parlent chinois chez eux, qui parlent hindi... Mon livre *Plus d'une langue* était une petite conférence que j'ai faite à Montreuil. Montreuil, c'est une banlieue tout près de Paris. C'était un challenge. On demande à des chercheurs d'exposer à des enfants, qui ont entre 8 et 12 ans, ce qu'ils pensent de plus fort pour eux, ce à quoi ils tiennent le plus. Moi, j'avais exposé le rapport à la traduction. J'avais commencé par poser la question : « Peut-être que parmi vous, il y en a un certain nombre qui parlent plus d'une langue ». Toutes les mains se sont levées. Toutes, sans exception. Toutes les mains se sont levées, et à tous ces enfants-là on dit : « Asseyez-vous, taisez-vous, et si vous parlez, parlez français » ! C'est ce genre de folie qu'il va falloir complexifier. Je ne dis pas qu'il ne faut pas dire de parler français à ceux qui vivent en France, mais je dis qu'il va falloir le dire en montrant qu'il y a en France d'autres langues que le français, aussi maternelles que le français, avec lesquelles il va falloir communiquer.

Il faut parler plus d'une langue. C'est mon seul remède politique. Je pense qu'en cela, je suis profondément non-grecque. Justement ; parce que pour Aristote, tout le monde parlait le *logos*. « Ratio et oratio ». Sinon, on ne parlait pas du tout. « Barbarizein », bla-bla-bla ! L'universalité du logos, il faut la compliquer ; c'est tout. Et pour enseigner qu'on la complique, eh bien, il faut mettre des bilingues dans les mains des enfants. Même quand il s'agit de langues qu'on ne comprend pas. Tout mon travail éditorial consiste à produire des bilingues. Je pense que l'Europe devrait favoriser des collections de bilingues. C'est ça. Et des tas de bilingues, des bilingues différents. C'est ça dont nous avons besoin. C'est difficile et coûteux ? Non, ce n'est pas vrai. C'est comme si on disait que l'hygiène est coûteuse. Non. L'hygiène, ça fait du bien, et ça épargne beaucoup d'autres frais après. Eh bien, ça c'est de l'hygiène des langues : plus d'une ! C'est comme ça.

Je travaille beaucoup avec la Chine, avec le Labex TransferS, et je me réjouis de ce que

les Chinois me demandent de leur expliquer des textes grecs. Parce qu'ils ont besoin d'un autre pied que le pied anglo-saxon, qui, il faut bien le dire, trimballe avec lui une idéologie extrêmement forte, quoiqu'il arrive, même si c'est du bon anglais, une idéologie extrêmement forte sur tous les plans, y compris philosophique. Si le *globish* a cette fortune, c'est qu'il est étayé par la philosophie analytique, qui ne se soucie ni des langues ni de la différence des langues, ni de la différence d'histoire. Aristote est-il mon collègue à Oxford ? Eh bien non, Aristote n'est pas mon collègue à Oxford.

Die globale lingua franca und die Vielfalt der nationalen Sprachen. Streitgespräch zwischen Jürgen Trabant und Philippe Van Paris, moderiert von Lothar Müller

- **Lothar Müller:** Ich bin Redakteur im Feuilleton der *Süddeutschen Zeitung*, Ich habe die Ehre, diese Abschlussdiskussion moderieren zu dürfen. Die beiden Teilnehmer stelle ich Ihnen nur ganz kurz vor.

Jürgen Trabant ist ein langjähriger Romanisch-Sprachwissenschaftler an der Freien Universität Berlin, später dann auch noch an der Jacobs University in Bremen, eigentlich immer in der Wissenschaft geblieben, in der Akademie sowieso.

Philippe Van Parijs, Sie haben ja beide Bücher geschrieben, die einschlägig sind für die Diskussionen, die hier auch geführt wurden. Gestern war zum Beispiel hier von Esperanto die Rede. Das kommt in Ihrem Buch vor, *Sprachengerechtigkeit*, als das Buch von Philippe Van Parijs, und der Untertitel: *Für Europa und die Welt*. Und es geht ja schon um, so zu sagen, die Frage der Lingua franca der Zukunft.

Er ist Ökonom und Professor für Sozialethik an der Université de Louvain. Das ist, glaube ich, südöstlich von Brüssel, nicht ganz weit von Waterloo. Und er nähert sich dem Thema einerseits empirisch als Befund, also wie stark ist eigentlich die Position der gegenwärtigen Kandidatensprache einer künftigen Welt, Lingua franca, des Englischen, und wie geht man mit den Problemen um, die sich aus der Dominanz ergeben? Darüber kann man in dem Buch *Linguistic Justice for Europe and for the World* sehr viel auch empirisch Begründetes erfahren. Aber es ist andererseits schon auch ein normativer Versuch, zu sagen, wie gehen wir damit um? Wo wollen wir eigentlich hin? Und das Thema, das jetzt während der Tagung schon die ganze Zeit eine große Rolle spielt, also Vielfalt-Einhalt, Universal sprachen, die irgendwie immer in Konkurrenz stehen, zur Diversität der natürlichen Sprachen. Das kehrt ja hier auf wieder eine Ebene, die durchaus auch politisch ist und für die Zukunft gerade der Europäischen Union nicht unwichtig. Der deutsche Verlag hat den Titel des englischen Originals, 2011 erschienen, in dieses Buch 2013 übernommen.

Da sehen Sie im Grunde seines Buches diesen Turm von Babel, der ein bisschen mit Bruegel-Motiven spielt, und ganz oben sehen Sie die Gebäude der Institutionen, der Kommission der Europäischen Union. Das ist nicht ganz zufällig, dieses Bild. In der Einleitung sagen Sie ja auch, Philippe Van Parijs, da geht eine Sprachgrenze durch den ganzen Namen schon hindurch. Der Sprachenstreit in Belgien, wo Sie herkommen, spielt immer so als Hintergrund und Voraussetzung eine Rolle.

In Ihrem Buch, Jürgen Trabant, 2014 erschienen, *Globalesisch oder was?* – Fragezeichen – geht es auch um die Frage der Diversität, der Vielfalt der Sprachen, und dieses Thema des gesamten Kongresses, ist hier „Utopie und Vielfalt“ – die gehören bei Ihnen wirklich irgendwie zusammen. Und wir machen es jetzt so, dass wir die Kernthesen beider Autoren zunächst noch einmal kurz hören, in Statements von 10-12 Minuten. Dann gehen wir direkt in den Clinch, und ich werde vielleicht irgendwann so abtauchen, und dann gehen Sie direkt aufeinander los. Aber fangen wir erstmal mit den Statements an. Philippe Van Parijs, bitte schön.

- **Philippe Van Parijs:** Ich bin nicht sicher, dass unser Gespräch ein Clinch oder ein Streitgespräch sein wird. Ich bin jedenfalls sehr dankbar für diese Gelegenheit, zusammen mit Jürgen und mit anderen, auch mit Studenten, heute zu denken und zu diskutieren über ein Thema, das ich für die Zukunft von Europa für sehr wichtig halte. Ich bin insbesondere sehr dankbar, dass diese Diskussion mir eine Gelegenheit gibt, Deutsch zu sprechen. Das geschieht nicht sehr oft, und ich habe heute schon das Vergnügen gehabt, ein neues Wort zu lernen: „Rappuse“.¹ Das kannte ich nicht und viele andere Leute auch nicht.

In meiner Jugend war mein Deutsch eigentlich viel besser als es jetzt ist, auch besser als mein Englisch anfänglich. Der Grund, warum ich jetzt Deutsch viel schwieriger finde ist nicht, dass ich jetzt weniger deutsche Freunde habe, im Gegenteil. Das Problem ist, dass meine deutschen Freunde jetzt viel besser Englisch können als es früher der Fall war. Das bedeutet, dass, wenn ich mit meinen deutschen Freunden mail oder spreche, dass wir das dann auf Englisch tun. Das Englisch meiner Freunde und mein Englisch ist jetzt besser als mein Deutsch. Darum verwenden wir systematisch Englisch als die Sprache unserer Kommunikationen, um diese Kommunikation weniger mühsam, flüssiger zu machen, als es sonst der Fall wäre.

Das ist nicht nur eine Anekdote. Das ist eigentlich ein wichtiges Element eines Mechanismus. Das ist, was ich den „Maxi-Min-Mechanismus“ nenne in meinem Buch, der zentral ist in der Sprach-Dynamik unserer Welt, insbesondere auch, um diese *kindness-driven agony* zu erklären, die Jürgen schon früher erwähnt hat.

Was mein Vergnügen heute noch größer macht ist, dass es ein Verhältnis gibt zwischen unserer Diskussion und der Utopie, und auch mit Leibniz. An meiner Universität und auch an unserer Schwester-Universität von Löwen haben wir jetzt ein Utopia-Jahr. An unserer Universität heißt das *L'Année Louvain des utopies pour le temps présent*, aus Anlass der 500 Jahre seit der Veröffentlichung in Löwen der ersten Auflagen der *Utopia* von Thomas More. Bei uns heißt das *Utopie pour le temps présent*, weil es nicht nur ein Andenken unserer Universität an die Zeit von Erasmus ist, sondern vor allem eine Einladung an unsere Professoren, an unsere Studenten, utopisch zu denken, *smart utopias* zu erdenken und zu verwirklichen.

In diesem Kontext habe ich dieses Jahr entdeckt, wer zum ersten Mal das Wort „Utopie“ benutzt hat, nicht nur als den Namen eines Buches, sondern als eine Kategorie. Hier ist ein kurzer Paragraph. Ich werde ihn auf Französisch lesen. Ein „französisches Schmuck“, heißt das, habe ich heute gelernt.

„Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur.“ – Perfekte Welten – „Et on pourrait faire comme des romans des utopies des Sévarambes.“ – *Sévarambes* war der Titel einer Art von *Utopia*, etwas wie Thomas More, aber von Denis Veiras veröffentlicht – „Mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne pourrais pas vous expliquer pourquoi, mais vous devez le conclure avec moi, Dieu a choisi ce monde tel qu'il est.“ Gott hat die Welt geschaffen, wie sie jetzt ist, und wenn es nicht die bestmögliche Welt wäre, hätte er etwas anderes geschafft. Das kommt aus Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1710. Das wusste ich nicht, zum ersten Mal wurde hier das Wort „Utopie“ nicht nur als Titel *Utopia* von More benutzt, sondern als eine Kategorie. Das zeigt auch, dass Optimismus und Utopismus eigentlich keine guten Freunde sind, im Gegenteil. Wenn man ein Optimist ist, wie Leibniz war, dann muss

1 Trabant hatte einen Vortrag gehalten mit dem Titel „In die Rappuse gegangen“. „Rappuse“ ist ein von Leibniz benutztes Wort, das soviel bedeutet wie „Zerstörung“, „Niedergang“.

man ein Anti-Utopist sein, dann gibt es keine Möglichkeit, die Welt besser zu machen, als sie ist. Ich bin ein Utopist. Ich bin kein Optimist in diesem Sinn, und ich bin ein Utopist in demselben Sinn als die Aufklärer Condorcet oder Kant auch Utopisten waren. Ich glaube, dass die Welt und auch Europa, auch die Europäische Union, besser sein können, als sie jetzt sind. Das hat etwas mit Sprachen zu tun, und als sehr kurze Einführung zu unserem „Streitgespräch“ möchte ich zwei Zitate benutzen, um einen wichtigen Unterschied zu machen zwischen zwei Auffassungen einer gemeinsamen europäischen Sprache. Das erste Zitat kommt aus einem Büchlein, das in 1933 von dem französischen Schriftsteller Julien Benda veröffentlicht wurde, einem Büchlein mit dem Titel *Discours à la nation européenne*, deutlich von Fichtes Reden an die deutsche Nation inspiriert. Ich zitiere: „Wenn sie sich vereinigen wollen, werden die Europäer eine gemeinsame Sprache festlegen müssen, die ihre nationalen Sprachen so überlagern wird, wie diese einmal die lokale Idiome in den jeweiligen Nationen überlagerten und der sie eine gewisse moralische Priorität einräumen werden“ - „à laquelle ils conféreront une sorte de primauté morale“ - „Was werden sie als supranationale Sprache anzubieten haben? Die Antwort liegt auf der Hand: Französisch. Wie bitte? Diese Sprache, die so ungeeignet dafür ist, die Tiefe des menschlichen Wesens zum Ausdruck zu bringen, diese überaus rationale Sprache? Das ist die Sprache, die Sie zur Sprache Europas machen wollen, die Sprache, die Europa – Ihrer Meinung nach – akzeptieren wird? Ich sage Ihnen, dass Sie Europa, wenn Sie es verwirklichen wollen, dazu bringen müssen, diese Sprache zu akzeptieren, ja sie gerade deshalb zu akzeptieren, weil sie so rational ist. Denn die Aufgabe Europas besteht heute darin, unter seinen Bürgern die höchste Wertschätzung für den rationalen Anteil des Menschen, für den sokratischen Geist, für das französische Genie zu erneuern“ - *le génie français*. Das ist Zitat Nummer eins.

Das zweite Zitat ist aus einer Rede von Bundespräsident Joachim Gauck in 2013, unter dem Titel *Europa: Vertrauen erneuern - Verbindlichkeit stärken*. Ich zitiere: „Es stimmt ja, die junge Generation wächst ohnehin mit Englisch als Lingua franca auf. Ich finde aber, wir sollten die sprachliche Integration nicht einfach dem Lauf der Dinge überlassen. Mehr Europa heißt nämlich nicht nur Mehrsprachigkeit für die Eliten, sondern Mehrsprachigkeit für immer größere Bevölkerungsgruppen, für immer mehr Menschen, schließlich für alle. Ich bin überzeugt, dass in Europa beides nebeneinander leben kann: die Beheimatung in der eigenen Muttersprache und in ihrer Poesie, und ein praktikables Englisch für alle Lebenslagen und Lebensalter. Mit einer gemeinsamen Sprache ließe sich auch mein Wunschbild für das künftige Europa leichter umsetzen: eine europäische Agora, ein gemeinsamer Diskussionsraum für das demokratische Miteinander.“

Das einzige, was ich dazu sagen möchte, ist dass, es zwei Auffassungen gibt. Eine nationale oder – wie Benda sagt – eine supranationale Auffassung, die eine gemeinsame Sprache braucht, um ein einheitliches Volk, im Sinne eines *Ethnos*, zu schaffen. Die Sprache muss die nationalen Sprachen überlagern, um eine gewisse moralische Priorität zu besitzen. Und dann hat man – Gauck – eine pragmatische Auffassung, die eine gemeinsame Sprache braucht, um ein gemeinsames Volk im Sinne eines *Demos* zu schaffen. Nicht *Ethnos* sondern *Demos*. In diesem Fall bleibt die Beheimatung in der Muttersprache, aber eine praktikable gemeinsame Sprache ermöglicht das Funktionieren einer gemeinsamen Agora, eines demokratischen Nebeneinanders. Für mich brauchen wir eine Sprache, aber nur im Sinne von Gauck und nicht im Sinne von Benda. Das kann dann versöhnt werden, das kann dann kombiniert werden mit einer Verteidigung der verschiedenen nationalen Sprachen, aus Gründen, die ich im Buch auch

erkläre. Da können wir später in der Diskussion weiter über diese Gründe sprechen und die Applikationen für Sprachpolitik.

- **LM:** Also, es gibt diese Lingua franca, und es gibt darunter liegend die vielen einzelnen nationalen Sprachen, die sie überwölbt. Schöne Parallelität. Wo ist das Problem? Das hören wir jetzt.

- **Jürgen Trabant:** Dieses Zitat von Gauck, mit dem ich übrigens mein Buch eröffne, interpretiere ich anders, und zwar kritisch. Unser Präsident ist ja ein Pastor. Er geht daher natürlich vom Schrecken des Turmbaus zum Babel aus. Er sagt, wir haben 23 Sprachen, damals, 2013, war Kroatien noch nicht dabei. Also wir haben diese schrecklich vielen Sprachen, und dies ist natürlich ein Horror für einen christlichen Pfarrer, Sprachenvielfalt ist etwas Furchtbare, sagte die Bibel. Also müssen wir zurück zum Paradies. Wir müssen zurück zum Paradies, und dieses Paradies sieht so aus, dass nicht nur die Eliten die Sprache dieses Paradieses lernen, sondern das ganze Volk. Und das ganze Volk wird dann zweisprachig. Und das ist eigentlich auch nicht so schlecht, würde ich sagen. An der Stelle stimme ich Gauck noch zu. Was ich dann kritisch anmerke, ist die Verwendung des Worts „mehrsprachig“ an dieser Stelle. Es gibt eine Propaganda für das Englische, die unter dem Terminus der „Mehrsprachigkeit“ läuft. Es geht aber überhaupt nicht – auch Gauck nicht – um die Mehrsprachigkeit. Es geht wirklich nur um eine Propaganda für das Englische und nicht um eine Mehrsprachigkeit. Denn sonst hätte er ja auch Reklame machen können fürs Italienische oder fürs Spanische oder eine andere Sprache. Diese aber sind ihm völlig gleichgültig. Es geht nur um diese eine bestimmte Sprache Englisch. Und ich denke, dass die Verwendung des Ausdrucks „Mehrsprachigkeit“ für dieses Verhältnis, einfach falsch ist. Es geht um eine Zweisprachigkeit, eine funktionale Zweisprachigkeit, die ich ja auch befürworte, das ist ganz klar, wie du auch. Wunderbar finden wir, dass Europa oder die Welt eine gemeinsame Sprache haben, fürs Kommunizieren. Nur der Terminus Mehrsprachigkeit verdeckt die Gefahren. Auf die komme ich dann im zweiten Teil meines Statements.

Ich möchte noch etwas zum ersten Zitat von Julien Benda sagen. Sie müssen wissen, wer Julien Benda ist. Vielleicht sollte man dazu nochmal ein Wort sagen. Das größte Buch von Julien Benda ist *La Trahison des Clercs* aus der Zwischenkriegszeit des letzten Jahrhunderts (1927). *La Trahison des Clercs* ist ein Buch dieses französischen Intellektuellen gegen den „deutschen Geist“ in Europa. Der deutsche Geist ist der antirepublikanische, antijakobinische Geist vertreten durch Freud, Marx und Nietzsche. Sie sind die Bösen. Die *Clercs* sind die Intellektuellen, die Freud, Marx und Nietzsche auf ihre Fallen geschrieben haben und das gute alte rationale französische Denken verraten. Darin besteht die Gefahr. Das heißt Benda repräsentiert das klassische Frankreich inklusive Jakobinertum. Die Jakobiner treten ein für die einheitliche Republik. Die Jakobiner haben die einheitliche Sprache auf ihre Fahnen geschrieben, wie der Abbé Grégoire, einer dieser jakobinischen Sprachpolitiker während der Revolution. Grégoire sagt: „on peut uniformer le langage d'une grande nation“, „Wir sind eine Republik, wir müssen eine Sprache haben.“ Und diese ist natürlich das Französische. Ich glaube übrigens nicht, dass er „Nation“ ethnisch meint, sondern schon als *Demos*. Das Französische, das er propagiert, ist eine strukturell demokratische, einheitliche Sprache für die unteilbare Republik. Ich glaube, dass diese Vorstellung einer einheitlichen Sprache, jetzt für die Republik Europa, dann für die Republik der Welt, eine Fortschreibung der republikanischen französischen Politik ist. Sie bestand allerdings

nicht nur darin, das Französische in der ganzen Republik zu verbreiten, sondern auch darin, die anderen Sprachen in diesem Land aktiv zu unterdrücken. Die Französische Republik war ja kein einsprachiges Land. Während der Revolution gab es noch viele Sprachen in Frankreich. Die Republik musste ihre eine Sprache durchsetzen. Das hat sie dann auch durch eine Schulpolitik, Kulturpolitik und durch Zentralisierung getan. Die Unterlegenen waren natürlich die anderen Sprachen in Frankreich. Dieses Modell ist es, was Julien Benda hier für Europa vorschwebt, diese jakobinische Vorstellung der sprachlichen Vereinheitlichung der Republik.

Auch wenn Gauck scheinbar milder von „Mehrsprachigkeit“ spricht, so geht es natürlich auch bei ihm, wie bei Julien Benda, um ein großes politisches Gemeinwesen, das eine einheitliche Sprache der Kommunikation braucht. Und dabei stören die anderen Sprachen, die Kommunikationshindernisse sind. Der Bundespräsident denkt – wie übrigens ausdrücklich auch der revolutionäre Abbé Grégoire - eindeutig an Babel. Die Sprachen in ihrer Verschiedenheit sind in diesem Mythos etwas Negatives, Kommunikationshindernisse. Deswegen sind sie dann auch in Frankreich (fast) weggeräumt worden. Aber Sprachen sind eben nicht nur Kommunikationshindernisse.

Ich glaube, das ist der Grunddissens zwischen uns. Wir müssen es ganz deutlich sagen: Philipp ist Sozialwissenschaftler, Sozialphilosoph. Ich bin Sprachwissenschaftler. Ich glaube, da sind dann von vornherein verschiedene Sprachkonzeptionen im Spiel. Philipps Sprachkonzeption ist eine Konzeption, die auf Kommunikation, auf dem gesellschaftlichen Zusammenspiel basiert. Meine Sprachkonzeption – wir sind hier bei Leibniz – basiert nicht primär auf der Kommunikationsfunktion, sondern fasst die Sprachen als Ermöglichung des Denkens, als verschiedene Denksachen, die die Welt verschieden darstellen. Wenn das Bretonische stirbt, wird nicht mehr auf Bretonisch gedacht. Wenn das Baskische untergeht, wird nicht mehr auf Baskisch gedacht. Und ich denke, dass baskisch denken oder bretonisch denken – leibnizsch – etwas Wertvolles ist.

Deswegen haben wir von vornherein verschiedene Schwerpunkte. Ich insistiere auf den Sprachen als Denkensembles, als Denkkunstwerken, komplizierten und reichen Denkmöglichkeiten. Die Tragödie der Sprachen ist, dass sie kommunikative und kognitive Funktionen haben. Ich habe eine reiche Kognition, wenn ich viele Sprachen habe, aber natürlich ist dies ein Kommunikationshindernis, ganz eindeutig. Aber ich denke, wir müssen diese Antinomie aushalten. Wir müssen aushalten, dass wir in vielen Sprachen denken und Kulturen entfalten, einerseits, und dass wir andererseits auch miteinander kommunizieren müssen. Zum letzteren können wir natürlich gut eine Weltsprache gebrauchen.

Vielelleicht darf ich noch mit einem Kompliment schließen, lieber Philippe. Es ist natürlich bewundernswert, dass du hierher kommst und dann auf Deutsch eine solche Rede hältst und uns dann auf Französisch etwas vorliest und präsupponierst, dass wir das alle verstehen. Das finde ich natürlich ganz wunderbar! Sie sehen daran auch, dass Philippe Van Parijs ein Mann der vielen Sprachen ist und offensichtlich auch an bestimmten Sprachen hängt, jenseits des Englischen.

Gut, das soll meine Antwort gewesen sein.

- **P.V.P:** Ich glaube, dass wir über wichtige Punkte einverstanden sind. Das Privileg, das ich der englischen Sprache gebe, hat sie wirklich nur, weil wir dringlich eine gemeinsame Sprache brauchen, um miteinander diskutieren zu können, argumentieren zu können, aber auch

zusammen mobilisieren können, streiten können, weil heute sehr wichtige Entscheidungen, politische Entscheidungen nur auf einer Ebene getroffen werden, die *plurinational* ist, auf einer Ebene, wo es Millionen Leute gibt, die verschiedenen Sprachen sprechen.

Wir brauchen das, um zu mobilisieren. Ich werde nur ein Beispiel als Illustration geben. Unsere Wohlfahrtsstaaten sind auf nationaler Ebene entstanden. Eine erste Idee der Sozialversicherung kann man übrigens auch bei Leibniz finden oder bei Condorcet. Aber die Verwirklichung eines Sozialversicherungssystems – das ist nicht etwas, das so aus dem Kopf eines Philosophen kommt – kommt durch Streit von Leuten zustande, die zusammen kommen. Das war möglich auf einer nationalen Ebene, weil man da auf eine effiziente und billige Weise kommunizieren konnte, so dass man die Leute, die ärmeren Leute in unserer Gesellschaft, zusammen mobilisieren konnte. Jetzt brauchen wir das auf einer höheren Ebene, weil unsere nationalen Wohlfahrtsstaaten – was sie in der Vergangenheit ziemlich gut machten – es nicht mehr machen sie können. Wir brauchen etwas auf der europäischen Ebene. Das ist kein Axiom, aber eine Grundüberzeugung, dass wir das dringlich brauchen. Eine Demokratisierung dieses Werkzeugs, dieser Waffe für alle Leute.

Dann habe ich oft Diskussionen mit Leuten, wie mit vielen Leuten in diesem Raum und auch mit dir, die vor allem interessiert sind an Sprachen. Sprachen sind fantastisch. Wenn ich sehe, wie meine kleine Tochter drei Sprache lernt – Spanisch von ihrem Vater, Englisch von ihrer Mutter und Französisch in der Schule – das ist fantastisch. Wie diese Kinder so gut sprechen... Es gibt diese Faszination für Sprachen und für die Vielfalt von Sprachen. Und dann kommen ich und andere Leute und Gauck mit einem Vorschlag, um zu sagen „eigentlich ist es leichter, wenn wir nur eine Sprache haben.“ Natürlich sagen dann die Leute, die als zentralen Aspekt ihres Lebens das Studium der Sprachen haben: „Oh, oh! Die Vielfalt der Sprachen ist fantastisch, das ist schön, das ist wunderbar. Und bei einer Konvergenz zu einer Lingua franca gibt es diese *kindness-driven agony*, wenn nur Kommunikation wichtig ist. Und dann gibt es eine Tendenz, dass alle kleineren schwächeren Sprachen immer schwächer zu machen.“ Darum glaube ich, dass du Recht hast, wenn du sagst, dass es einen Unterschied gibt zwischen Leuten, die ihr akademisches Leben vor allem Sozialwissenschaft betrieben und über soziale Gerechtigkeit gesprochen haben, und anderen, die fantastisch Sprachen studiert haben. Es gibt verschiedene Reaktionen, aber das macht es nicht unmöglich, um dann über beide Aspekte einverstanden zu sein.

- **L.M.:** Darf ich dann doch mal versuchen, das noch ein bisschen strenger gegeneinander zu setzen? Diese Beobachtung, dass ein sozialphilosophischer Ansatz vielleicht dann doch zu anderen normativen Konsequenzen führt als ein strikt sprach-theoretischer. Der Grund, dass Ihr Buch „Sprachgerechtigkeit“ heißt, hat ja mit diesen sozialphilosophischen Implikationen zu tun. Das heißt der Sozialwissenschaftler fragt – im Blick auf eine Lingua franca – nicht etwa nach dem Zusammenhang mit universalsprachlichen Konzepten bei Leibniz, sondern er fragt nach den Chancen der Teilhabe an sozialen Vor- oder Nachteilen, die mit Sprachbeherrschung oder Sprach-Nichtbeherrschung verbunden sind. Wenn Sie im Titel die Sprachgerechtigkeit setzen, dann deshalb, weil der Verdacht nahe liegt, dass die Privilegierung des Englischen gleichzeitig soziale Privilegierung der *native speaker* des Englischen ist. Das heißt die Lingua franca. Sie machen große empirische Befunde, warum der Vormarsch des Englischen in Europa forschreiten wird, das ist der empirische Befund. Ihr normativer Befund ist, dass Sie sagen, wir müssen diesen Prozess beschleunigen. Und wir können und dürfen nur beschleunigen, wenn es uns gelingt, Gerechtigkeitsprobleme, die sich mit Einführung dieser Lingua franca verbinden, zu lösen. Und

darum geht Ihr Buch. Ihr Buch geht sozusagen um den Abbau nicht von Babel-Hindernissen, sondern Ihr Buch geht um den Abbau von Gerechtigkeitslücken, die in der Übergangsphase mit der Einführung einer Lingua franca als natürlicher Sprache verbunden sind, weil die natürliche Sprache natürlich die Nation, in der sie gewachsen ist, gewissermaßen mit dem Startvorteil versieht. Also es gibt in einem Kapitel bei Ihnen *native speakers* des Englischen als Trittbrettfahrer.

Das heißt Sie müssen in Ihrem Konzept begründen, welche Möglichkeiten es gibt, diese Entwicklung des Englischen zur Lingua franca zunächst Europas zu überwinden. Ihre These ist aber auch in der Welt, und Sie begründen ja, warum der Kandidat Englisch bessere Chancen hat als sogar das Chinesische, bessere Chancen als das von sehr vielen Menschen auf der Welt gesprochene Spanische und sehr viel bessere Chancen als das – im Moment – von tendenziell weniger Leuten gesprochene Russische jenseits der Grenzen. Also das Verhältnis der Muttersprachler zu den Zweitsprachlern, und das spielt ja unter Gerechtigkeitspunkten eine große Rolle und ist eigentlich der Kern in Ihrem Buch. Das heißt wie kommen wir zu einer Lingua franca, die nicht nur in dem Sinn demokratisch ist, dass sie die Sprache des *citoyen* ist, das wäre das jakobinische Argument, sondern die auch im Sinne von John Rawls gerechte Sprache ist.

Daher würde mich jetzt noch einmal interessieren: wie sehen Sie die aktuelle Situation, wie weit sind wir da und was wäre Ihr Vorschlag jetzt, wie soll die EU zum Beispiel sprachpolitisch agieren? Faktisch ist die Zahl der Amtssprachen sehr groß, die Zahl der Dolmetscher sehr hoch in Brüssel. Wie soll die EU auf absehbare Zeit agieren, wenn jetzt dieser Typ von Lingua franca als Sprache, die Teilhabe für alle gewährt, möglich wird. Bis jetzt ist es eine Utopie.

- P.V.P.: Das ist sehr schön ausgedrückt, besser als ich es tun könnte. Die Struktur des Buches ist bestimmt von dem Unterschied zwischen drei Arten von Ungerechtigkeit, die Folgen sind des Privilegs, das einer bestimmten Muttersprache gegeben wird.

Ich werde nur eine der drei Ungerechtigkeiten illustrieren. Ungerechtigkeit Nummer eins ist - hier war ein weiteres Wort, das ich gelernt habe: „Trittbrettfahrer“ - „unfair cooperation“. Ungerechtigkeit Nummer zwei ist die „Verteilungsgerechtigkeit“, ungleiche Chancen, verbunden mit der unterschiedlichen Kompetenz in den Sprachen. Aber die schwierigste Art von Ungerechtigkeit ist das, was ich das Fehlen einer „parity of esteem“ nenne. „Ungleiche Wertschätzung“ wurde das übersetzt. Sie haben Waterloo genannt und es gibt eine Anekdote, die etwas mit Waterloo zu tun hat, mit der ich das Kapitel über diese Ungerechtigkeit anfange. Es geht so:

„Vor einigen Jahren unterhielt sich in Brüssel ein englischer Journalist mit einem amerikanischen Manager, der mit seiner Familie in Waterloo, einem Brüsseler Vorort in der französischsprachigen Wallonie, lebte.“ Jetzt werde ich englisch sprechen, oder amerikanisch. Der Amerikaner sagt das Folgende zu dem Journalisten: „You'll never believe it. I've been living in this house, in this villa, for three years, and the owner of the house is still unable to speak English!“

Ich benutze diese Anekdote zuweilen, um auch den Französisch sprechenden Belgiern zu helfen, besser zu verstehen, was die Gefühle der flämischen Bevölkerung sind, wann die Französischsprechenden sich auf diese Weise verhalten, wenn sie nach Flandern ziehen, um da zu wohnen. Für mich ist das ein schönes Beispiel für eine Art von Kolonialisierungsprozess, für eine kolonisierende Haltung von bestimmten Leuten, die im Widerspruch steht zur Gerechtigkeit als gleicher Wertschätzung. Da gibt es ein Privileg, das nicht ein materielles Privileg ist, sondern ein symbolisches Privileg.

Was kann man tun? Es gibt eine Möglichkeit, die auch von der Europäischen Union benutzt wird, und das ist die formelle Gleichheit der verschiedenen Sprachen. Das sieht man zum Beispiel auf der Wand des europäischen Parlaments in Brüssel die 23 offiziellen Sprachen. Dort steht: „Europäisches Parlament“, „Parlement européen“, „Europees Parlement“ etc. Aber für praktische Sachen, da wird man nicht die 23 Sprachen verwenden. Man sagt „Toilets“, wenn man effizient kommunizieren muss. Mein Argument im Buch ist, dass diese symbolische Gleichheit nur sehr oberflächlich und nicht ernst ist, um die gleiche Wertschätzung zu verwirklichen.

Viel wichtiger ist, was ich im Buch das „Territorialitätsprinzip“ nenne, das heißt das Recht für jede Sprachgemeinschaft, bestimmte zwingende Regeln aufzuerlegen, um ihre Sprache zu verteidigen oder zu schützen. In welcher Form?

Zwei Formen, nämlich erstens: Unterrichtsmedium in den Schulen. Und zweitens: die Sprache der öffentlichen Kommunikation. Die Leute können wählen, in welcher Sprache sie Emails schreiben und so weiter und auf der Straße sprechen. Aber diese zwei Mittel müssen benutzt werden, um jeder Sprache, die diesen Status bekommen will, die Möglichkeit zu geben, die Königin zu sein auf ihrem Territorium. Für mich ist das sehr wichtig gerade in Europa. Wenn es einen großen Unterschied gibt zwischen stärkeren und schwächeren Sprachen und wenn Englisch immer stärker wird in diesem Sinn, dann sind diese Regeln notwendig, um die Dominanz und die Verbreitung des Englischen zu verhindern. Das führt dann zu einer Situation, in der man Sprachvielfalt behalten kann. Und nicht weil Vielfalt – und das ist wahrscheinlich auch ein Unterschied zwischen uns – nicht weil Vielfalt etwas Gutes in sich selbst ist, sondern weil es ein Art von Nebenprodukt der Gerechtigkeit ist, der partiellen Verwirklichung der Gerechtigkeit als gleiche Wertschätzung.

- **L.M.:** Ja, Gerechtigkeit. Moralischer, normativer wird es auch in unseren Diskussionen. Wie ist das bei Ihnen?

- **J.T.:** Das ist der Teil in Philippes Buch, den ich auch am schönsten finde, das Kapitel über die *parity of esteem*. Eine Sprache kann in einem Territorium die Königin sein und sitzt fest auf diesem Territorium mit seinem Schulsystem, und der Staat spricht diese Sprache. Und dieses Festsitzen gibt dem Territorium dann auch die Möglichkeit und die Großmütigkeit, die Universalsprache oder Globalsprache zu lernen. Du sitzt ja fest in deiner Sprache, also macht das kein Problem, mehrsprachig zu werden im Sinne des Bundespräsidenten. Wir lernen dann Englisch und halten aber fest an unserer Sprache. Wenn das so ist, dann finde ich das wunderbar.

Ich würde aber – für die Verteidigung dieser Territorialsprache – noch meine Sachen hinzubringen, also nicht nur das politische Argument, dass die Wertschätzung ihrer Sprache der Gemeinschaft gefällt, sondern ich würde auch noch sagen, dass die Sprache wichtig ist, dass sie kognitiv und kulturell wichtig ist. Das ist ja etwas, das du ganz aussparst. Also an dieser Stelle stimme dem Buch völlig zu.

Ich muss noch etwas zur ersten Ungerechtigkeit sagen, zum *free riding*, zur Trittbrettfahrer-Ungerechtigkeit. Das Problem beim Trittbrettfahren ist ja – und das zeigt Philippe wunderbar – dass wir den Englischunterricht selbst bezahlen, nicht etwa Amerika oder England. Wir, unsere Gesellschaften, geben Milliarden aus für diesen Fremdsprachenunterricht, von dem die Anglophenen dann enorm profitieren, als *free riders*. Philippe berechnet ganz genau, was er kostet. Es kostet, wenn ich mich recht erinnere, 30 Milliarden. Philippe schlägt dann vor, dass die Briten

– mit Berücksichtigung des Britenabschlags - jedes Jahr 5 Milliarden Euro an die Europäische Union für den Fremdsprachenunterricht überweisen, den die nicht-englischsprachigen Länder ihren Völkern erteilen. Das ist ein fairer Vorschlag. Ich glaube allerdings, Herr Cameron würde dem nicht so unbedingt beispringen!

Die zweite Ungerechtigkeit und ihre Lösung ist der problematische Punkt. Die zweite Ungerechtigkeit ist Chancenungleichheit: Du bist *native speaker* des Englischen, dann wirst du Hollywoodregisseur. Oder du schreibst einen Roman auf Englisch. Der wird in 5 Millionen Exemplaren gedruckt, und du wirst reich. Wenn du auf Katalanisch schreibst, hast du Pech gehabt, und auf Baskisch noch mehr. Du hast also enorme ökonomische und professionelle Vorteile, wenn du ein englischer Muttersprachler bist. Aber jetzt kommt dann die von Philippe vorgeschlagene jakobinische Lösung: *more of the same*. Wir müssen genauso gut werden wie die Muttersprachler, wir müssen von morgens bis abends in die *Immersion*, also ins Sprachbad geworfen werden, von morgens bis abends müssen wir englische Filme hören, englisches Fernsehen hören, englischen Schulunterricht haben. Keine Untertitel und keine Synchronisierung. Wir müssen radikal ins Sprachbad tauchen, damit wir genauso gut werden wie die Muttersprachler. Das ist das Scenario, wo dann – wenn wir alle Muttersprachler sind – keiner mehr Vorteile hat, in der Tat, wo dann aber auch keine anderen Sprachen mehr existieren.

- **P.V.P.:** Im Gegenteil. Das sage ich, die *losers* in der Zukunft sind die Leute, die nur englische Muttersprachler sind, weil jede Person in der Welt zumindest zweisprachig sein wird, mit der Ausnahme der *losers of the world*, nämlich der Amerikaner und der Briten.

- **J.T.:** Wenn wir dann alle Quasi-Muttersprachler des Englischen sind, also genauso gut wie die Muttersprachler, ob wir dann wirklich unsere erste alte Sprache bewahren?

- **P.V.P.:** Dafür brauchen wir die Territorialität.

- **J.T.:** Und dafür brauchen wir die Territorialität, ja. Aber dann gibt es eben in seinem Buch die poetischen Seiten, auf denen Philippe Van Parijs doch vom Paradies träumt, von einer Welt mit einer Sprache: Wir sprechen alle eine Sprache, und dann ist Babel überwunden. Das heißt es gibt dann keine anderen Sprachen mehr. Der Traum von Pastor Gauck ist realisiert. Die Bestrafung des Turmbaus ist aufgehoben und wir sollten glücklich sein. Wir sind dann glücklich, weil wir überall auf der Welt mit einer Sprache sprechen und verstanden werden.

Was bleibt übrig von den Sprachen? Als Linguist könnte ich dann schreien! Was bleibt übrig? Der Akzent. Wir haben dann im Englischen noch einen deutschen, französischen oder anderen Akzent, und das ist dann die verklingende Ruine unserer alten Sprachen. Philippe träumt eigentlich doch von der einen Sprache des Gartens Eden und nicht von der territorialen Herrschaft vieler Sprachen.

- **P.V.P.:** Wenn ich das erwähne, sage ich: vielleicht kommt das in der Zukunft, aber das Thema des Buches ist Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt jetzt, und in der jetzigen Welt haben wir nicht diese Situation. Diese Situation, das wäre Irland auf Weltebene, wo es noch einen schönen irischen Akzent gibt, um Englisch zu sprechen. Es war etwas verloren gegangen, ja...

- J.T.: Es gibt auch Frankreich, ein bisschen Bretonisch dahinten noch.

- L.M.: Aber die These bei Ihnen ist doch schon auch - darum auch der Titel *Globalesisch*, „Globalesisch“ ist als Titel eigentlich die zum Sprachspiel gemachte Diagnose - dass das Englische mit Akzent überlebt. Das wäre praktisch eigentlich eine Variante des Globalesischen. Das bringt eben das Problem mit sich nach dem langfristigen Verhältnis zwischen den jeweiligen natürlichen Sprachen, die in ihrem Territorium gewissermaßen ihre Hoheit behalten, und dieser darüber gelegten und sich aber auch mit diesen Energien der jeweiligen Territorialsprachen verbündenden *lingua franca*. Bei Ihnen ist es ja so, dass Sie sagen es muss ja Energien geben, die der Entwicklung dieser *lingua franca* zuarbeiten.

Da nennen Sie zum Beispiel zwei. Das eine ist, es muss starke Motivationen geben, dass man das lernt. Diese sind zum Beispiel gegeben durch höhere Aussichten auf Teilhabe am Arbeitsmarkt in einer globalisierten Weltwirtschaft. Das zweite ist, es muss Chancen geben, diese Sprache lernen zu können, auch unabhängig von Situationen, die definiert sind als sprachlernende Situationen in Schule, Universität, Ausbildung.

Das heißt das, was Sie eben beschrieben haben, Sie kommen mit Deutschen zusammen, die auch Englisch sprechen, und dann setzt sich gewissermaßen in einer Dynamik das Englische als Sprache durch. Also Sie haben in Ihrem Buch sehr viele Beispiele dafür, wie das Englische sich auch dadurch durchsetzt, dass soziale Situationen immer wahrscheinlicher werden, in denen die pragmatische Lösung für alle Beteiligten ist: weichen wir auf Englisch aus, auch dann wenn die aktive Kompetenz aller Gesprächsteilnehmer nicht identisch ist, sondern im Niveau differiert. Das ist eine Erfahrung, die jeder von wissenschaftlichen Tagungen, auch in Deutschland, zunehmend kennt.

Da würde ich sagen, bei Ihnen gibt es doch eine höhere Skepsis gegenüber dem Befund, dass sich das gewissermaßen sauber als Parallel durchhalten lässt, also die Parallel der gleichstarken Entwicklung oder eben Status Quo der jeweiligen natürlichen Sprachen in ihren Territorien, neben der sich, aber ohne dass sich das wechselseitig affiziert, dann die Lingua franca eigentlich als Kommunikationssprache entwickelt, die jetzt ihren humboldtschen *Weltansichts*-Effekten in den jeweiligen Territorien ja nicht in der Parade fahren würde. In Ihrem *Globalesisch*-Buch sagen Sie, die Tendenz ist nicht diese glückliche Parallel, sondern langfristig Monolingua. Sie würden sagen, es gibt in diesen alltäglichen Situationen viele, in denen das faktisch eine monolinguale Situation ist, die Kosten produziert und nicht nur Nutzen.

Bei Ihnen ist die Nutzenseite groß, weil Sie sagen die Gerechtigkeitseffekte sind so groß.

Und bei Ihnen ist aber die Diagnose, die Sprachverlusteffekte sind so groß. Das steht sich schon ein bisschen gegenüber, oder?

- J.T.: Ich wollte nochmal auf die Szene zu sprechen kommen, mit der Philippe angefangen hat. Er hat gesagt, seine Freunde sprechen jetzt und schreiben mit ihm nur noch Englisch. Das ist natürlich so ein Effekt der stärkeren Sprache - und ein sehr deutsches Phänomen, um das nochmal zu sagen. Das ist die *kindness-driven agony* des Deutschen. Die Deutschen kommen sofort der starken Sprache entgegen.

- P.V.P.: Nicht nur Deutschen: meine italienischen Freunde, meine spanischen Freunde...

- J.T.: Auch, ja? Die schwedischen sicher auch, die italienischen vielleicht weniger, oder?, die französischen überhaupt nicht, oder?

- P.V. P.: Nicht mit mir, aber...

- J.T.: Nicht mit dir, ja! Also, gut. Aber ich meine egal, ob das unterschiedlich ist oder nicht, es ist auf jeden Fall so ein Effekt, dass die stärkere Sprache sich eben durchsetzt und die anderen Sprachen geringer werden im Wert. Auch ich kommuniziere mit Philippe wissenschaftlich, und im Bereich Wissenschaft benutze ich dann diese niedrige Sprache gar nicht mehr. Und sie wird immer niedriger, das ist eben meine Befürchtung. Deswegen plädiere ich in der Tat stark für dieses Territorialprinzip. Das finde ich völlig überzeugend, dass das Territorialprinzip stark sein muss und dass wir aus dieser Stärke heraus tatsächlich eine Zweisprachigkeit oder – ich bin für drei Sprachen – eine Dreisprachigkeit halten können.

- L.M.: Ist da auch die Sprache von Julien Benda dabei?

- J.T.: Bei meinem dreien, ja. Aber das kann sich jeder aussuchen. Ich bin ein Freund der *langue adoptive*. Darüber schreibt Philippe auch. Es ist eine europäische Idee gewesen, dass alle Europäer drei Sprachen können: ihre eigene Sprache, das Englische und eine dritte, die sie adoptieren. Ich nenne diese lieber eine *langue fraternelle*. In meinem Fall ist es das Französische, aber es hätte auch das Ungarische sein können oder das Finnisch.

- P.V.P.: Es gibt verschiedene Herausforderungen. Eine ist – wie du es schon gesagt hast, auch in Verhältnis mit Gauck – dass diese Verbreitung der Kompetenzen in Englisch eine Gefahr darstellt für die Mehrsprachigkeit. Ein Beispiel dafür habe ich bei einem Professor für Holländisch an der Universität von Lille in Frankreich gesehen, in der *Flandre française*. Er hatte eine Zahl Studenten und eine Erasmus-Convention, Zusammenarbeit, mit der Universität Leiden. Die Studenten von Lille sind sechs Monate in Leiden gewesen und dann nach Lille zurück gekommen. Da war ihr Holländisch nicht besser als früher, aber das Englische war viel besser geworden. Das war natürlich eine große Enttäuschung, und das zeigt natürlich die MaxiMin-Dynamik und wie schwer es ist, eine dritte oder eine vierte Sprache zu lernen, wenn man keine Gelegenheit mehr hat, sie natürlich zu sprechen, weil die anderen immer mehr Englisch können. Mein Italienisch ist jetzt viel besser als mein Deutsch, und mit Italienern italienisch zu sprechen ändert natürlich das Verhältnis, das man zu Leuten haben kann. Ich bin ein *francophone* in Belgien, aber mit der Zeit kann ich ohne Probleme auch Flämisch sprechen. Das macht das Verhältnis ganz anders.

Ein anderes Problem ist das Problem, das du jetzt erwähnt hast, in der wissenschaftlichen Welt und an der Universität. Es gibt natürlich eine Tendenz zu sagen, was man veröffentlicht, muss gelesen werden können von allen Leuten auf diesem Gebiet in der Welt. Darum muss es auf Englisch geschrieben werden. Dann sagt man, man muss die Leute vorbereiten, um das zu können, wenn sie eine Doktorarbeit schreiben und so weiter. Darum sind dann auch die Masterprogramme immer mehr auf Englisch. Dann sagt man, um unsere Studenten vorzubereiten für die Masterprogramme, ist es doch besser, schon im Bachelor anzufangen und so weiter.

- **L.M.:** Das kann man herunterdeklinieren, bis auf den Kindergarten.

- **P.V.P.:** Man kann es tun. Das Problem ist also nicht die Kombinierung verschiedener Sprachen, sondern dass man es dann auf einer bestimmten Ebene oder in einem Gebiet nur in einer Sprache macht. Das ist auch interessant in der Geschichte, die wir heute exploriert haben. Man muss sich fragen, warum man im 18. Jahrhundert vom Latein zu den nationalen Sprachen übergegangen ist. Das war zuerst – glaube ich – in Frankreich und dann in anderen Ländern der Fall. Es gab zwei Gründe. Ein Grund war die Demokratisierung der Universität: es leichter machen für die Leute, die nicht in lateinischen Schulen waren, um zur Universität zu kommen. Der zweite Grund war die Verbreitung, *dissemination*, der Erkenntnisse, die an der Universität erzeugt werden, in der ganzen Gesellschaft.

Natürlich ist das schwierig. Und das ist viel schwieriger für uns in Deutschland oder in Belgien als in Amerika oder in Großbritannien, um dann sehr leicht die Erkenntnisse der Universität, die in wissenschaftlichen Zeitschriften publiziert werden, in der Gesellschaft zu verbreiten. Das sind permanente, langfristige Probleme.

- **J.T.:** Ich finde in diesem Zusammenhang die Opposition zwischen Nähe und Distanz sehr interessant. Descartes und Galilei haben zuerst Latein, die Sprache der Distanz, dann auch in ihrer jeweiligen Sprache geschrieben, also Französisch und Italienisch. Aber Galilei hat ganz genau gesagt, warum er das macht: *per la mia città*. Er brauchte die Leute aus der Nähe, die Menschen aus seiner Stadt. Er sagte: „Ich denke zunächst nicht an die *oltramontani* – die von jenseits des Berges. Dafür gibt es jemandem, der meine Schriften übersetzt.“ Er hat an Übersetzer gedacht. Die spielen jetzt überhaupt gar keine Rolle mehr bei uns. Galilei hat des weiteren auch gesagt, dass sein Toskanisch für seine Arbeit besser sei als das Lateinische. Mein Vorschlag wäre – gerade für uns Geisteswissenschaftler: Ja, auch wir machen hier unsere Bücher, in unserer Sprache, weil wir die Sprache brauchen, die wir am besten können, und *per la mia città*. Und für die weite Welt, für die *oltre oceano*, die jenseits des Ozeans, sind dann die Übersetzer zuständig. Die Übersetzungsidee schwindet zunehmend. Stattdessen werden wir durch die totale Immersion – nach deinem Vorschlag – englischmuttersprachig. Und ohne englischmuttersprachig zu sein, kannst du eigentlich keine wissenschaftlichen Bücher schreiben.

- **L.M.:** Wir sind an einem Punkt, wo es sich lohnen würde, die hier versammelte Kompetenz von Leibniz-Kennern, die in unserer Tagung über die Universalssprache nachdenken und die Hindernisse, die sich hingegen stellen, in die Diskussion einzubeziehen.

- **Frage:** Danke schön. Ich bin kein Leibniz-Kenner, aber ein Bürger, der dem Präsidenten Gauck auf seine Rede hin einen Brief geschrieben hat. In diesem Brief habe ich geschrieben – ich fasse das jetzt ganz kurz zusammen –, dass er sowohl den Buchstaben wie den Geist der europäischen Verträge verfehlt hat und dass er vielleicht auch bedenken sollte, dass er sein Amt als deutscher Bundespräsident nicht in der richtigen sprachloyalen Weise ausgeübt hat.

Was ist es mit den europäischen Verträgen? Die europäischen Verträge begründen die europäische Union als einen Staatenverband, einen Verband verschiedener Staaten, die alle mit einer – oder vielleicht zwei oder drei im Fall von Belgien – Sprachen verbunden sind. Und die Sprachen der europäischen Verträge sind vollkommen gleichberechtigt, juristisch

jedenfalls. In der Praxis natürlich nicht, weil allein schon die Bevölkerungszahlen sich so groß unterscheiden. Aber jedenfalls der Grundgedanke ist der: Wir haben einen Staatenverband, die Staaten sind an ihre Sprachen gebunden. Die können ohne eine Sprache überhaupt nicht existieren. Und die europäische Union – das muss ich jetzt hinzufügen – hat keine Kompetenz, von sich aus, etwa durch einstimmige Beschlüsse des Rates und des Parlaments, eine vorrangige Gemeinschaftssprache festzulegen. Dies könnte nur durch eine *Änderung der europäischen Verträge geschehen, und dann müssten alle Staaten zustimmen*. Dies zeigt schon, welcher Art diese Union ist und dass es vielleicht doch vermassen ist, die Union sich ein Volk schaffen zu lassen, einen *Demos*, der miteinander kommuniziert in einer Sprache der Union. Das ist die Union nicht, obwohl viele in der Union so etwas in diese Richtung denken. Aber wir erleben das ja heute in der politischen Diskussion, dass genau dieser Anspruch, die Einzelstaaten, die Mitgliedstaaten zu relativieren, erhebliche Widerstände erzeugt. Und ein Projekt oder eine Propaganda dafür, eine Gemeinschaftssprache zu schaffen, muss Misstrauen erregen.

Die Union ist nach den Verträgen auch verpflichtet, die Sprachen ihrer Mitgliedstaaten zu achten – das steht da ausdrücklich drin –, und sie ist weiterhin verpflichtet, die sprachliche Vielfalt Europas zu wahren. Das sind zwei Verpflichtungen im europäischen Unions-Vertrag. Es ist ja wohl selbstverständlich, dass die Mitgliedstaaten eine Pflicht zur Unionstreue haben. Aber dazu gehört natürlich – das habe ich dem Bundespräsidenten auch geschrieben –, die eigene Sprache selbstbewusst zu vertreten. Wie soll die Union ihrer Verpflichtung zur Erhaltung der Vielfalt in 28 Mitgliedstaaten nachkommen, wenn diese selbst von hohen Repräsentanten in ihrem Bemühen um ihre eigene Sprache geschwächt werden?

Ich glaube, es handelt sich nicht nur um ein Thema der Europäischen Union, wenn man deren Geist richtig versteht, sondern das Vordringen oder die Dominanz der englischen Sprache ist ein weltweites Thema. Und dieses weltweite Thema oder Problem, wenn es man so sehen will, wird irgendwie privat oder durch Wirtschaftsmacht oder Kommunikationsmacht gelöst, aber jedenfalls nicht durch Hoheitsmacht, durch *pouvoir gouvernemental*. Und dabei können wir es auch ruhig in Europa belassen. Herr Trabant hat ja schon gesagt, die Übersetzer würden sonst aussterben. Wir haben eine jahrhundertalte Übersetzertradition in Europa. Das ging doch alles. Und diejenigen, die es anging, also die gebildete Klasse, die konnte sich doch verständigen, unter anderem mithilfe von Übersetzungen, über die gemeinsamen Themen der Menschheit und Europas, über die inneren Grenzen hinweg. Also ich glaube, man muss etwas bescheidener werden, wenn man darüber spricht, was jetzt der Europäischen Union gut tut.

- **Frage:** Herr Trabant, Lingua franca, Englisch plus Muttersprache und dann *langue adoptive*, tout à fait d'accord. Was macht man mit denjenigen, die das unverschämte Glück haben wie unsere Freunde die Briten, dass die Muttersprache identisch ist mit der Lingua franca. Drücken wir denen jetzt zwei *langues adoptives* auf, obwohl sie sich schon mit einer schwer tun, wenn sie sagen, jeder versteht Englisch sowie umgekehrt, die Skandinavier zum Beispiel können Englisch und Deutsch, weil sie wissen Finnisch kann eben fast keiner. Und was machen wir mit unseren Freunden aus Frankreich, die sagen „on n'est pas doués pour les langues, Französisch reicht völlig aus“?

- **P.V.P.:** Es war eine sehr gute Frage, eine wichtige Frage für mich. Es gibt zwei Aspekte, mit denen ich ganz einverstanden bin. Ich bin ein *voorstander* (Befürworter) der offiziellen Gleichheit, der formellen Gleichheit, der symbolischen Gleichheit zwischen den verschiedenen Sprachen.

Ich glaube, dass das nie passieren wird und nie passieren soll, dass man einmal sagen wird, dass Englisch jetzt die einzige offizielle Sprache der europäischen Union ist. Man könnte sagen, Englisch ist eigentlich ein Mischmasch aus Französisch und Deutsch, das ist eine kontinentale europäische Sprache, die dann etwas *slightly pronounced* ist, und das ist dann Englisch. Aber es ist eigentlich eine europäische lateinisch-germanische Sprache. Wir könnten sagen, das ist die Sprache von uns allen, mit verschiedenen Akzenten, und es ist nicht wichtig, dass wir das genauso aussprechen wie die alten Damen in Oxford, wenn sie Tee trinken,

Aber ich bin ein *voorstander* der Vorstellung, dass die verschiedenen Sprachen symbolisch denselben Status haben. Und ich glaube auch, dass es auch sehr wichtig ist, dass die verschiedenen offiziellen Sprachen geschützt werden durch das Territorialitätsprinzip. Aber es gibt zwei Dinge, wo wir nicht einverstanden sind. Ich sage immer, wenn Leute – vor allem Juristen – sagen: „das Recht oder die Verträge oder das Grundgesetz sagt“: Ich bin ein Philosoph wie Leibniz, und wir sind oben. Das Recht ist hier, und Ethik und Philosophie sind da. Das ist doch unserer Job. Nicht zu sagen, was das Recht ist, aber wohl, was das Recht sein soll. Es gibt viele schlimme Aspekte in den Verträgen, die wir dringlich ändern müssen. Wir haben jetzt eine Krise, die teilweise mit der Tatsache zu tun hat, dass die Europäische Union nicht die Macht hat, bestimmte Sachen zu tun. Das ist eins.

Und zwei: Sie sagen – und das ist richtig – dass die Übersetzer und die Dolmetscher eine wichtige Rolle spielen. Ich habe die größte Bewunderung für Übersetzer, auch für die Übersetzer, die dieses Buch fantastisch übersetzt haben. Aber sie kosten viel Geld, und was bedeutet das? Und das ist wichtig. Dass es die Reichen sind und die Leute, die viel Macht haben, die diese Möglichkeit nutzen können. Wenn die Gewerkschaften oder wenn ärmere Vereinigungen auf europäischem Niveau und auf Weltniveau funktionieren sollen, dann ist das für diese Leute viel zu teuer, diese fantastischen Übersetzer zu benutzen.

Darum brauchen wir – so wie das auch auf nationaler Ebene notwendig war – eine Weise, um effizient und auch billig miteinander kommunizieren zu können. Es kostet viel Geld, das zu lernen. Aber wenn es auf intelligente Weise gemacht wird, kann das sehr schnell gehen. Wir haben alle an internationalen Treffen teilgenommen, die nur mit Dolmetschern möglich waren. Das Verhältnis zwischen den Leuten, das spontan ist, wenn man nach zwei Minuten lacht, dieses Verhältnis von Solidarität, von *connivence* zwischen den Leuten, das kann man nicht mit Dolmetschern herstellen. Und für die Demokratisierung von Europa ist die Möglichkeit, leicht und billig miteinander kommunizieren zu können, viel wichtiger als institutionelle Änderungen.

-J.T.: Das schließt gut an als Bemerkung auf die vorangegangene Frage nach den zu lernenden Sprachen. Ein großes Problem ist, dass die Anglophenen keine Sprachen mehr lernen. An den englischen Schulen ist der Fremdsprachenunterricht weitgehend abgeschafft, außer an den Privatschulen, für die Reichen also. Das ist natürlich eine Katastrophe - eine Bildungskatastrophe. Wer nie eine fremde Sprache gelernt hat, ist kein wirklich gebildeter Mensch, er kann noch so viele andere Sachen wissen. Die gesamte Anglo-Welt ist in diesem Sinne ungebildet, und das müssen wir Ihnen auch immer wieder sagen. Sie wissen es übrigens selbst. Es gab einen scharfen Protest der *Royal Society* gegen die Abschaffung des Fremdsprachenunterrichts in England. Sie haben ganz Recht: die Anglophenen brauchen tatsächlich nur eine Sprache, zum Kommunizieren, für die Bildung aber brauchten sie doch noch eine mehr.

- **Frage:** Das Territorialprinzip wäre die Lösung, ist auch mit den Verträgen vereinbar, denke ich. Aber Herr Trabant hat gezeigt, dass das Utopie ist. Ihre eigene Anekdote, Herr Van Parijs, hat gezeigt, dass das Territorialprinzip selbst von Freunden nicht eingehalten wird, die Sie auf Englisch ansprechen, obwohl sie wissen, dass Sie Deutsch sprechen, und die also die Königin im eigenen Territorium nicht beachten.

Längst haben unsere Eliten das Territorium verlassen. Das ist doch in der Wissenschaft zu beobachten, in der Wirtschaft auch, in der Kultur auch, das Territorium existiert de facto nicht. Was wäre die Lösung? Herr Trabant sagt, seine Lösung wäre die Dreisprachigkeit. Natürlich ließe sich das machen, inklusive vielleicht auch rezeptiven Sprachverständnisses.

Dann kommt eine europäische Lösung vielleicht doch in Betracht, auf der Agora-Ebene nämlich, ganz bewusst auf der Agora-Ebene, die Gauck – zu Recht finde ich – angesprochen hat. Nicht das Prinzip der Einsprachigkeit sondern das Prinzip der Dreisprachigkeit inklusive rezeptiver Sprachenkenntnisse, so dass ich jemanden, der in Frankreich ist und sich auf Französisch äußert, verstehe und auf Deutsch antworten kann, und jemand anderes meinetwegen dann gerne auch mal auf Englisch. Und dies ließe sich im Rahmen der Verträge sowie der sogenannten Bologna-Reform vereinbaren. Kulturpolitisch zwischen allen Mitgliedstaaten der EU. Verankern wir das Prinzip des Dreisprachenlernens in den Schulen, inklusive des rezeptiven Lernens von Sprachen, so dass automatisch eine immer ausreichend große Öffentlichkeit - rezeptiv verstanden oder aktiv gesprochen – entsteht, die eine europäische Agora ermöglicht, ohne auf dem – denke ich – realitätsfernen Territorialprinzips zu bestehen.

- **Frage:** Ich bin auch einigermaßen fatalistisch, was die Dominanz des Englischen angeht weltweit. Aber ich habe Esperanto gelernt und kann eigentlich nur sagen: das ist auch eine Sache, die man sich genau anschauen muss. Es kommt Ihren Gedanken entgegen, aber es ist nicht Englisch. Englisch ist eine Sprache, die als Sprache selbst nicht besonders gut geeignet ist für die internationale Kommunikation. Das Problem der Gerechtigkeit ist in jedem Fall vorhanden. Diese Sache Esperanto muss sich man anschauen. Ich habe das kennengelernt, ich habe es gelernt, und ich muss sagen, ich bin ausgesprochen beeindruckt davon. Das ist eine Sprache, die voll funktioniert und die alles hat, was es dazu braucht, einschließlich einer internationalen Kultur. Danke.

- **P.V.P.:** Territorialitätsprinzip. Ich glaube – und auch im Zusammenhang mit der Tatsache, dass unsere Elite das Land verlassen hat – das ist eigentlich die große Herausforderung vor allem für Deutsch, aber mehr für die Länder mit kleineren Sprachen. Es gibt systematisch die Tatsache, dass Englisch als Lingua franca funktioniert, dass man es lernen muss, auch in der wissenschaftlichen Welt. Das bedeutet, dass es viel leichter und attraktiver für jemanden in Finnland oder in Indien ist, nach Amerika zu gehen oder nach Australien als nach Deutschland oder nach Portugal, unabhängig von anderen Faktoren. Ein Aspekt davon ist, es einen *brain drain* aus der Welt in die OECD gibt. Ungefähr 9 Millionen Leute aus dem Rest der Welt mit *brains* – das bedeutet mit einer Schulung an der Universität – sind in der OECD. Aber von diesen 9 Millionen Leuten in der OECD gibt es 11 Millionen in den englischsprechenden Ländern. Was bedeutet das? 11 Millionen dieser 9 Millionen. Das bedeutet, dass das ganze *net gain* der OECD aus dem Rest der Welt in die englischsprachigen Ländern geht, und dann, dass es noch 2 Millionen Leute gibt, die aus Deutschland, Frankreich, Italien und so weiter in Amerika, in

Kanada, in England sind. Das ist natürlich ein Problem für das Sprachterritorialitätsprinzip. Je strenger, je härter das Territorialprinzip ist, desto unattraktiver ist das Land für Leute aus Finnland, Indien, China und so weiter.

Esperanto. Ich hatte im ersten *draft* meines Buches einen langen Abschnitt über Esperanto. Meine Editoren haben aber gesagt, braucht man wirklich etwas über Esperanto? Gibt es noch Leute, die daran glauben? Ich fand es wichtig, und dann habe ich als Kompromiss einen langen Appendix über Esperanto angehängt. Ich glaube, dass Esperanto eine fantastische Idee ist, die schöne Folgen hat, nämlich die, eine weltweite Gemeinschaft von sehr sympathischen Leuten zu bilden. Aber es wäre katastrophal für Esperanto, wenn es die Sprache der Bürokraten in Brüssel oder in New York werden würde. Ich glaube, es hat keine Zukunft als Lingua franca, weil die zwei wichtigen Argumente für Esperanto, nämlich Neutralität und Einfachheit, übertrieben werden.

Sezione 2. Poetiche del plurilinguismo

Babelare: un'interpretazione delle invenzioni lessicali di Amelia Rosselli

MADDALENA VAGLIO TANET¹

Sommario: 1. Una poetessa trilingue; 2. “Cos’ha il mio cuore che batte sì soavemente”; 3. Parole inventate; 4. Vaghezza e plurivocità; 5. Un universo cangiante e dissidente. Conclusione

Abstract: In the first part of this paper I briefly present the life and work of multilingual poet Amelia Rosselli (1930-1996). I then focus on – often multilingual – lexical fusions and distortions in Rosselli’s texts, questioning Pasolini’s interpretation based on the notion of Freudian slip. After a detailed analysis of a poem and a range of textual examples, and with the aid of hermeneutical tools borrowed from the philosophy of language, I claim that Rosselli’s poetry aims on the one hand at mirroring reality, and on the other at making textual experience potentially infinite, thus engaging the reader in a never-ending interpretation.

Keywords : *Amelia Rosselli, plurilingualism, Wittgenstein, neologism.*

1. Una poetessa trilingue

Amelia Rosselli è, in un certo senso, un’autrice senza lingua madre. Poeta tra i più importanti del Novecento, è stata considerata a lungo una *outsider* nella tradizione letteraria italiana, a partire dal primo profilo critico tracciato da Pasolini nel 1963 in accompagnamento all’uscita di *Ventiquattro poesie* sulla rivista “Il menabò”². Secondo Pasolini (che a quell’altezza considerava, da marxista, il realismo come l’unica opzione veramente rivoluzionaria in letteratura) le poesie di Rosselli sono il frutto della sua esperienza cosmopolita e affondano le radici in una cultura letteraria europea tipicamente liberale e irrazionale che, pure deformando la lingua e proponendosi come avanguardia, esclude in realtà ogni possibilità di riforma o rivoluzione.

Il segno più evidente dell’eccezione rosselliana rispetto alla tradizione nazionale è il plurilinguismo di una poetessa che parla e scrive in tre lingue: italiano, inglese e francese. Rosselli non si limita a concepire e pubblicare in lingue diverse ma, come vedremo, le mescola nelle stesse raccolte e nei medesimi testi. Inoltre la sua formazione extra-italiana fa sì che nelle sue opere le lezioni di Dante e Rimbaud, Campana e i surrealisti, John Donne e Montale, Lautréamont e Sylvia Plath, Jacopone da Todi e Gerard Manley Hopkins, rivestano un’importanza simile. Ciò nonostante,

1 Dottore di ricerca, Institute for Comparative Literature and Society, Columbia University

2 P. P. Pasolini, *Notizia su Amelia Rosselli*, “Il menabò di letteratura”, 6, 17 settembre 1963, ora in F. Fusco, *Amelia Rosselli*, Palumbo, Palermo 2007. Le poesie pubblicate confluiranno in *Variazioni belliche*.

per Rosselli, il cosmopolitismo non è né una conquista né una scelta. Si tratta, al contrario, di una conseguenza dolorosa della persecuzione politica che le ha ammazzato il padre e prostrato la madre. Il suo plurilinguismo poetico contiene dunque un nocciolo drammatico e violento, di esiliata. Così il “babelare commosso” che compare nella prima poesia di *Variazioni belliche* combina il belato della pecora, il balbettio dell’infante che impara a parlare e il peccato di Babele, il grande mito della diversità linguistica come punizione divina. In un’intervista molto citata la poetessa ribatte a Pasolini con queste parole: “È cosmopolita chi ha scelto di esserlo. Noi non eravamo dei cosmopoliti, eravamo dei rifugiati”.³

Nata a Parigi nel 1930, Amelia Rosselli muore a Roma nel 1996, suicida. Al momento della sua nascita il padre Carlo Rosselli, intellettuale antifascista e fondatore del movimento “Giustizia e Libertà”, e la madre Marion Cave, inglese e attivista laburista, si trovano a Parigi, in esilio. Nel 1937 Carlo viene assassinato con il fratello Nello da sicari *cagoulard* agli ordini di Mussolini e Ciano e diventa immediatamente un martire politico e un futuro padre ideale dell’Italia post-fascista. Le due vedove Rosselli, colpite dal lutto e in seguito minacciate dalla guerra nazista, insieme ai figli e alla nonna Amelia Pincherle, ebrea, si rifugiano in Svizzera, quindi in Inghilterra e infine negli Stati Uniti, dove la famiglia vivrà fino alla fine del conflitto grazie al supporto della Mazzini Society. Nel 1946 i Rosselli fanno ritorno in Europa. Poiché gli studi americani di Amelia non sono riconosciuti in Italia, lei e la madre si stabiliscono in Inghilterra, dove la ragazza ha modo di terminare la scuola e studiare musica, composizione e musicologia. Nei primi anni ‘50 tuttavia Amelia sceglie di trasferirsi a Roma e, con l’aiuto di Adriano Olivetti, comincia a lavorare come traduttrice. Roma resta da allora in poi la sua città, con poche eccezioni (periodi di cura in diverse cliniche – durante la sua vita le furono diagnosticate depressione, schizofrenia paranoide e il morbo di Parkinson –, un progetto di trasferimento in Inghilterra presto accantonato, viaggi).

Le prime prove letterarie di Rosselli sono trilingui e riflettono le sue vaste letture: *My Clothes to the Wind*⁴ (in prosa, 1952), *Cantilena* (poesie, 1953), *Sanatorio 1954* (dieci pezzi in prosa, in francese malgrado il titolo), *Prime prose italiane* (1954) poi confluite nel *Diario ottuso* (1968), *Adolescence* (esercizi poetici, a partire dal 1954), il testo bilingue italiano-francese *Le Chinois à Rome* (1955), *October Elizabethans* (poesie in stile elisabettiano, in inglese, 1956) e il *Diario in Tre Lingue 1955-1956*, un quadernetto di appunti d’ispirazione surrealista, radicalmente sperimentale, composto sotto il segno della contaminazione, dello scivolamento da una lingua all’altra, dell’auto-traduzione. Il poemetto *La Libellula* (1958) è la prima opera composta interamente in italiano. Le magnifiche raccolte *Variazioni belliche* (1964), *Serie ospedaliera* (1969) e *Documento* (1976) impongono definitivamente Rosselli nel panorama poetico italiano. In particolare le *Variazioni belliche* sono scritte in una lingua duttile, metamorfica, attraversata da echi del francese e dall’inglese. Tra il 1953 e il 1966 Rosselli lavora anche a una vasta raccolta di poesie inglesi, *Sleep*, in cui l’italiano s’intromette volentieri dando vita a una lingua iperletteraria, che imita Shakespeare e John Donne, e nel contempo personale, quasi inventata. Nel 1981, dopo lunghi anni di silenzio, esce il poema *Impromptu*, in italiano, l’ultima opera licenziata dalla poetessa.

Nelle pagine che seguono proporò un’interpretazione delle innovazioni lessicali rosselliane, plurilingui e di altra origine. Rosselli è stata considerata da diversi critici una scrittrice oscura

3 Intervista citata da Francesca Caputo, *Cercare la parola che esprima gli altri*, in A. Rosselli, *Una scrittura plurale. Saggi e interventi critici*, Interlinea, Novara 2004, p. 9.

4 Tutte le opere di Amelia Rosselli sono citate dall’edizione critica *L’opera poetica*, a c. di S. Giovannuzzi, Meridiani Mondadori, Milano 2012, d’ora in avanti OP. Userò inoltre le seguenti abbreviazioni: VB: *Variazioni belliche*, SO: *Serie ospedaliera*, L: *La libellula*, D: *Documento*, I: *Impromptu*, ASP: *Appunti Sparsi e Persi*, SM: *Spazi metrici*. L’abbreviazione sarà seguita direttamente dal numero di pagina nell’edizione critica, es. VB 7.

ai limiti dell'indecifrabile, addirittura una medium attraverso cui “passa” un linguaggio compromesso con la follia e la nevrosi, mirabilmente quanto irrimediabilmente deformato dall'incontro con un materiale psichico ed esistenziale doloroso.⁵ Fu Pasolini, di nuovo, a inaugurare questa linea interpretativa parlando di lapsus e di una poesia che metterebbe in scena l'agitarsi dell'inconscio.⁶

Dal canto mio, proverò a dimostrare, grazie ai concetti di vaghezza e ambiguità tratti dalla filosofia del linguaggio (Wittgenstein in particolare), come i neologismi e le deformazioni rivestano una precisa e consapevole funzione poetica. A mio modo di vedere le poesie di Rosselli sono concepite come veri e propri dispositivi polisemici, capaci di supportare un intreccio di significati simultanei (composti da immagini, frammenti di storie, lampi descrittivi, lacerti di dialogo, meditazioni ellittiche e concentrate, ragionamenti intermittenti) che per funzionare pienamente devono essere attualizzati e svilupparsi nella lettura, e dunque nell'interpretazione. Da un lato la polisemia risponde al tentativo di ridurre la complessità, intensità e eterogeneità dell'esperienza nel testo, e rendere così anche l'esperienza del testo potenzialmente inesauribile. Dall'altro, lo straniamento ottenuto attraverso quelle che Rosselli chiamava “fusioni” lessicali serve a rendere visibile il linguaggio, a mostrare come esso significa, la sua inventività e mobilità, ma anche i suoi limiti. Allo stesso modo, gli analfabetismi, la mescolanza di registri, la stratificazione storica e sociale delle parole e dei costrutti, rendono manifesta la non-neutralità del linguaggio e il suo continuo compromettersi con l'ingiustizia e la violenza, situando le poesie nella Storia e in una dimensione etica e politica.

2. “Cos’ha il mio cuore che batte sì soavemente”

Sarà utile cominciare l'analisi con un esempio. Quella che segue è probabilmente la poesia di Amelia Rosselli in cui la lingua è maggiormente manipolata e dobbiamo quindi tenerla a mente come limite massimo di inventività verbale. Proviene dalla sezione *Poesie* di *Variazioni belliche* ed è scritta in versi liberi:

5 Ad esempio P. V. MENGALDO, *Poeti italiani del Novecento*, Meridiani Mondadori, Milano 1978, pp. 993-97, oppure A. BALDACCI, *Amelia danza Kafka*, in “Trasparenze”, 17-19, 2003 (numero monografico dedicato a Amelia Rosselli, a c. di E. Tandello e G. Devoto), pp. 119-130.

6 Secondo la prospettiva freudiana, sono lapsus quegli errori provocati dall'emersione di un contenuto psichico inconscio che perturba la comunicazione. Pasolini mette in relazione le deformazioni linguistiche rosselliane con gli atti mancati e dunque con l'insurrezione, velleitaria, di un represo psichico-ideologico contro il linguaggio ordinario, inteso come lingua d'ordine e strumento della normatività borghese. L'approccio di Pasolini ha lasciato la sua impronta su quasi tutta la riflessione critica successiva ed è stata più volte commentato dalla stessa Rosselli, che si preoccupò soprattutto di affermare la piena consapevolezza delle sue scelte stilistiche, compromessa o perlomeno resa ambigua dalla nozione stessa di *lapsus*. A Pasolini tuttavia non importa stabilire se l'origine del lapsus sia consapevole o inconsapevole, tanto che da un certo momento in avanti parla esplicitamente di “finti lapsus” e aggiunge: “Voglio dire che certamente la Rosselli sa di fare esperimenti linguistici scoperti, in un laboratorio pubblico” (Notizia, p. 223). Altrimenti detto, secondo Pasolini questo uso poetico del linguaggio corrisponde a una sorta di estetica dell'inconscio ed esige di essere interpretato attraverso categorie psicanalitiche. La lingua, dice infatti Pasolini, è come agita da qualcosa – un contenuto psichico, un'esperienza – di incomunicabile razionalmente, ma che erompe attraverso le parole trattate alla pari di un materiale grezzo. A mio parere Pasolini usa la nozione di lapsus “con distacco”, non adottando veramente la prospettiva di una critica psicanalitica (sono i testi di Rosselli, secondo lui, a presupporla). Al contrario, Pasolini obietta alla psicanalisi di essere una dottrina inguaribilmente conservatrice e ideologicamente miope che, pur prendendo atto della crisi della borghesia, si propone di curarla senza sopprimere la divisione in classi, dunque senza sradicare le cause sociali e politiche dell'infelicità – limitandosi, in qualche modo, a esprimelerla.

Cos'ha il mio cuore che batte sì soavemente
 ed egli fa disperato, ei
 più duri sondaggi? tu Quelle
 scolanze che vi imprissi pr'ia ch'eo
 si turmintussi sì
 fieramente, tutti gli sono dispariti! O sei muiei
 conigli correnti peri nervu ei per
 brimosi canali dei la mia linfa (o vita!)
 non stoppano, allora sì, c'io, my
 iavvicyno allae mortae! In tutta schiellezze mia anima
 tu ponigli rimedio, t'imbraccio, tu, -
 trova queia Parola Soave, tu ritorna
 alla compresa favella che fa sì che l'amore resta.⁷

Le effrazioni sembrano orientate a echeggiare una fantastica lingua delle origini, che ricorda la lingua di Jacopone, delle laude, e forse ancor prima, dei più antichi documenti in volgare, come il Placito Capuano del decimo secolo e il Ritmo Bellunese dell'undicesimo. Rosselli coglie con finezza quello che a orecchie contemporanee suona come un particolare connubio di letterarietà e dialettalità ed è tipico della prima poesia in volgare. Ci sono latinismi, meridionalismi, provenzialismi. Dopo l'attacco decisamente stilnovistico il testo sembra trasformarsi in un frammento lacunoso, come se alcune lettere fossero cadute o fossero state trascritte male, e oscilla tra l'iperletterario, la parodia, il mistilinguismo ("stoppano" dall'inglese) e l'imitazione di una lingua, tipica del *grammelot* teatrale basato sull'evocatività fonica, le onomatopee e l'andamento melodico.

Il "soavemente" iniziale entra subito in contrasto con la disperazione del cuore: come può un cuore che batte soavemente essere al contempo "disperato" e procedere per difficolosi tentativi ("duri sondaggi")? La disperazione è chiaramente mal d'amore, perciò forse soave. Il cuore, personificato secondo un uso poetico assai codificato, si tormenta ("turmintussi" sta per *tormentasse* e mima un dialetto meridionale) e dimentica gli insegnamenti ("scolanze", forse anche memore di *mescolanze* e ulteriormente complicato dall'oscillazione del genere nel successivo "dispariti", quest'ultimo fedele all'etimo latino *disparere* e probabilmente influenzato dall'inglese *disappear*) che il tu/anima aveva impartito ("imprissi" per *imprimesti*). "Fieramente" ha un sapore dantesco (compare a più riprese nella *Commedia*⁸) ed equivale a *crudelmente, aspramente*.

7 VB 18.

8 Mi limito a citare il Farinata di *Inf.* X, 46-48: "poi disse: «Fieramente furo avversi / a me e a miei primi e a mia parte, / sì che per due fiate li dispersi»" e il tremendo attacco di *Inf.* XXXIII, 1-3, dove è narrata la storia di Ugolino: "La bocca sollevò dal fiero pasto / quel peccator, forbendola a' capelli / del capo ch'elli avea di retro guasto". Le ipotesi di reminiscenze dantesche sono giustificate anche dalla presenza di Dante nella biblioteca rosselliana conservata a Viterbo (Fondo Amelia Rosselli, Università della Tuscia, Biblioteca della Facoltà di Lingue) e dalle dichiarazioni dell'autrice, ad es.: "Ho divorato tutto Dante e il Trecento fiorentino appena possibile", in *Paesaggio con figure*, conversazione radiofonica condotta da Gabriella Caramore, con Amelia Rosselli, Emmanuela Tandello, Alfonso Berardinelli, Arnaldo Colasanti e Andrea Zanzotto, andata in onda il 25 ottobre 1992, trascritta in *È vostra la vita che ho perso. Conversazioni e interviste (1963-1995)*, a cura di S. De March e M. Venturini, Le Lettere, Firenze 2010, p. 277. Ma ancora prima, come ricorda in diverse interviste, era stata la nonna Amelia a farle leggere Dante per tener vivo l'italiano ai tempi dell'emigrazione in America.

Congiunzioni, articoli, pronomi e aggettivi possessivi tendono a fondersi, mimando il tumulto interiore del soggetto e spingendo lo stesso lettore a procedere in fretta (ad es. “sei muiei” per *se i miei*; “ei per” al posto di *e per i*, con anticipazione dell’articolo). Fanno la loro comparsa dei metaforici conigli, bestie rapide e paurose, “correnti” (con uso insolito del participio presente che potrebbe ricalcare il ben più comune progressivo inglese in *-ing*, del tipo *running*) per i nervi e per il sangue, cioè per i “brimosi” canali/cunicoli (*bramosi* innanzitutto, ma ci torneremo a breve) in cui l’energia vitale scorre accelerata. “My” è stato considerato inglese¹⁰, ma è soprattutto storpiatura ortografica di *mi* pronomine riflessivo, probabilmente, questo sì, suscitato dall’inglese “stoppano” che lo precede nel verso, e ridondante nel successivo “iavvicyno”. “Schiellezze”, con irregolare desinenza plurale, sembra provenire da *schiettezza* e forse *scelleratezza* che però pare meno giustificato e rende ulteriormente ambigua l’intera frase (potremmo eventualmente intendere così: alla scelleratezza l’anima deve porre rimedio). L’io “imbraccia” l’anima come un’arma, invece di *abbracciarla* (che è comunque evocato). La “Parola Soave” riprende, con un moto circolare tipicamente rosselliano, il “soavemente” del primo verso e inaugura l’acquietarsi del ritmo e della lingua, ora di nuovo stilnovistici. Credo che non sia improprio sentire l’eco, nel “resta” finale, dell’inglese *to rest* (*riposare*), tra l’altro rafforzato dall’uso medievale del verbo *restare* (si pensi ancora a Dante e al canto della rovina amorosa, *Inf.* V, 31: “la bufera infernal, che mai non resta”): l’amore rimane e nel contempo si placa, si acqueta dopo il travaglio che aveva addirittura rischiato di portare il soggetto “allae mortae” (con desinenza maccheronica). Il verso conclusivo, inoltre, sancisce la natura metapoetica del testo, poiché l’anima e insieme ad essa la lingua tornano davvero a una “compresa favella”, capace di parlar d’amore nel modo che sarà sviluppato da Petrarca e passerà poi a modulare tutta la lirica europea.

Lo Stilnovo si presentava infatti come meditazione filosofica sull’essenza dell’amore e sui suoi effetti psicologici, fisiologici e morali, cantata in versi piani, ritmicamente dolci e dal lessico raffinato in opposizione all’artificiosità e alle forme contorte di Guittone e dei poeti siciliani. Il componimento di Rosselli rappresenta invece, con ironia, l’avventura del verbo poetico che è risucchiato dai tormenti d’amore e costretto a un’espressione involuta ed esclamativa (le tre esclamazioni del testo occupano quasi 8 versi su 13). Se il poeta stilnovista trascriveva fedelmente ciò che Amore gli ispirava (secondo la celebre descrizione di Pg. XXIV, 52-54: “I’ mi son un, che quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / Ch’e’ ditta dentro vo significando”), l’Amore che detta il testo rosselliano deve versare in uno stato di confusione e subbuglio, tanto che i propositi e l’ammaestramento del cuore (le “scolanze”) e dunque del linguaggio poetico non

9 La forma ricorre nei testi di Rosselli, si pensi per esempio al primo verso della prima poesia di VB: “Roberto, chiama la mamma, *trastullantesi* [in inglese: amusing herself, dawdling] nel canapè”. Nella stessa poesia anche “strappanti” (v. 4). Il coniglio ha un posto privilegiato nel bestiario della poetessa e porta con sé echi letterari, dalla coniglia di Saba al Bianconiglio di Carroll.

10 Ad esempio da Jennifer Scappettone, curatrice e traduttrice dell’antologia *Locomotrix: Selected Poetry and Prose of Amelia Rosselli*, Chicago University Press, Chicago 2012, p. 23. Il lavoro di Scappettone, che si è cimentata con la difficilissima impresa di rendere Rosselli in inglese, è fine e ammirabile, e ha il grande merito di offrire un’ampia scelta di testi al pubblico anglofono. Tuttavia le sue traduzioni tendono a avvicinare la poesia di Rosselli alle avanguardie storiche. Nonostante l’influsso di queste sulla poetessa sia innegabile, ritengo che la poesia rosselliana abbia radici più profonde in poeti come Rimbaud e Campana, o addirittura precedenti come Leopardi, Manley Hopkins e Shakespeare (cfr. almeno D. LA PENNA, *Tracce di un dialogo poetico. Amelia Rosselli e Arthur Rimbaud*, “Trasparenze” 9, 2001, pp. 23-33; S. GIOVANNUZZI, *Amelia Rosselli e la funzione Campana*, “Trasparenze” 2003, pp. 133-154; E. TANDELLO, *Alle fonti del lapsus: pun portmanteau, wordscape. Appunti sull’inglese letterario di Amelia Rosselli*, “Trasparenze” 2003, pp. 173-192).

riescono ad arginare il dramma passionale.

Non ne risentono solo le parole, l'accordo tra nomi e aggettivi e l'ortografia, ma anche la punteggiatura e la sintassi. La punteggiatura è talvolta usata a scopo ritmico (un ritmo libero, sincopato, emotivo) e non grammaticale, come al v. 2 dove la virgola divide il complemento oggetto dal verbo, o al v. 9 dove separa soggetto e verbo, e di nuovo ai vv. 11-12, dove addirittura un trattino si aggiunge alla virgola e all'enjambement nel separare il soggetto dal verbo. La sintassi è particolarmente intricata in un punto, ai vv. 3-6, dove il "tu", che parrebbe soggetto e non è ancora specificato, ma si rivelerà quasi certamente essere l'anima, è separato dal verbo "v'imprissi" (*v'imprimesti*, allude a *impartire*: *v'impartisti*) – per la precisione è anticipato rispetto al suo posto naturale nella relativa incassata. Ce lo conferma la maiuscola di "Quelle" che, di contro alla minuscola di "tu", dovrebbe stare al primo posto nella frase dopo il punto interrogativo. Non solo: la sintassi è complicata da un'ulteriore dislocazione, questa volta a destra. Una parafrasi di servizio, che ricomponga l'ordine sintattico, suonerebbe così: tutti quegli insegnamenti, che tu (anima) avevi impartito prima che esso (il cuore) si tormentasse così aspramente, sono dimenticati¹¹.

Ci sono poesie le cui densità e oscurità esigono di rimanere tali, di essere colte come puro lamento o come pure costruzioni grafico-sonore, ma non è il caso della poesia di Amelia Rosselli che, come già anticipato, è concepita per ingaggiare il lettore nell'interpretazione e si realizza fino in fondo nel momento in cui innesca l'interrogarsi sui molti significati supportati dal testo. Il fatto che i significati siano spesso contrastanti, che si rendano vicendevolmente plurivoci e che quindi l'interpretazione non possa *restare*, non equivale a un rigetto o a una resistenza¹². Al contrario, l'interpretazione non smette mai di essere necessaria e, coinvolgendo il lettore in una continua ricontestualizzazione delle sue ipotesi su parole, nessi e associazioni, mira a un'esperienza potenzialmente infinita della poesia.

3. Parole inventate

Concentriamoci ora, come ci eravamo proposti, sul lessico. Nella poesia abbiamo incontrato termini desueti o (finto) arcaizzanti di registro alto, come "solanze", "sondaggi"¹³ e "favella";

¹¹ Jennifer Scappettone invece interpreta il "tu" come un *tutte* troncato. A parte questo dettaglio, che a mio parere è travisato, la sua traduzione in inglese della poesia è pregevole. Cfr. *Locomotrix*, cit., pp. 23-25.

¹² Alcuni critici propendono invece per un'oscurità più radicalmente indissipabile del verso rosselliano, come il già citato Alessandro Baldacci oppure, in un articolo del 1993 ricchissimo di idee e spunti interpretativi, Lucia Re: "Questa indecidibilità [del senso] è alla fine ciò che costituisce la follia della e nella letteratura; secondo Shoshana Felman: «La follia, in ultima istanza, è una resistenza attiva all'interpretazione». Ma i testi della Rosselli resistono attivamente all'interpretazione non solo perché, come l'oscurità irrazionale, non ci lasciano raggiungere una sintesi tematica. In quanto artifici radicali essi dischiudono e chiudono in modo intermittente la possibilità di una tale sintesi», in *Variazioni su Amelia Rosselli*, "il verri", 3, 1993, p. 144. Due decenni dopo Cesare Catà scrive qualcosa di simile: "il verbo poetico di Amelia Rosselli, per essenza – cosa che Pasolini notò puntualmente –, appare refrattario a qualsiasi chiarificazione" (*Il lapsus della critica novecentesca. Il caso letterario: "Amelia Rosselli", "Italianistica"*, XXXVIII, 1, 2009, p. 149). Il resto dell'articolo di Catà problematizza questo assunto e arriva a considerare la poesia di Rosselli come uno strenuo tentativo di farsi capire, che però si trova a fare i conti con l'inadeguatezza del linguaggio (e la non-tenuta del soggetto) rispetto al contenuto della comunicazione. Questo contenuto eccedente e psichicamente insopportabile provoca le deformazioni e torsioni della lingua rosselliana, "tragicamente liquefatta" (p. 160).

¹³ In particolare i vocaboli con desinenza *-anza* e *-aggio* sono (pseudo) provenzalismi e francesismi, la cui straripante presenza, anche in rima, caratterizza la poesia dei siculo-toscani, specialmente Guittone ma anche il

l'inglesismo “stoppano”; deformazioni tra l'arcaico e il dialettale/analfabeta, come “imprissi” e “turmintussi”; e parole più difficili da interpretare, come “brimosi” e “schiellezze”. È proprio il tipo di parole che Pasolini chiama lapsus. Nel caso di “brimosi” è la stessa Rosselli a indirizzarci e lo fa attraverso un cruciale paratesto, il *Glossarietto esplicativo* di alcuni dei passaggi più impervi di *Variazioni belliche*, che inviò proprio a Pasolini nel 1962. Rosselli commenta prima la poesia in generale, poi si sofferma sul termine che c’interessa:

(l’intera poesia s’inventa forme miste (fuse) pseudoarcaiche (specie di lingua inventata da studenti di filologia). L’ultima riga torna però alla *compresa favella che fa sì che l’amore resta*. Direi che nelle righe precedenti siano riassunti stilismi “novi”, provenzialismi, latinismi amorosi, con per es. anche le “u” meridionali o sarde) *brimosi* (allude a brina; bruma; brama).¹⁴

La poetessa sottolinea l’aspetto di *divertissement* stilistico del suo testo e, riguardo al lessico, usa parole interessanti: le sue, scrive, sono “forme miste (fuse)” e queste fusioni, come “brimosi”, “alludono” a una serie di altre parole, dal significante simile. Tra esse “brama”, che elenca per ultima, è in realtà l’elemento preponderante, sia per il contesto in cui si trova (si parla di linfa, di vita, e in generale di passione amorosa), che per la sua presenza nella poesia immediatamente successiva, VB 19 e in altre della raccolta¹⁵. Inoltre in inglese esiste il verbo *to brim*, traboccare, spesso usato in espressioni figurate come *to brim with ideas* oppure *to brim with excitement*¹⁶. Questo significato si adatta perfettamente ai toni e ai temi della poesia, dove l’immagine dei “brimosi canali”, traboccanti di linfa vitale e di paura (i conigli), raffigura con inaspettata concretezza l’aumento della pressione sanguigna e l’accelerazione del cuore che accompagnano la smania e le sofferenze amorose.

In un fondamentale articolo del 2003, Manuela Manera ha passato in rassegna le “devianze intralinguistiche” nei testi italiani di Rosselli.¹⁷ La prospettiva analitica adottata da Manera, che però in quella sede non tira le fila dell’indagine e si limita quasi soltanto a un elenco ragionato di casi, segue la traccia del *Glossarietto* e mi sembra la base giusta da cui partire per allargare lo spettro degli esempi. Seguendo il suo metodo, ho tratto da diverse raccolte e opere (*Variazioni belliche*, *Serie ospedaliera*, *Documento*, *La Libellula*, *Sleep*, *Appunti sparsi e persi* e *Impromptu*) un campione di innovazione lessicale. Ho cercato di rispettare, in proporzione, la quantità di esempi che si

Dante pre-stilnovista e tutte quelle opere che si pongono in diretto rapporto con testi francesi, come il *Fiore attribuito a Dante*, rifacimento del *Roman de la rose*.

14 Cito dalla redazione più recente dei due glossarietti inviati a Pasolini nel ‘62 (uno per *Poesie* e l’altro per *Variazioni*). Questa redazione risale agli anni ‘90 ed è conservata in due copie, un dattiloscritto e una fotocopia, presso il Fondo Rosselli presso il Centro di ricerca sulla tradizione manoscritta di autori moderni e contemporanei dell’Università di Pavia; si può leggere in OP 1273-76. D’ora in poi *Glossarietto esplicativo* = GE.

15 È composta da appena due versi: “e se la luna intensa si ripiglia le sue corna / e se il mare è musco e se il sole è brama, cade”.

16 Il sostantivo *brim* significa *orlo*.

17 M. MANERA, *Devianze intralinguistiche nella poesia italiana di Amelia Rosselli*, “Trasparenze” 2003, pp. 227-252. Si veda anche l’articolo di D. LA PENNA, *Aspetti stilistici e linguistici della poesia italiana di Amelia Rosselli*, “Stilistica e metrica italiana”, 2, 2002, pp. 235-72, che raccoglie da tutte le opere principali una casistica molto ampia di innovazioni linguistiche. La Penna pone giustamente in evidenza la disparità di registro delle innovazioni rosselliane, che tendono ora a un registro letterario e alto, ora a un registro parlato/popolare/“analfabeta”. Sempre di La Penna, con speciale attenzione ai procedimenti plurilingui, *La mente interlinguistica. Strategie dell’interferenza nell’opera trilingue di Amelia Rosselli*, in *Eteroglossia e plurilinguismo letterario*, t. II: *Plurilinguismo e letteratura*, Atti del XXVIII Convegno interuniversitario di Bressanone, 6-9 luglio 2000, a cura di V. Orioles e F. Brugnolo, Il Calamo, Roma 2002.

trovano nelle singole raccolte, e di fornire un minimo di contesto versale. Un'analisi completa dovrebbe di volta in volta coinvolgere le intere poesie e almeno quelle circostanti, ma ho privilegiato la collezione di un certo numero di casi significativi. Mi sono concentrata sui singoli lemmi e non sulle irregolarità sintagmatiche, che pure sono a volte presenti nei passaggi citati:

VB 7, vv. 7-8: posponi la tua convinta orazione per / un babelare commosso

Belare + Babele, con influenza dell'inglese *to babble* (e di *balbettare*), a sua volta onomatopeico rispetto alla ripetizione della sillaba *ba* da parte dei bambini piccoli. Assai significativamente, questa è la prima innovazione di VB – nella sua prima parte: *Poesie* (1959).

VB 7, vv. 19-20: Rompi- / collo accavalco i tuoi ponti

Accalcarsi/ accalcato + accavallare + scaralcare; è in relazione fonica con altre parole della poesia, ad es. *accaldata*.

VB 10, vv. 5-6: Sorride l'estate in un dolce frugore di molli / verdi foglie

Onomatopea + *frugare* + *fragore*, ricorda anche *fruscio* e *turgore* e forse *frutta* / *fruit*, attraverso l'associazione con *estate* e *dolce*, aggettivo usato propriamente per il gusto e poi per estensione, per suoni, stati d'animo, etc. *Frugore* pensare inoltre a due dei più celebri esempi in inglese di parolamacedonia: *frabjous* (*fair* + *fabulous* + *joyous*) e *frumious* (*fuming* + *furious*), contenuti in “Jabberwocky”, poemetto *nonsense* sull'uccisione di una strana bestia, il Jabberwock, composto da Lewis Carroll e pubblicato in *Through the Looking Glass* (1871).

VB 35, vv. 12-14: tu non sistemi le valanghe i gridi e / le piccole sgragnatiture in quell'unico / sicuro scialle

Digrignare + sgranare/ sgranatura + grana + ragno/ ragnatela + impuntura. Invenzione “aspra e chioccia”. In GE Rosselli la chiosa così: “onomatopea e fusione di *sgraffature*, *sgranare*; allude anche a *sgrammaticato*, *sgranocchiare*, *sgraziato*, *gragnolare* (*cader la gragnuola* = popol. per *grandine*)”.

VB 41, vv. 3-4: se nella notte sorgeva il dubbio dello / etmisfero cangiante e sproporzionato

È il primo neologismo di *Variazioni* (1960-1961). Secondo GE: “da *emisfero* e *atmosfera*”. Segue una parentesi dal significato incerto: “(riducendo spazio a livello umano)”. Importante l'ulteriore commento: “Secondo me una fusione troppo astratta e dubbia. In una seconda edizione avrei forse preferito eliminare questa «fusione-associativa», ma si ripete anche qua e là in altre poesie”.

VB 46, v. 17: La congenitale tendenza al bene si risvegliava

Calco dall'inglese *congenital*, ma anche *congenito* + *genitale*. In GE Rosselli aggiunge: “fusione dei tre in senso grottesco-allusivo”. Forse anche: *congeniale*.

VB 72, vv. 15-16: una corsa alla forca che imperterviava contro / ogni generosità

Imperversava + impervio + imperterrita (GE), cui possiamo aggiungere *perverso, protervo, sriava*. Nella stessa poesia compaiono il latinismo *pulchritudine* (due occorrenze), il desueto *danaro*, il solecismo *contagoccie*. Compare inoltre, oltre alla forma usuale *emisferi*, il neologismo *etmisfere*, che riprende la fusione già citata (*etmisfero*) e la volge al femminile, enfatizzando etimologicamente *sfera* (termine tra l'altro “chiamato” dal contesto: “Studiava piani e etmisfere / senza controllo”, vv. 4-5). Infine la “petrosità” di *imperterviava*, la presenza insistente del verbo *gridare* (quattro occorrenze), lo *scialle* e l'*inferno*, mettono questa poesia in strettissima relazione con VB 35, dove avevamo trovato *sgragnatiture*.

VB 174, v. 1: per misavventura credesti di vendere me

Dal francese *mésaventure* e dall'inglese *misadventure*; Rosselli usa la parola *misavventure* anche in un'intervista¹⁸, quindi potremmo supporre che si tratti di una vera e propria svista, favorita dal fatto che due delle tre lingue parlate dalla poetessa sono solidali ed è l'italiano a “fare eccezione”.

L 196, vv. 32-33: la luce è un premio di Dio, ed egli preferì vendersela / che vedersela sporcata dalle tue oblivionate mani

Invenzione denominale, da *oblivion* (inglese) e forse *oblivione* (dantesco, cfr. Pg. XXXIII, 98: “e se dal fummo foco s'argomento, / cotesta oblivion chiaro conchiude / colpa ne la tua voglia altrove attenta”), con influsso di *obliare* (sempre dantesco) e del più comune francese *oublier*. Il verbo latino è *obliviscor*, il sostantivo *oblivio*. La scelta potrebbe quindi anche essere consapevolmente latineggiante.

L 199, vv. 28: *sonnellante* / addio

Sonnolento + sonnellino (quasi ci fosse un verbo *sonnellare*) + *sonante*, che risuona come uno *stornello*); l'interferenza tra campi semanticci del sonno e del suono è confortata dalla presenza, nella lassa immediatamente precedente di: *ingegno assopito, distenditi solo, amare ozie; il pesce canta, melodia, ritmicamente, fischiare, riso da pipistrello, farneficare senza angelli*.

SO 222, 3-4: io scalinavo ancora / per le giostre colorate con astuzia

Formazione denominale, da *scalino* (come *scala>scalavo*).

SO 224, v. 6: [il sesso violento] per la pace e per l'anima purulava

Formazione deaggettivale dal forte sapore espressionista, su modello del verbo francese *puruler*.

SO 256, v.12: “Esse [le parole] mi macilentalo”

18 *Paesaggio con figure*, in DE MARCH/VENTURINI cit., p. 269.

Formazione deaggettivale da *macilento* (in inglese *macilent* è raro).

D 323, vv. 1-3: Innesto nel vivere / la tua colpa (un / pedinaggio)

Pedinare + pedina + pedaggio. La desinenza francesizzante può anche essere intesa come finto arcaismo (come i provenzalismi frequenti nella lirica dei Siculo-Toscani, ben nota alla poetessa).

D 485, vv. 4-6: faticare per poi ricordare / di non essere più sorella ai vostri mostri / se non in un infinito pietriscolo d'alvare

Pietra + pulviscolo + pietrisco; alveo + alveare?

S 902, vv. 10-14: Bring your heavy load of dry herbs bring / in your pain and keep it frozen to your own / essence, it might shind itself into / white light, if you but / dig into it.

Shind è un calco dall'italiano *scindere*. In inglese esiste il sostantivo *shindy*, che però significa *baccano* e non si adatta al contesto. Poiché si parla di luce, a un lettore inglese *shind* farà piuttosto venire in mente il comune *to shine = brillare*.

ASP 735, vv. 5-6: In me mistero d'esplosione / io luna esploitata

Fusione plurilingue di *esplosa*, derivato dal precedente esplosione, con l'inglese *exploited* e il francese *exploité* (in entrambi i casi con significato di *utilizzata, sfruttata, abusata*). Tutte e tre le lingue rosselliane sono coinvolte.

I 673, vv. 1-5: Il borghese non sono io / che tralappio d'un giorno all' / altro coprendomi d'un sudore / tutto concimato, deciso, coinciso / da me, non altri

Tralascio + accolappio + trappola + cappio. Jennifer Scappettone suggerisce la possibile influenza di una traduzione omofona dell'inglese *trollop* (donna promiscua, da *trull*= prostituta). Sembraerebbe ad ogni modo una creazione ossimorica, e lo conferma una conversazione tra Ulderico Pesce e Simonetta Scandivasci: "quando le chiesi il significato di *tralappio*, mi disse che si trattava di un verbo che aveva inventato per spiegare l'atteggiamento borghese europeo, sempre volto a tralasciare e, nel contempo, a prendere". I versi sono complicati poi dalla negazione iniziale, poiché l'io nega di essere *il borghese*, ma poi agisce come quest'ultimo (se teniamo conto della spiegazione di Pesce). Viene perlomeno il dubbio di essere di fronte a una negazione che afferma, una confessione mascherata. Ad ogni modo, l'attacco (ambivalente) in cui l'io si dichiara non-borghese suona come una risposta a distanza alla lettura che Pasolini diede del suo stile, anche in ragione dell'invocazione nella seconda lassa (I 675): "E tu frassine / oh lungo fratello d'una volta / chiamato Pierpaolo".¹⁹

È ora possibile rintracciare alcune linee privilegiate di alterazione lessicale: 1. l'interferenza

19 Cfr. SCAPPETTONE 2012, p. 307 e *Amelia Rosselli*, conversazione con Ulderico Pesce a c. di S. Scandivasci, "Nuovi Argomenti" 74, aprile-giugno 2016, p.117.

plurilingue, 2. la creazione di parole-macedonia favorita da associazioni foniche e decisamente influenzata dalle opere di Lewis Carroll e James Joyce²⁰, 3. le formazioni deaggettivali e denominali che vanno ad arricchire l'equipaggiamento di verbi a disposizione del poeta. Quest'ultimo tipo di alterazione ha una forte valenza espressionista e il suo modello fondamentale mi pare ancora una volta Dante. Inoltre, seppur non esplicitamente plurilingue, potrebbe rivelare un trattamento dell'italiano modulato sulle proprietà dell'inglese: i frequenti neologismi derivativi dimostrano una “disinvoltura” da lingua semi-isolante, non pienamente flessiva come l'italiano, e la grande disponibilità dell'inglese in questo senso può essere servita come impostazione di base nel lavorare sulla lingua e creare parole nuove.

Le chiose appena delineate non pretendono tuttavia di essere esaustive, dal momento che si tratta di spiegazioni puntuali: riguardano la parola e solo di sbieco il resto dei versi in cui compare che, come si è visto in “Cos’ha il mio cuore che batte sì soavemente”, arricchiscono la sua forza allusiva e ne sono a loro a volta investiti. A questo proposito le riserve della poetessa riguardo a una delle sue invenzioni, “etmisfero”, sono rivelatrici: Rosselli la considera “troppo astratta e dubbia”, ma il problema a mio parere è che la fusione è qui più che altro un assemblaggio di due termini e ha scarsa forza evocativa, non risuona nella mente e non coinvolge il resto della poesia. Ci aiuta a comprendere, però, cosa viceversa ci sia di suggestivo e di potentemente espressivo in quelle più riuscite.

4. Vaghezza e plurivocità

È il momento di riflettere ulteriormente proprio sulle fusioni. La formazione di queste strane creature verbali avviene, in linea di massima, così: diverse parole o parti di parole sono compresse in una sola, che prima non esisteva e che ha a sua volta la capacità di evocare parole diverse – le sue componenti, ma non solo; si presentano alla mente del lettore anche altre parole, eventualmente ma non necessariamente quelle individuate dall'autrice nel *Glossarietto*. Stefano Agosti, che ha scritto su Amelia Rosselli un saggio importante, direbbe che questo tipo di vocaboli sono il frutto di associazione e suscitano associazioni.²¹ Ad ogni modo, mi pare indubbiamente che le fusioni di Rosselli *significhino*. Solo che, essendo parole inventate, non possono avere un significato stabile e un posto pronto e codificato nel sistema della lingua, tanto più che si trovano spesso al confine tra lingue diverse. La loro peculiarità è la polisemia, anzi la creazione di una molteplicità di senso priva di opzioni nettamente delineate, che si sviluppa sia sul versante del significante (per “brimosi” ad esempio: *brama*, *brina*, *bruma*, *brivido*, *brimming...*) che sul versante del significato (nulla ci vieta di pensare a *desiderio*, *struggimento* etc., o a *gelo*, a *straripare* e a *nebbia*).

L'impossibilità di una traduzione e, ancor più, l'apertura di un'ipotetica parafrasi pongono

20 Cfr. il già citato, persuasivo articolo di E. TANDELLO, *Alle fonti del lapsus: pun portmanteau, wordscape. Appunti sull'inglese letterario di Amelia Rosselli*, “Trasparenze”, 2003.

21 S. AGOSTI, *La competenza associativa di Amelia Rosselli*, in Id., *Poesia italiana contemporanea. Saggi e interventi*, Bompiani, Milano 1995. Il saggio, uscito presto, quando Rosselli era ancora in vita, rimane imprescindibile. Secondo Agosti la poesia rosselliana si segnala per la priorità o egemonia della competenza associativa (paradigmatica, metaforica, *in absentia*) sulla competenza sintagmatica (metonimica, contestuale, *in praesentia*), e i *lapsus* (Agosti adotta il termine scelto da Pasolini) sono manifestazioni del processo associativo nello spazio di una singola unità lessicale.

le fusioni di Amelia Rosselli al confine tra parola vera e propria, gesto e immagine.²² C'è un contenuto espressivo, seppur vago e altamente dipendente dal contesto del verso, e c'è un involucro morfologico, fonetico e sintattico che *fa sembrare l'agglomerato verbale una parola italiana* (o inglese, o francese, a seconda della lingua principale del testo). Manca però un referente preciso. Inoltre, se è pur vero che l'associazione interessa anche il significato e quindi i sinonimi dei termini evocati, è sempre il significante il punto di partenza. D'altra parte anche nel linguaggio comune i neologismi si formano per derivazione e composizione di parole esistenti e le voci straniere sono adattate in calchi. Quando poi la parola nuova fa parte di una poesia, deve conformarsi anche ai criteri ritmici e sonori propri di quello specifico agglomerato verbale. Nel caso della poesia rosselliana, soprattutto in *La libellula* e nella seconda sezione di *Variazioni belliche*, ma ancora in misura minore nelle altre sue opere, c'è in più la fondamentale questione metrico-musicale che non ho qui lo spazio per approfondire. L'idea di una compressione della materia linguistica, che moltiplica le relazioni fono-semantiche tra gli elementi, è strettamente connessa proprio al metro, coinvolge le intere poesie e le raccolte e trova nelle invenzioni lessicali la sua realizzazione entro i confini nella singola parola.²³

Tuttavia la comprensione delle fusioni di Rosselli e della sua concezione del linguaggio poetico resta incompleta se al principio della *compressione* non affianchiamo i principi della *vaghezza* o *indeterminatezza* e dell'*ambiguità* o, meglio, *plurivocità*. Nella filosofia del linguaggio generalmente la vaghezza si distingue dall'ambiguità per la sua apertura, che non contempla due o più sensi alternativi ma riguarda l'estensione stessa del significato di una parola. Ambigua è una parola come "riso", che può indicare l'attività del ridere oppure il cereale²⁴, o ancora una frase come: "Una vecchia legge la regola", le cui parti possono rivestire diversi ruoli grammaticali ("vecchia" può fungere da aggettivo o da soggetto, "legge" può essere predicato o sostantivo, "la" articolo o pronome, etc). Vagli sono invece un concetto, una parola o una proposizione dal significato indeterminato o non ancora abbastanza determinato. La vaghezza, in particolare, è una proprietà fondamentale del linguaggio; a rigore è da ritenere vaga anche una frase come "John è alto", poiché il concetto è relativo (una persona considerata alta tra i Pigmei o nel X secolo non sarà alta tra i Masai o al giorno d'oggi) e non esiste una linea di demarcazione precisa, assoluta e condivisa che separi alto e basso.

Secondo il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* il significato (*Bedeutung*) delle parole è plastico, "filamentoso"²⁵ e suscettibile di espandersi in direzioni inaspettate: "Il significato: una fisionomia"²⁶. Per comprendere il significato di una parola occorre comprenderne l'atmosfera

22 Questa e altre riflessioni, da qui alla fine del paragrafo e in particolare sui concetti di vaghezza e ambiguità, hanno beneficiato di molte conversazioni con Tullio Viola, a cui sono debitrice.

23 Rosselli ne parla nel breve saggio *Spazi metrici*: "[...] lo spazio non era infinito, bensì prestabilito, come se comprimesse l'idea o l'esperienza o il ricordo, trasformando le mie sillabe ed i miei timbri (questi sparsi per il poema, a mo' di rime non ritmiche) in associazioni dense e sottili" (SM 188). Cfr. ancora AGOSTI 1995. Secondo Rosselli la funzione poetica di liberazione della soggettività svolta dal verso libero è del tutto esaurita. Basandosi sui suoi studi musicali d'avanguardia (che coinvolgono la *Neue Musik* e l'etnomusicologia, l'acustica e la fisica del suono), Rosselli elabora quindi una forma metrica originale che chiama di volta in volta forma-cubo, quadrato a profondità timbrica, spazio metrico, spazio metrico.

24 Ci gioca ad esempio il titolo del celebre film di Giuseppe De Santis, *Riso amaro* (1949), storia ambientata in una risaia, che finisce in tragedia.

25 Cfr. Tullio DE MAURO, *Prefazione* a J. AMATI MEHLER, S. ARGENTIERI, J. CANESTRI, *La Babele dell'inconscio. Lingua madre e lingue straniere nella dimensione psicanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. XXXVI.

26 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1967, I, 568.

(*Atmosphäre, Dunstkreis*²⁷), cioè l'insieme dinamico delle sue connessioni, dei suoi possibili contesti (lo sfondo su cui una fisionomia si staglia) e delle sue associazioni. Tant'è che sull'esperanto, lingua artificiale, Wittgenstein scrive: “Esperanto. Il senso di ribrezzo, quando pronunciamo una *parola inventata* con derivazioni inventate. La parola è fredda, non ha associazioni e gioca però al «linguaggio»”²⁸. Le fusioni di Amelia Rosselli invece, proprio perché contengono/evocano diverse parole *vere* e si trovano dentro versi composti in una o più lingue naturali, possiedono un alone associativo, per così dire, amplificato, e coinvolgono “vistosamente” il lettore nell'esperienza di senso della poesia. Possiamo considerarle degli epicentri di associazioni senza un significato determinato, più associazione che significato. Allo stesso tempo, poiché si tratta di parole che non esistono, o che non esistevano prima di quell'occorrenza, la lingua ne risulta straniata: ciò che succede, in buona parte inconsapevolmente, nel nostro uso ordinario del linguaggio, come la presenza nel significato di ogni parola delle associazioni e dei contesti possibili che essa porta con sé (“rosso”, ad esempio, ci farà pensare al sangue, alla guerra, all'amore, magari al comunismo, ai papaveri, a “rosso di sera bel tempo si spera”, etc., più tutta una serie di associazioni private), viene mostrato, reso evidente, ma sotto una luce diversa. La deviazione finisce così per illuminare il funzionamento del linguaggio e l'irriducibile e tumultuoso potenziale immaginativo di ogni sua componente.

Sempre in virtù della loro natura di innovazioni, deformazioni o neologismi che dir si voglia, il senso vago di parole come “brimosi” partecipa di quello delle parole evocate. Se in questo caso è inesatto parlare di ambiguità, possiamo però parlare di *plurivocità* e di una particolare forma di polisemia, una raggiera di possibilità semantiche che si irradia un centro vuoto. Nella sua prefazione al saggio *La Babele dell'inconscio. Lingua madre e lingue straniere nella dimensione psicanalitica*, Tullio de Mauro indica l'indeterminatezza del significato e l'onniformatività delle lingue (l'illimitatezza dei contenuti in esse assumibili) come le due caratteristiche necessarie a intenderne l'evoluzione diacronica e la pluralità (il plurilinguismo), bilanciate, pena il fallimento della comunicazione, dalla grammatica (deissi, modi, tempi, sintassi...), dall'espressività (gesti, toni...) e dalla possibilità di ricorrere al metalinguaggio. Afferma: “il germe di possibili vie differenti dello sviluppo d'una lingua sta in ogni parola, in ogni uso innovativo che se ne faccia e sempre se ne può fare e se ne fa”²⁹. È insomma l'aspetto opaco, inesatto e mai esaustivamente esplorato della lingua a rendere possibili creatività ed evoluzione.

5. Un universo cangiante e dissidente. Conclusione

Le invenzioni rosselliane tendono talvolta all'espressionismo e alla torsione drammatica, e alludono allora all'assenza di una parola già pronta per dire un'esperienza abnorme, talvolta al *divertissement*, allo sberleffo, alla performance dissacrante della tradizione volta a mostrarne la revocabilità. Ma, ancora prima e potremmo dire alla base, la poesia di Amelia Rosselli si contraddistingue per il desiderio di “mostrare il linguaggio”: l'innovazione lessicale rivela come le nostre parole significano e mutano. Allo stesso modo, la sintassi diventa evidente proprio quando s'inceppa o gira a vuoto; la mescolanza di registri, il plurilinguismo e la stratificazione storica impediscono alla lingua la neutralità; i solecismi

27 Wittgenstein ci riflette sopra nelle proposizioni 117, 165, 173, 213, 594, 596, 607 e 609. In *Ricerche filosofiche*, cit.

28 L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, 100.

29 T. DE MAURO, *Prefazione a La Babele dell'inconscio*, cit., p. XXXVII.

e i dialettalismi (la lingua “analfabeta”) ne denunciano, per contrasto, il possibile uso soprattutto e omologante³⁰; e laddove la comprensione vacilla, siamo costretti a interrogarci su come il linguaggio comunica. È una questione di poetica, certamente, ma anche un fatto etico, anzi politico³¹, perché la significazione è una pratica sociale, determinata da norme, abitudini e convenzioni. Rosselli mette dunque in scena il dramma della lingua e ci dimostra come la sua conquista, intessuta di “fantastiche imprese”³² ma anche di fatiche e fallimenti, e di soprusi con cui siamo irrimediabilmente compromessi, non possa mai veramente cessare.

Non solo. La lingua di Rosselli rispecchia la sua concezione del mondo, o se non l’altro l’esperienza del mondo che ci è dato fare. C’è una poesia di *Variazioni belliche* che, in questo senso, sembra quasi un manifesto e vale la pena citare per intero:

i rapporti più armoniosi e i rapporti più dissonanti, tu povero
che corri armoniosamente tu intelligente che corri con
la dissidenza, voglia io unirvi
in un universo sì cangiante sì terribilmente dissidente
che solo la Gloria di Dio noi crediamo porti gloria
sa riunire. E se veracemente con tutta la fiaccola di dio oh ordine
che cadde consumato, si rinnovò e non fu per sempre e fu solo
una balugine, io perdo! io non resto! riposato sulle erbe
tranquille dei né paradisi né terra né inferno né normale
convivenza con te ho cercato l’immenso e la totale
disarmonia perfetta, ma basse corde risuonano anche se tu non
le premi anche se tu non sistemi le valanghe i gridi e
le piccole sgragnatiture in quell’unico
sicuro scialle.³³

La poesia si fonda sull’idea che micro e macro, piccolo e grande, lingua e realtà, in qualche modo si corrispondano. L’universo è caotico, ora insieme di rapporti armoniosi, ora regno della dissonanza e della disarmonia, e il linguaggio (sintassi, lessico, figure retoriche, interpunzione, tessitura fonica³⁴) ne rispecchia la natura. Ci sono formazioni ossimoriche come “disarmonia perfetta”, si sentono grida, rovinano di valanghe, compare un’invenzione lessicale petrosa, “sgragnatiture”, che avevamo già chiosato. Così come la trama dello scialle, smagliata o comunque resa imperfetta dalle “sgragnatiture”, anche la sintassi si aggroviglia fino all’opacità. A cosa si riferisce il “si rinnovò” del v. 7? Alla “Gloria di Dio”? All’universo stesso? E che cosa segue il

30 Si tratta di più propriamente di dialettalismi inventati, pseudo-dialettalismi, e in questo senso vanno accostati alle fusioni e alle formazioni plurilingui, che a loro volta vengono paragonati dalla poetessa a un dialetto, una lingua subalterna e trasgressiva opposta a quella istituzionale, che è il *medium* da un lato dell’ingiustizia sociale e dall’altro delle convenzioni logore della tradizione letteraria. Scrive Rosselli: “io non avendo origini dialettali, una regione italiana di appartenenza, in qualche modo mi soddisfavo da me con queste invenzioni linguistiche”.

31 Cfr. N. MOE, *At the Margins of Dominion: The Poetry of Amelia Rosselli*, “Italica”, Vol. 69, No. 2, Summer 1992.

32 SM 189 (“La realtà è così pesante che la mano si stanca e nessuna forma la può contenere. La memoria corre allora alle più fantastiche imprese: spazi, versi, rime, tempi”).

33 VB 35.

34 La poesia è peraltro ricca di elementi che appartengono al lessico o al campo semantico della musica: dissonanza, armonia e disarmonia, basse corde e risuonare.

“se” dell’ipotetica? Le due esclamative (“io perdo! io non resto!”) sono connesse al rinnovarsi verace o al fatto che il rinnovamento, o l’ordine, “non fu per sempre”? Il tu, d’altra parte, riposa sulle erbe di qualche luogo (?) che non è “paradisi né terra né inferno né normale / convenienza” e sembra dunque non esistere, o piuttosto il discorso si svolge dimentico delle sue premesse, in maniera non lineare, e finisce altrove, come un fiotto deviato da un’ansa improvvisa. Anche la presenza di Dio è ambivalente. L’io si propone di unire i contrari, ma poco dopo è rivelato che solo la “Gloria di Dio” è in grado di farlo. Tuttavia la pacificazione non avviene: l’ordine che sembrerebbe imposto da Dio presto “cadde consumato” e la fiaccola di Dio si rivela “solo una balugine”.

Le invenzioni lessicali che abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti mimano e esprimono, nello spazio della singola parola, proprio la natura di questo universo fluido, un universo “sì cangiante sì terribilmente dissidente.

Pour une approche génétique du plurilinguisme littéraire: le cas de Saint-John Perse

ESA CHRISTINE HARTMANN¹

Abstract: The fascinating poems of Saint-John Perse have always been qualified as intrinsically “French”, since the poet considered the French language as his “only imaginable homeland”. Yet, the author’s manuscripts that are conserved in the archives of the Saint-John Perse Foundation in Aix-en-Provence show the meandering evolution of his creative process, bringing to light a multilingual writing practice. The genetic study proposed here will analyse two complementary phenomena of Saint-John Perse’s multilingual writing: the code-switching between French and Guadeloupian Creole that occurs during the genesis of the early poem *Praises*, as well as the self-translation from French to English practised by the poet while collaborating with T.S. Eliot on the English translation of *Anabasis*.

Keywords: *manuscripts, literary multilingualism, bilingual/translingual writing, self-translation, genetic criticism, translanguaging*

Résumé : L’œuvre inclassable et énigmatique de Saint-John Perse a toujours été qualifiée de profondément « française », dans la mesure où le poète considérait la langue française comme « seule patrie imaginable ». Cependant, les manuscrits ou *avant-textes*, conservés dans les archives de la Fondation Saint-John Perse d’Aix-en-Provence, dévoilent les méandres d’un processus créateur dont émerge une écriture profondément plurilingue. Ainsi l’étude génétique proposée ici analysera-t-elle deux phénomènes complémentaires de la création poétique persienne, témoignant d’une genèse scripturale trilingue : le code-switching entre le français et le créole guadeloupéen lors de l’écriture des poèmes d’*Eloges*, ainsi que l’autotraduction du français vers l’anglais lors de la collaboration entre Saint-John Perse et T.S. Eliot à l’occasion de la traduction du poème *Anabase*.

Mots-clés : *manuscripts, plurilinguisme littéraire, genèse bilingue, autotraduction, critique génétique, translanguaging*

L’analyse des manuscrits d’un écrivain peut dévoiler les coulisses secrètes de la création littéraire, et mettre en lumière des procédés scripturaux qu’une lecture, si attentive soit-elle, de l’œuvre publiée ne révélerait jamais. Cela est certainement le cas pour le poète et diplomate français Saint-John Perse (1887-1975), dont les manuscrits sont conservés à la Fondation Saint-John Perse d’Aix-

1 Maître de conférence, Faculté des lettres, Université de Strasbourg

en-Provence², et particulièrement pour son écriture plurilingue, objet de cette étude.

Chantant l'aventure humaine dans sa vocation universelle et sacrée, l'œuvre inclassable et énigmatique de ce lauréat du prix Nobel (1960) reflète, dans sa dimension cosmique, « l'unité recouvrée sous la diversité »³. D'un point de vue linguistique, cependant, les lecteurs ont rarement hésité à inscrire cette œuvre dans une tradition littéraire profondément « française »⁴, d'autant plus que son auteur, exilé depuis 1940 aux Etats-Unis, qualifiait la langue française comme « seule patrie imaginable »⁵.

Les avant-textes⁶, en revanche, dévoilent les méandres d'un processus créateur dont émerge une écriture plurielle, profondément plurilingue⁷. Par conséquent, nous souhaitons présenter ici une étude génétique de deux phénomènes complémentaires de la création poétique persienne, témoignant d'une genèse scripturale trilingue : le *code-switching* (alternance de codes linguistiques) entre le français et le créole guadeloupéen lors de l'écriture des poèmes d'*Eloges*, ainsi que l'autotraduction du français vers l'anglais lors de la collaboration entre Saint-John Perse et T.S. Eliot à l'occasion de la traduction du poème *Anabase*.⁸

2 Pour une analyse intégrale et exhaustive des manuscrits de l'œuvre poétique persienne, voir notre ouvrage *Les manuscrits de Saint-John Perse. Pour une poétique vivante*, L'Harmattan, Paris 2007.

3 Saint-John Perse, *Oiseaux*, IV, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1972, p.413. Désormais, nous utiliserons l'abréviation O.C. pour nous référer à cette édition.

4 La première exception fut l'ouvrage d'Emile Yoyo, *Saint-John Perse et le Conte*, Bordas, Paris 1971. L'auteur y critique la réception exclusivement occidentale et métropolitaine de l'œuvre persienne – « Ainsi on a fait de Saint-John Perse un auteur français et occidental et toute l'étrangeté de son œuvre a été expulsée par le terme d'exotisme » (p.16) –, pour y déceler les influences de la culture antillaise. L'œuvre persienne semble ainsi perpétuer la tradition orale du conteur créole, portant l'héritage du conteur africain. De ce fait, E. Yoyo revendique Saint-John Perse comme un auteur antillais, rapprochant son style d'écriture de celui d'Aimé Césaire. De même, l'œuvre poétique et essayiste d'Edouard Glissant, auteur antillais, se construit, en grande partie, à partir d'un dialogue fervent, conflictuel et riche avec son prédécesseur littéraire, Saint-John Perse. A ce sujet, voir Loïc Cáry, « Les lectures de Saint-John Perse par Edouard Glissant : ferment, contrechamp, dialogue », in *Saint-John Perse : Atlantique et Méditerranée*, Samia Kassab-Charfi et Loïc Cáry (dir.), *La nouvelle anabase*, Revue d'études persiennes, n° 3, 2007, pp. 137-165.

5 « De la France, rien à dire : elle est moi-même et tout moi-même. Elle est pour moi l'espèce sainte, et la seule, sous laquelle je puisse concevoir de communier avec rien d'essentiel en ce monde. Même si je n'étais pas un animal essentiellement français, une argile essentiellement française (et mon dernier souffle, comme le premier, sera chimiquement français), la langue française serait encore pour moi la seule patrie imaginable, l'asile et l'antre par excellence, l'armure et l'arme par excellence, le seul « dieu géométrique » où je puisse me tenir en ce monde pour y rien comprendre, y rien vouloir ou renoncer. (Saint-John Perse, Lettre à Archibald MacLeish, Washington, 23 décembre 1941, O.C., pp. 550-551 ; c'est nous qui soulignons).

6 Nous entendons par *avant-texte* tout document auctorial participant à la genèse d'une œuvre littéraire et, plus particulièrement, les différents états manuscrits et épreuves corrigées d'une œuvre, depuis sa création initiale jusqu'à sa dernière réédition. Si l'auteur collabore aussi à la traduction de son œuvre ou s'autotraduit lui-même, la genèse de l'œuvre initiale se poursuit (et se dédouble) dans une autre langue. Nous possédons, dans ce cas, des avant-textes dans deux ou plusieurs langues.

7 Le terme de *plurilinguisme littéraire* est attribué aux œuvres littéraires construites à partir de deux ou plusieurs langues. La critique génétique s'intéresse avant tout au processus d'écriture (la genèse scripturale), visible dans les avant-textes (brouillons, manuscrits, épreuves corrigées, carnets de notes). Attribué au corpus avant-textuel, le plurilinguisme littéraire peut qualifier deux phénomènes principaux : la *genèse plurilingue* (impliquant une alternance de codes linguistiques au fil de l'écriture) et l'*autotraduction* (pratiquant une alternance de codes consécutive). Dans le premier cas, le processus scriptural utilise et intègre au moins deux langues (L1, L2 et éventuellement L3), alors que, dans le deuxième cas, la première version écrite en langue 1 (L1) est ensuite autotraduite en une deuxième version en langue 2 (L2), voire en une troisième version en langue 3 (L3).

8 Cette activité d'autotraduction se poursuit à travers toutes les traductions anglaises de son œuvre ultérieure. Ainsi Saint-John Perse collabore-t-il à la traduction d'*Exil* par Denis Devlin (*Exile and other poems*, 1949), de *Vents* par

La lecture des avant-textes plurilingues de Saint-John Perse soulève certes un grand nombre de questions, parmi lesquelles nous souhaitons retenir les suivantes : Quelles sont les formes et les effets de l'interaction des langues au sein de la genèse poétique persienne ? Comment les pratiques scripturales plurilingues de Saint-John Perse augmentent-elles la poéticité du texte ? Que peut apporter l'étude génétique des avant-textes d'un écrivain à notre compréhension de la création littéraire plurilingue et à notre conception des systèmes langagiers ?

Une trajectoire poétique plurilingue

Enfouie au plus profond des manuscrits, la dimension plurilingue de la création persienne fut rarement prise en compte par la critique. Ce fait est d'autant plus compréhensible que le poète a lui-même contribué à évincer toute allégeance possible à une langue autre que le français, qu'il considérait comme « le seul lieu géométrique où [il] puisse se tenir en ce monde ».⁹ Pourtant, les grandes épopeées persiennes (*Anabase*, *Vents*, *Amers*) résonnent des voix multiples de l'humanité en marche par le monde, auxquelles répond une cohorte de mots d'origine étrangère – *Abel*, *Abraham*, *Baal*, *casbah*, *dinar*, *Eâ*, *Emir*, *Golgotha*, *griot*, *guëbre*, *Istar*, *Jabal*, ^{kh}*alife*, *Mahomet*, *Mammon*, *numide*, *Sabéenne*, *Saul*, *Seth* –, représentant les grandes civilisations de l'Antiquité orientale. A l'image de ses héros, Saint-John Perse est un « poète transhumant »¹⁰, et ses « œuvres, migratrices, voyagent avec [lui] ».⁹ De ce voyage à la fois biographique et poétique, Saint-John Perse a tiré des connaissances linguistiques considérables, qu'il ne manque pas d'intégrer dans ses créations littéraires.

La trajectoire existentielle d'Alexis Leger¹² traverse quatre grands espaces géographiques : les Antilles françaises, la France métropolitaine, la Chine, les Etats-Unis. Né en Guadeloupe, le poète grandit dans une société multilingue, produite par le système colonial. Son enfance est donc riche d'un bilinguisme naturel : en famille et à l'école, il parle le français des colons blancs ou *békés*, tout en utilisant le créole en tant que langue de communication sociale, à Pointe-à-Pitre et sur l'habitation familiale.¹³ Microcosme de la société antillaise, celle-ci est marquée par la diversité culturelle, économique et linguistique de la société des plantations.¹⁴ De même, la langue créole des Antilles, condensé plurilingue né du contact de plusieurs strates linguistiques exogènes et endogènes, est une et multiple à la fois.

Il n'est donc pas étonnant que les deux langues maternelles d'Alexis Leger, le français et le créole, fassent toutes les deux leur apparition dans les poèmes de jeunesse, rassemblés sous

Hugh Chisholm (*Winds*, 1953), d'*Amers* par Wallace Fowlie (*Seemarks*, 1958), et de *Chronique* par Robert Fitzgerald (*Chronicle*, 1961). Pour une étude détaillée de cette collaboration sur les manuscrits des traductions anglaises, voir H. Levillain, *Sur deux versants. La création chez Saint-John Perse d'après les versions anglaises de son œuvre poétique*, Corti, Paris 1987, et Esa Christine Hartmann, *Les manuscrits de Saint-John Perse. Pour une poétique vivante*, L'Harmattan, Paris 2007.

9 Saint-John Perse, Lettre à Archibald MacLeish, Washington, 23 décembre 1941, O.C., p. 551.

10 Saint-John Perse, *Discours de Florence*, O.C., p.457.

11 *Ibid.*

12 Alexis Leger est le nom patronymique de Saint-John Perse.

13 Les *habitations* antillaises sont de vastes exploitations agricoles cultivant la canne à sucre. Elles sont indissociables de l'histoire de l'esclavage antillais.

14 Le poète, véritable *enfant élue*, « parle d'une haute condition » : vénéré par ses nourrices, servantes et serviteurs d'origine caraïbe, africaine ou asiatique, il grandit au milieu du métissage ethnique et religieux des habitants des îles. Il est initié au vaudou, représenté par le « sorcier noir », au shivaïsme hindou incarné par la « nourrice jaune », ainsi qu'au catholicisme des colons blancs. (Saint-John Perse, *Eloges*, O.C., p. 24 et 29).

le titre *Eloges* et publiés, dans leurs versions définitives, en 1925 aux éditions de la Nouvelle Revue Française. Or, si le lecteur métropolitain est déconcerté par la présence de quelques expressions antillaises incompréhensibles dans cette édition, la plus grande partie du lexique créole n'émerge que dans son avant-texte (conservé sous l'appellation MS EL 6 à la Fondation Saint-John Perse), qui présente un grand nombre d'îlots « hétérolinguistiques »¹⁵, fruits d'un « *code-switching* à l'intérieur du texte littéraire »¹⁶.

A douze ans, Alexis Leger quitte son île natale et s'installe en France métropolitaine. Dorénavant, l'identité créole¹⁷, perçue comme altérité, s'avère problématique pour ce jeune homme qui se destine à une éminente carrière diplomatique. Celle-ci est couronnée, après un séjour à l'Ambassade française de Pékin (1916-1921), par la fonction de secrétaire général du Quai d'Orsay (Ministère des Affaires étrangères), exercée jusqu'en 1940. A cette date, Alexis Leger est contraint de s'exiler à Londres, puis aux Etats-Unis : cette dernière étape lui permet d'acquérir une connaissance accrue de la langue anglaise, l'autorisant à collaborer avec les traducteurs anglais, irlandais et américains de son œuvre.¹⁸

Comme T.S. Eliot le constate dans la préface de sa traduction intitulée *Anabasis* (1930)¹⁹, Saint-John Perse « possède, comme je puis en témoigner, une connaissance sensible et intime de la langue anglaise, autant qu'il maîtrise sa propre langue. »²⁰ C'est en annotant et en corrigeant les manuscrits des traductions anglaises de ses œuvres²¹ que le poète se fait, selon l'expression de T.S. Eliot, *demi-traducteur* : « Quant à la traduction, elle n'aurait pu être ce qu'elle est sans la collaboration prêtée par l'auteur, au point d'en faire pour moi un demi-traducteur ».²² Tandis que les suggestions et corrections de Saint-John Perse révèlent les points forts de son art poétique, cette activité d'*autotraduction*, uniquement visible sur les manuscrits, apparaît comme une création seconde translinguistique.

Les deux phénomènes consécutifs que nous venons de présenter – la genèse bilingue d'*Eloges* et l'autotraduction d'*Anabase* – peuvent alors être analysés comme deux aspects complémentaires de la création plurilingue persienne, dont nous allons découvrir les mécanismes et fonctionnements.

Le créole comme substrat secret

Inspiré du réel de son enfance antillaise, le texte définitif des poèmes de jeunesse réunis dans le recueil *Eloges* fait apparaître le lexique exotique de la faune et de la flore antillaises, véritable langue étrangère pour le lecteur métropolitain :

15 Voir Rainier Grutman, *Des langues qui résonnent. L'Hétérolinguisme au XIXe siècle québécois*, Montréal, Fides, 1997. L'hétérolinguisme y désigne la textualisation d'idiomes étrangers dans l'œuvre littéraire.

16 Voir Olga Anokhina, « Étudier les écrivains plurilingues grâce aux manuscrits », in *Ecrire en langues : littératures et plurilinguisme*, O. Anokhina et F. Rastier (dir.), Editions des Archives Contemporaines, Paris 2015, p. 36.

17 Ce terme désigne, chez Saint-John Perse, toute personne « née aux îles ».

18 A ce sujet, voir notre ouvrage *Les manuscrits de Saint-John Perse*, *op. cit.*

19 T.S. Eliot traduit le poème *Anabase* (1924) de Saint-John Perse à partir de 1926.

20 « He has, I can testify, a sensitive and intimate knowledge of the English language, as well as a mastery of his own. » T.S. Eliot, « Preface », *Anabasis*, *op. cit.*, p.11).

21 Les manuscrits des traductions anglaises sont conservés à la Fondation Saint-John Perse d'Aix-en-Provence. Richement annotés de la main du poète, ils dévoilent une véritable activité d'autotraduction. A ce sujet, voir H. Levillain et E. Hartmann, *op. cit.*

22 « As for the translation, it would not be even so satisfactory as it is, if the author had not collaborated with me to such an extent as to be *half-translator*. » (T. S. Eliot, « Preface », *op. cit.*, pp.10-11).

Evoquant une exubérance tropicale inconnue, la consonance exotique de ces mots antillais est due à leur origine extra-européenne, qu'elle soit amérindienne (caribéenne ou tupi), asiatique (malaisienne, polynésienne ou indienne) ou africaine (bambara) – l'étymologie du lexique créole dévoile certes le fruit de nombreux contacts et emprunts linguistiques, de sorte que l'on puisse parler ici d'une stratification plurilingue diachronique. Cependant, un nombre considérable de phénomènes de code-switching entre le français et le créole, uniquement visibles dans la première version des poèmes sur le anuscris MS EL 623, sera effacé au profit d'une « langue universelle »²⁴, tentant d'évacuer tout exotisme littéraire. La genèse poétique persienne évolue ainsi du plurilinguisme vers le monolinguisme.

A présent, nous allons transcrire²⁵ et analyser quelques passages intéressants du manuscrit MS EL 6, témoignant d'une création translinguistique (du créole guadeloupéen vers le français métropolitain) d'un état à l'autre. Tous les passages fonctionnent selon le modèle suivant : une variante V1 en L1 (créole) est remplacée par une variante V2 en L2 (français). La variante V2, écrite par Saint-John Perse à l'encre rouge dans les marges du manuscrit, représente une variante de lecture²⁶, puisqu'elle doit sa naissance à un procédé de relecture, de correction, de réception critique par l'auteur. En général, les variantes V1 peuvent être classées dans deux catégories lexicales, à savoir la faune et la flore antillaises. Absentes du texte définitif, elles nous livrent une précieuse clé herméneutique pour l'interprétation des V2. Dans la majorité des cas, il s'agit en effet du même référent appartenant à la réalité antillaise, transcendé dans la V2 par une expression moins figurative, mais plus universellement poétique. Absente de la version

23 Ces versions premières des poèmes de jeunesse, assemblées dans le manuscrit MS EL 6 et partiellement réécrites à cette occasion (cf. les variantes de lecture apparaissant sur ce manuscrit), représentent les avant-textes de la version définitive du texte, publiée en 1925 aux éditions de la NRF sous le titre *Eloges*, et signée St-J. Perse. Les éditions ultérieures de 1948 (chez Gallimard, sous la signature Saint-John Perse) et de 1972 dans les Œuvres complètes (Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade) modifient uniquement la disposition des poèmes au sein du recueil, mais n'apportent pas de modifications textuelles. C'est pourquoi nous considérons l'édition de 1925 comme texte définitif. Le MS EL 06, qui sert de corpus pour cette étude, représente le dernier état avant-textuel en vue de cette édition. Le MS EL 06 et l'édition de 1925 du recueil *Eloges* présentent les poèmes de jeunesse dans l'ordre suivant : « Ecrit sur la porte », « Pour fêter une enfance », « Eloges » en dix-huit chants ; sous le titre *La Gloire des Rois* : « Récitation à l'Éloge d'une Reine », « Amitié du Prince », « Histoire du Régent » (anciennement chant III d'« Eloges »), « Images à Crusoé », « Ecrit sur la porte ». Le recueil est signé St-J. Perse.

24 L'écrivain antillais Edouard Glissant commente ainsi la conception universelle de la langue française chez Saint-John Perse : « Saint-John Perse, dans *Eloges*, son premier recueil, a extraordinairement deviné la réalité créole [...] mais il a très vite dépassé cela pour aller vers autre chose : il est sorti du lieu, qui est resté mon lieu, et il est allé vers quelque chose d'autre – non pas un autre lieu –, mais vers l'universalité de la langue française. « J'habiterai mon nom », cela veut dire « j'habiterai ma langue », et pour lui, la langue française était la langue de l'universel. » (Conférence du 15 avril 2004 à New York, in : *Saint-John Perse : Atlantique et Méditerranée*, op. cit., p. 169. Nous soulignons.)

25 Lors de notre transcription des variantes, nous utiliserons les signes suivants : V signifie variante (V1 / V2), L signifie langue (L1 / L2), le signe < V > désigne une variante supprimée, le signe [V] désigne une variante ajoutée. La cote MS EL 6 provient de la Fondation Saint-John Perse. Ecrite à l'encre rouge, la pagination (1-105) provient de Saint-John Perse. Toutes les variantes persiennes, qui tendent à l'effacement du caractère plurilingue des versions initiales, sont écrites à l'encre rouge.

26 Nous distinguons la variante de lecture de la variante d'écriture. La variante d'écriture désigne une « réécriture qui intervient au fil de la plume, immédiatement ; elle est identifiable grâce à un critère de position : sa place est directement à droite de l'unité biffée, sur la même ligne. » (Almuth Grésillon, *Éléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p.246). La variante de lecture désigne une « réécriture qui intervient après une interruption du geste scriptural, généralement après une relecture ; sa place se situe dans l'espace interlinéaire ou dans les marges. » (*Ibid.*).

définitive, la V1 continue cependant à y exister en filigrane, de sorte que nous puissions parler d'un *substrat créole* dans *Eloges*, dont il s'agit d'exploiter la valeur exégétique. Par conséquent, le texte définitif apparaît comme un *palimpseste plurilingue*.

La faune antillaise :

Dans notre premier exemple, Saint-John Perse remplace une expression créole, « pieds-gris » (V1), véhiculant le réel antillais, par une expression française à valeur générale et universelle, « moustiques » (V2).

Tandis que la V1 désigne une variété locale de moustiques, la V2 recourt au nom générique de l'insecte.

MS EL 6 :

V1+V2 :

... *Mais de l'aïeule jaunissante*

et qui si bien savait soigner la piqûre des <pieds-gris> / [moustiques],

je dirai qu'on est belle, quand on a des bas blancs

texte définitif :

... Mais de l'aïeule jaunissante

et qui si bien savait soigner la piqûre des **moustiques**,

je dirai qu'on est belle, quand on a des bas blancs

(O.C., p.26).

L'espèce antillaise (« pieds-gris ») est remplacée par le genre de l'insecte (« moustiques »), ce qui entraîne un changement linguistique (*code-switching*) d'un état scriptural à l'autre, qui a pour effet d'estomper la couleur locale dans le poème. Cette opération de neutralisation linguistique et socioculturelle qu'entraîne l'effacement de l'expression hétérolinguistique, ne parvient pourtant pas à voiler le réel historique et colonial constituant le cadre du poème – la présence d'une caste blanche dominante (« l'aïeule » aux « bas blancs » représentant les colons blancs ou *békés*) – et géographique (la présence emblématique des « moustiques » évoquant le *climat tropical*). Lors de l'écriture initiale du passage, la figure de « l'aïeule » a certainement déclenché la remémoration affective du vécu antillais et son inscription dans une généalogie familiale et un héritage culturel, dont l'expression « pieds-gris » est tout à fait symbolique.

Pour accentuer ce statut emblématique des moustiques tropicaux, Saint-John Perse utilisera encore une fois le terme générique de « moustique » (V2) pour remplacer un terme spécifique local, « maringouin » (V1) :

MS EL 6 :

V1+V2 :

Il y a sur un morceau de ciel vert une fumée <prisonnière> / [hâtive] qui est le vol emmêlé des <maringouins> / [moustiques]

Texte définitif :

Il y a sur un morceau de ciel vert une fumée hâtive qui est le vol emmêlé de **moustiques** (O.C., p.14).

Résultat d'une créolisation linguistique²⁷, le mot « maringouin » est formé d'après l'expression *mbarigui* en tupi-guarani (langue indienne du Brésil) et appartient au lexique antillais. Il désigne une espèce de moustiques originaire des tropiques caraïbes et sud-américains. Condensé plurilingue (tupi-guarani, espagnol, français), le mot « maringouins » (V1) désigne, une fois de plus, un référent concret antillais (une espèce de moustiques), qui subsiste, en tant que *soubassement référentiel*, dans la variante générique « moustiques » (V2). La réécriture du passage conserve l'allitération en [m], matérialisation sonore du bourdonnement des moustiques en train de voler : **morceau – fumée – emmêlé – maringouins / moustiques**.

Qui plus est, le terme générique de « moustique » réapparaît à un autre endroit d'*Eloges*, qui peint « l'heure midi plus sonore qu'un *moustique* »²⁸. La variante de lecture V2, utilisée dans des deux passages précédents, s'inscrit ainsi au sein d'un réseau d'images représentant l'univers antillais, dont elle devient le *symbole*. La réécriture persienne, établissant la relation d'une *synecdoque généralisante* entre V1 (espèce) et V2 (genre), lutte ainsi contre le pittoresque exotique, en tendant vers l'abstrait et l'universel : il s'agit, pour le poète, de peindre un univers tropical (une certaine « latitude »), détaché de la longitude caribéenne.

Dans une lettre à Valéry Larbaud au sujet de la réception critique que connaît *Eloges* en France métropolitaine, Saint-John Perse s'insurge de fait contre tout ancrage géographique et historique de son œuvre, et surtout, contre toute *interprétation antillaise* : « Je vous remercie par-dessus tout d'avoir pensé à me défendre, littérairement, contre l'exotisme. Toute localisation me semble odieuse, aussi bien que toute datation, pour nos pauvres fêtes de l'esprit. Autant que d'inactualité, j'ai toujours eu grand besoin d'affranchissement du lieu, et si je tiens encore, pour une simple question de lumière, à un certain degré de *latitude* en ceinture à tout notre globe, je hais cordialement toute *longitude*. Des Antillais même pourraient penser [...] qu'il y a là plus d'océanien, ou d'asiatique, ou d'africain, ou de toute

27 Nous entendons par *créolisation linguistique* le processus de naissance d'une expression créole à partir d'un *substrat* linguistique (une expression idiomatique de départ appartenant par exemple à la langue indigène des Caraïbes ou à l'africain des esclaves déportés) au contact d'autres langues formant un *superstrat* (par exemple le français, l'espagnol et l'anglais des colons antillais).

28 O.C., p. 28.

autre chose encore, que d'antillais. »²⁹ Le poète essaie donc de « brouiller les pistes », en niant l'ancrage antillais de ses œuvres. La réécriture suivante illustre de nouveau le procédé stylistique d'une synecdoque généralisante. En effet, un groupe nominal à base créole – « les anolis timides » (V1) – est remplacé par une périphrase descriptive plus générale – « d'autres bêtes qui sont douces » (V2).

MS EL 6 :

V1 :

Les anolis timides, la queue de travers sur les troncs lisses, énoncent leur prière qui est la déglutition de deux perles gonflant leur gosier jaune...

V1+V2 :

<Les anolis timides, la queue de travers sur les troncs lisses, énoncent leur prière qui est>/ [Et d'autres bêtes qui sont douces, attentives au soir, chantent un chant plus pur que l'annonce des pluies : c'est] la déglutition de deux perles gonflant leur gosier jaune...

Texte définitif :

Et d'autres bêtes qui sont douces, attentives au soir, chantent un chant plus pur que l'annonce des pluies : c'est la déglutition de deux perles gonflant leur gosier jaune... (O.C., p. 14).

Le mot « anolis » (*anolis mormoratus*), d'origine caraïbe³⁰, désigne le lézard (iguanidé) le plus connu des Antilles. De couleur verte, il peut se dissimuler par homochromie et possède un sac gulaire richement coloré, qu'il gonfle pour impressionner, intimider, séduire, ou pousser des cris. L'image de la « déglutition de deux perles gonflant leur gosier jaune » (V2) du texte définitif s'explique donc principalement par cette anatomie particulière des « anolis timides » (V1), qui émettent des cris (« énoncent leur prière ») en gonflant leur sac gulaire jaune. En accord avec le panthéisme persien, le caractère sacré de cette communication animale, exprimé par le mot « prière » (V1) dans la version originale, est conservé, dans la version définitive, par le « chant plus pur » (V2). L'analogie de forme si expressive entre le gonflement du sac gulaire et la déglutition des perles dilatant le gosier du lézard (V1), essentielle pour l'interprétation de la métaphore, disparaît au profit d'un comparant vague et générique « bêtes qui sont douces » (V2). Seule reste la charge affective d'une mémoire créatrice, qui apparaît dans la qualification « douces » attribuée à ce petit lézard, symbole d'une enfance paradisiaque vécue aux îles où la

29 Lettre à Valéry Larbaud, Pau, décembre 1911, O.C., p.793.

30 Parlé jadis sur les îles caribéennes, le caraïbe est, comme le tupi (Brésil) et le nahuatl (Mexique), une des nombreuses langues amérindiennes (langues indigènes d'Amérique). Il représente, avec les langues africaines (bambara, bantou), le substrat le plus important du créole antillais.

nature héberge le sacré.

La connaissance de la variante avant-textuelle s'avère ici indispensable pour la compréhension du texte définitif. D'autre part, les procédés de réécriture permettent à Saint-John Perse d'augmenter les qualités symboliques et poétiques du verset. La V1, en effet, semble mettre l'accent sur la concrétude évocatrice et visuelle du lézard, qui enroule sa queue autour du tronc d'arbre et « fait sa prière » en poussant des cris. Le rythme presque narratif et la sonorité mimant le cri aigu de l'anolis (produite par l'assonance stridente en [i] – *anolis timides lissses prière qui*), ainsi que le déplacement rapide de ce lézard timide (suggéré par l'allitération en [tr] – *travers, tronc*) créent une ambiance tropicale vivante et animée. La V2, en revanche, évoque l'atmosphère suave et sereine du soir. Celle-ci est bercée par une cadence régulière et apaisée (8 / 6 / 6 / 6 / 10 / 6) et une tonalité harmonieuse, produite par des assonances graves en [ã] (*attentives, chantent, chant, gonflant*) et en [õ] (*sont, annonce, gonflant*), tandis que les allitérations en [d] (*d'autres, douces, déglutition, de, deux*) et en [p] (*plus, pur, pluies, perles*) mimant le bruit à la fois doux et tambourinant de la pluie. Ces procédés stylistiques de la V2 confèrent au passage ainsi réécrit un rythme litanique et une aura sacrée, renforçant le symbolisme et la poéticité du verset.

La flore antillaise

La flore des îles antillaises connaît le même sort que sa faune : les réécritures persiennes tendent à éliminer un grand nombre d'allusions à la couleur locale guadeloupéenne, en remplaçant le lexique créole par des termes génériques. Le texte évolue ainsi de l'exotique vers le symbolique.

MS EL 6 :

V1 :

C'est la sueur des sèves, le suint amer des icaquiers, l'âcre insinuation des mangliers charnus et les fusées du tamarin dont l'aube fut violentée.

V1 + V2 :

C'est la sueur des sèves [en exil], le suint amer des <icaquiers> / [plantes à siliques], l'âcre insinuation des mangliers charnus et <les fusées du tamarin dont l'aube fut violentée> / [l'acide bonheur d'une substance noire dans les gousses].

Texte définitif :

... C'est la sueur des sèves en exil, le suint amer des **plantes à siliques**, l'âcre insinuation des mangliers charnus et **l'acide bonheur d'une substance noire dans les gousses**. (O.C., p.12).

Tandis que la V1 emploie le terme « icaquier », formé d'après l'expression caraïbe *icaco* désignant un arbrisseau tropical à fruits comestibles, la V2 utilise une périphrase descriptive,

« plantes à siliques ». A l'instar des exemples précédents, l'espèce spécifique antillaise est remplacée par une catégorique botanique générique. De même, le « tamarin » (V1), désignant à la fois l'arbre tropical (tamarinier) et son fruit noir à saveur acide et rafraîchissante, est remplacé par la paraphrase descriptive générale « une substance noire dans les gousses » (V2). Le mot « tamarin » (*tamarindus indica*) est né à partir de l'arabe *tamar hindi* qui signifie « datte de l'Inde », possédant, comme toutes les expressions créoles, une racine lexicale extraeuropéenne. Aux Antilles, le tamarinier croît le long des plages de sables volcaniques, d'où son nom créole « tamarin bord de mer ». L'image de « fusée des tamarins » peut évoquer à la fois le dynamisme vertical du « tamarin bord de mer » perçant l'horizon auroral, et l'acidité tonique de son fruit, « fusée » vivifiante. Au niveau poétique, la généralisation translinguistique visible dans la réécriture de ce passage semble porter ses fruits, puisqu'elle renforce l'allitération en [s] à travers le verset (sueur – sèves – saint – siliques – insinuation – acide – substance – gousses dans la V2), évoquant à la fois le suintement et l'acidité de ces plantes tropicales. En revanche, la V2 perd une étrange et fascinante musicalité (« icaque », « tamarin »), ainsi qu'un certain dynamisme tropical suggéré par les termes « fusée », « violentée », « aube » (V1).

Les deux passages suivants semblent obéir aux mêmes mécanismes de réécriture, opérant, comme nous l'avons vu, selon le principe d'une syncedoque généralisante (V1 – V2).

MS EL 6 :

V1 :

*Les pélicans se bercent dans un rêve huileux,
et le fruit creux du catalpa, sourd d'insectes, tombera
dans l'eau des criques, fouillant son bruit.*

V1+V2 :

*<Les pélicans> / [L'oiseau] / se berce<nt> [dans sa plume, sous] <dans> un rêve huileux,
<et> le fruit creux <du catalpa>, sourd d'insectes, tombe<ra>
dans l'eau des criques, fouillant son bruit.*

Texte définitif :

L'oiseau se berce dans sa plume, sous un rêve huileux ; **le fruit creux**, sourd d'insectes, tombe dans l'eau des criques, fouillant son bruit. (O.C., p.14).

Mot d'origine amérindienne (emprunté à la langue cherokee), le catalpa (*catalpa bignonioides*) (V1), également appelé « arbre aux haricots », désigne un arbre tropical qui grandit au bord des plages antillaises, et dont le fruit forme une capsule qui ressemble à une gousse contenant des

graines. Le texte définitif (V2) peut en effet être lu comme une *ellipse* : l'expression « fruit creux » (V2) y demeure rattachée au même référent, de sorte qu'en filigrane, elle continue à dénoter « le fruit creux du catalpa » (V1). Ce faisant, la réécriture élimine, une fois de plus, une expression hétérolinguistique.

Dans l'exemple suivant, le trait caractéristique d'une espèce botanique, à savoir la couleur rouge de son fruit, remplacera sa nomenclature spécifique antillaise, faisant partie du lexique créole.

MS EL 6 :

V1+V2 :

Dans un pot tu l'as enfouie, la graine <de gambeau> / [rouge] demeurée à ton habit de chèvre.

Texte définitif :

Dans un pot tu l'as enfouie, **la graine pourpre** demeurée à ton habit de chèvre.
(O.C., p.19).

Une fois de plus, Saint-John Perse supprime ici une variante typiquement antillaise. En effet, la graphie persienne francisante « gambeau » (V1) correspond au mot créole *gombo*, formé à partir de l'expression africaine (bantou) *ngombo*. Le gombo (*abelmoschus esculentus*) désigne une plante à fleurs jaunes, cultivée dans les régions tropicales pour ses fruits en forme de capsules, qui sont fréquemment utilisés dans la cuisine antillaise.³¹ Comme dans la plupart des exemples précédemment analysés, le mot créole désignant une espèce botanique antillaise (V1) est remplacé par son trait caractéristique : la couleur rouge (V2) de son fruit, de sorte que nous puissions parler ici d'une synecdoque intégrante (*pars pro toto*). De toute évidence, la V1 livre ici de précieuses informations herméneutiques pour l'interprétation de la V2 : l'avant-texte fournit une exégèse (auctoriale) du texte définitif, en l'alimentant non seulement de sa base référentielle, mais aussi de tout son potentiel sémantique.

Dans le cas suivant, le *code-switching* d'une variante à l'autre (V1-V2) semble obéir à une nécessité scientifique.

MS EL 6 :

V1 :

c'est ton arc qui vient d'éclater, à son clou, suivant l'une des fibres qui le divisent. Et il s'entrouvre tout au long, comme le pois de flamboyant, comme la gousse du kourbari.

V1+V2 :

³¹ De nombreuses recettes créoles utilisent le gombo (appelé aussi okra en Amérique du nord) : *gombos sautés*, *gombos en vinaigrette*, *gombos sauce créole...*

c'est ton arc qui <vient d'>éclate<r>, à son clou, <sivant l'une des fibres qui le divisent>. Et il s'<entr'>ouvre tout au long, [de sa fibre secrète] <comme le pois de flamboyant>, comme la gousse <du kourbari> / [morte aux mains de l'arbre guerrier.]

Texte définitif :

c'est ton arc, à son clou, qui éclate. Et il s'ouvre tout au long de sa fibre secrète, **comme la gousse morte aux mains de l'arbre guerrier.** (O.C., p.18)

En effet, ce passage est construit à partir d'une comparaison : l'arc éclate comme la « gousse du kourbari » (V1) ou comme « le pois de flamboyant » (V1), ou encore comme la « gousse morte aux mains de l'arbre guerrier » (V2). Le mot *kourbari* (V1), appartenant au lexique créole, est supprimé au profit d'une autre espèce botanique antillaise à consonance française : « l'arbre guerrier » (V2). Le *courbaril* (graphié *kourbari* par Saint-John Perse) est un mot d'origine caraïbe, qui désigne un arbre tropical (*hymenaea courbaril*) typiquement antillais, dont les fruits représentent des « gousses indéhiscentes d'environ deux centimètres »³², ce qui veut dire que celles-ci ne s'ouvrent pas spontanément à maturité. Par conséquent, la comparaison avec l'arc qui éclate comme les gousses de fruits mûrs devient ici impossible. Les fruits du *flamboyant* (*delonix regia*), en revanche, possèdent bien cette caractéristique, puisqu'il s'agit ici d'un arbre tropical « à fleurs très larges rouge vermillon » (d'où son nom), « à gousses déhiscentes »³³, s'ouvrant donc spontanément à maturité, et contenant des graines (« pois »).

Pourquoi avoir finalement choisi « l'arbre guerrier » (V2) ? Celui-ci pourrait, en effet, faire allusion au *bois-pistolet* antillais (*guarea macrophylla*), « arbre dont les fruits capsulaires s'ouvrent avec fracas »³⁴. Qui plus est, l'appellation scientifique *guarea* pourrait avoir donné naissance à l'expression poétique « arbre guerrier » (V2), forgée par Saint-John Perse selon une analogie du signifiant (*guarea* - guerre), tout en établissant un réseau sémantique belliqueux, véritable isotopie connectant les expressions *arc* – *bois-pistolet* (*guarea*) – *arbre guerrier*.

Comme nous avons pu le constater, la réécriture des poèmes de jeunesse lors de la constitution du recueil d'*Eloges* de 1925 va de pair avec une évolution du bilinguisme (créole et français) vers le monolinguisme (français « universel »).³⁵ Ce dernier n'est pourtant jamais complètement atteint, puisque quelques expressions créoles de la faune et de la flore antillaises continueront

32 Nous citons ici l'ouvrage du Révérend Père Duss (botaniste célèbre et ami des parents d'Alexis Leger), qui figure dans la bibliothèque personnelle de Saint-John Perse, conservée dans les archives de la Fondation Saint-John Perse : R.P. Duss, *Flore phanérogamique des Antilles françaises*, Annales de l'Institut Colonial de Marseille, Protat frères, Mâcon 1897, p. 238.

33 *Ibid.*, p. 230-231.

34 *Ibid.*, p.XXVII. Nous lisons également, p. 128 : « le fruit brun [...] s'ouvre en quatre valves par déhiscence loculicide. »

35 Voici comment l'écrivain antillais Edouard Glissant commente cette stratégie de dissimulation des éléments créoles : « Saint-John Perse parvient de manière magnifique à dissimuler les sources de son inspiration et de son langage, et en particulier les mécanismes créolisants de sa poésie : nous autres poètes antillais, nous clamons volontiers notre créolisation – ce que des amis à moi ont appelé une «créolité» –, alors que Perse la cache. Je pense que c'est une des grandes conquêtes qu'il accomplit sur le langage : en cachant ses sources, il nous oblige à les chercher, et je pense que cela est quelque chose qu'il partage avec les plus grands écrivains du XX^e siècle : peut-être avec Faulkner et peut-être avec Joyce. Dire «sans dire tout en disant» est une des vocations des littératures modernes [...] » (Edouard Glissant, Conférence du 15 avril 2004 à New York, *op. cit.*, p. 169).

à enrichir le texte définitif (voir supra). Les variantes de lecture (V2), que Saint-John Perse porte à l'encre rouge sur les versions antérieures créoles (V1) du manuscrit MS EL 6, peuvent être lues comme des réécritures translinguistiques, mais aussi comme une autotraduction et interprétation poétique du texte premier.³⁶ Les procédés de réécriture avant-textuelle suivent des schémas constants, que nous avons pu identifier comme synecdoque généralisante, pars pro toto (synecdoque intégrante), périphrase descriptive, ellipse. Dans un seul cas (le dernier), la réécriture est motivée par une nécessité scientifique, tandis que le refus de l'exotisme et du pittoresque antillais gouverne la naissance de toutes les autres variantes de lecture, dont certaines conduisent, comme nous l'avons vu, à une plus grande poéticité du texte.

Souvent, les variantes premières (V1) ravivent, grâce à leur étymologie, l'héritage des langues amérindiennes (surtout caribéennes) ou africaines, substrat des langues créoles. Elles énoncent un espace géographique, climatique et biologique précis (la faune et la flore antillaises). Si Saint-John Perse supprime ces variantes créoles, c'est parce qu'il aspire à une « universalité tropicale », dépassant l'ancrage antillais. C'est grâce à cette multiplicité de références culturelles et linguistiques que la portée universelle de son œuvre pourra s'installer.

L'autotraduction comme transcréation secrète

L'écriture bilingue (français / créole) qui se fait jour lors de la composition d'*Eloges* est relayée par une activité d'autotraduction (français anglais). De fait, comme le révèlent les manuscrits des traducteurs T.S. Eliot (Anabase), Denis Devlin (Exil), Hugh Chisholm (Vents), Wallace Fowlie (Amers) et Robert Fitzgerald (Chronique), Saint-John Perse, véritable poète traducteur, participe activement à l'établissement des traductions anglaises de son œuvre poétique.³⁷ A titre d'exemple, nous analyserons ici quelques passages³⁸ du manuscrit de T.S. Eliot (Anabasis, 1930)³⁹, témoignage vivant de la première collaboration traductive de l'auteur.

L'entreprise d'autotraduction persienne correspond, de fait, à une véritable création translinguistique qui répète, autant qu'elle la redouble, la genèse initiale du poème. Qui plus est, Saint-John Perse, en traduisant son œuvre, procède à son interprétation, de sorte que les variantes translinguistiques nous livrent de précieuses clés herméneutiques pour de nombreux passages obscurs de son œuvre. En dernier lieu, les variantes et corrections que Saint-John Perse porte sur les manuscrits de ses traducteurs font émerger les éléments centraux de son art poétique : le rayonnement sémantique des métaphores et de l'étymologie.

36 La genèse scripturale étant toujours ponctuée par des phases de réception par l'auteur (lecture et correction du texte d'un état scriptural à l'autre), cette réception implique, dans le cas d'un texte plurilingue, souvent aussi une activité d'autotraduction.

37 Voir à ce sujet nos articles « Histoire d'une traduction [Etude génétique des différents états manuscrits de la traduction anglaise d'Amers de Saint-John Perse] », *Souffle de Perse*, n°9, Publication de la Fondation Saint-John Perse, 2000, pp.11-27 ; « Traduction, interprétation et critique. Les traductions anglaises et allemandes des poèmes de Saint-John Perse à l'épreuve de l'imagination créatrice », in *Saint-John Perse et l'écho des langues. Poésie et traduction, La nouvelle anabase*, n°5, 2009, pp. 233-299 ; « Saint-John Perse et T.S. Eliot : une traduction à deux plumes », in *Traduire avec l'auteur. Etudes et documents*, P. Hersant (éd.) Presses universitaires de la Sorbonne, Paris 2018, ainsi que *Les manuscrits de Saint-John Perse. Pour une poétique vivante*, op. cit.

38 Pour une analyse exhaustive des variantes persiennes inscrites sur le manuscrit de T.S.Eliot, voir notre article « Saint-John Perse et T.S. Eliot : une traduction à deux plumes », op. cit.

39 Pour la première édition de cette traduction, voir *Anabasis. A poem by St-J. Perse with a Translation into English by T.S. Eliot*, Faber and Faber, London 1930.

L'interprétation translinguistique des métaphores

Les corrections et annotations de Saint-John Perse sur le manuscrit de T. S. Eliot dévoilent, grâce à la réécriture translinguistique qu'est l'autotraduction, le fonctionnement de la métaphore persienne et sa signification dans la poétique d'*Anabase*. Dans ce passage, la sensation d'un « parfum » et l'idée de « génie » représentent les deux termes, concret et abstrait, sensible et idéal, d'une métaphore au sens complexe :

Texte français : et celui qui épie **le parfum de génie** aux cassures fraîches de la pierre (O.C., 112.)

T. S. Eliot : he who noses the genial scent in the new fissures of stone (ms. *Anabasis*, p. 25.)

Variante de Saint-John Perse : [he who noses the] scent of genius [in the] freshly broken stones / fresh cracks

Annotation de Saint-John Perse dans la marge du manuscrit : par analogie ou association d'idées : odeur de phosphore, odeur cérébrale, odeur de foudre du génie, l'odeur fulgurante et subtile, l'odeur chimique et spirituelle de la cérération (odeur du silex, des éclats du silex).

Texte définitif : he who sniffs the **odour of genius** in the freshly cracked stone

Pourquoi avoir remplacé « genial scent » (TSE) par « scent of genius » (SJP) ? La variante proposée par Saint-John Perse met en scène le pouvoir figuratif d'une métaphore *in præsentia* qui conserve l'équilibre rythmique et sémantique entre les deux substantifs, « scent » et « genius », l'un concret et l'autre abstrait, leur attribuant une valeur équivalente. Dans leur alliance analogique, la sensation odorante et l'idée de génie sont pareillement présentes. Le commentaire explicatif de Saint-John Perse retrace le chemin associatif de cette combinaison métaphorique extravagante, qui relève néanmoins d'une logique profonde. Le « phosphore », incarnant l'odeur et surtout la luminescence, engendre, chimiquement, étymologiquement⁴⁰ et symboliquement, la manifestation de la force spirituelle : la chaîne associative motive et justifie la proximité syntaxique et sémantique entre le « génie » et « l'éclat du silex ». La senteur et la lumière du phosphore, « l'odeur fulgurante », donnent naissance à « l'odeur de foudre du génie », à « l'odeur chimique et spirituelle », conjuguant ainsi, en tant que correspondances secrètes, la matière et l'idée.

40 Le mot *phosphore* a pour sens étymologique la luminosité (grec φωσφορος « lumineux, brillant » de φως « lumière »). La luminosité étant symboliquement liée à l'esprit, le verbe *phosphorer* signifie, dans le registre familial, « travailler intellectuellement ». Ce qui peut expliquer, entre autres, l'association entre « phosphore » et « génie » dans ce passage.

Dans un autre passage, la magie de la pierre, donnant accès à un ailleurs grâce à la force transfigurante de la métaphore, apparaît dans une évocation plus visuelle qu'odorante, et devient le support d'un dessin figuratif :

Texte français : Je sais la pierre tachée d'ouïes (O.C., p. 105.)

T. S. Eliot : I know the stones pitted with earholes (ms. Anabasis, p. 16.)

Variante de Saint-John Perse : [I know the stones] stained [with] gills / ears

Annotation de Saint-John Perse : J'ai pensé aux plaques de lichens sur les pierres, et, par association, aux ouïes, écailles, dartres des lézards.

Version définitive : I know the stones gillstained.

L'annotation de Saint-John Perse remonte ici le chemin de la création, en poursuivant la naissance de l'image poétique à partir de son origine imaginaire, qui nous livre la clé herméneutique de cette métaphore picturale. En effet, le dessin du lichen sur la pierre rappelle la forme aquadynamique des ouïes et des écailles reptiliennes. Le transfert métaphorique est ainsi motivé par une analogie de forme : pour pouvoir traduire, il faut voir, retracer la vision initiale ayant inspiré le passage figuré. S'opposant à l'exemple précédent, où la métaphore reposait sur une motivation « verticale », créant une liaison entre les éléments concrets et abstraits en conférant au dernier une qualification sensorielle (« odeur cérébrale »), l'association figurative présente est « horizontale », le dessin du lichen sur la pierre et la forme des branchies du lézard représentant tous les deux une réalité concrète, visuelle.

Véritable transcréation, la réécriture des constellations métaphoriques en langue anglaise permet à Saint-John Perse de libérer la richesse sémantique et d'illustrer le fonctionnement poétique du texte français.

Les ressources translinguistiques de l'étymologie

Pour Saint-John Perse, l'étymologie incarne une source d'imagination, d'invention et de signification, une technique d'interprétation ainsi qu'une idéologie de la création et une vision du monde. Ressource linguistique influant sur la richesse sémantique d'un mot en dévoilant son sens premier, le principe étymologique représente un moyen d'explication par excellence pour le traducteur⁴¹. Aussi

41 L'explication sémantique du titre *Anabase* révèle le recours à l'étymologie comme technique interprétative : « Pris dans sa double acceptation étymologique, il [le titre *Anabase*] signifie à la fois «montée en selle» et «expédition vers l'intérieur». » (O.C., p. 1108.) Voir aussi cette annotation persienne sur le manuscrit de la traduction de T. S. Eliot : « Le mot *Anabase* est neutralisé dans ma pensée jusqu'à l'effacement d'un terme usuel, et ne doit plus suggérer aucune association d'idée classique. Rien à voir avec Xénophon. Le mot est employé ici abstrairement et incorporé au français courant avec toute la discréption nécessaire – monnaie usagée et signe fiduciaire – dans le simple sens étymologique de “expédition vers l'intérieur” avec une signification à la fois géographique et spirituelle

les variantes qu'inscrit Saint-John Perse sur le manuscrit de T. S. Eliot manifestent-elles le désir de maintenir l'étymon commun entre l'expression française et sa traduction anglaise. Observons le passage suivant qui illustre, grâce au procédé étymologique, la fonction autoréférentielle de l'écriture poétique, transformant *Anabase*, épopée de la conquête guerrière, en une quête poétique, en l'histoire d'une naissance et d'une ascension créatrices.

Texte français : Les cavaliers au fil des caps, assaillis d'aigles lumineuses et nourrissant à bout de lances les catastrophes pures du beau temps, publiaient sur les mers une ardente chronique. »
(O.C., p. 102.)

T. S. Eliot : The horsemen on the crest of the capes, battered by luminous eagles, stirring with their speartips the catastrophes of fine weather, issued over the seas a fervent report. (ms. Anabasis, p. 13.)

Variante de Saint-John Perse : [The horsemen on the crest of the capes,] assailed [by luminous eagles,] and nourishing on the tips of their spears the pure catastrophes of sunshine, published [over the seas] an ardent chronicle.

Édition I : The horsemen on the crest of the capes, battered by luminous eagles, and feeding on their spear-tips the pure disasters of sunshine, issued over the seas a fervent report.

La variante de Saint-John Perse maintient la même étymologie entre l'expression française (*chronique ardente*) et son équivalent anglais (*ardent chronicle*), tandis que la traduction de T. S. Eliot néglige ici ce rapprochement possible entre la langue originale du poème (L1, français) et sa traduction (L2, anglais) par l'existence d'un étymon latin commun. La version éliotienne (*fervent report*), cependant, semble obéir à des impératifs rythmiques (une cadence dactylique) et sonores (l'allitération en [f] : *catastrophes, fine, fervent*) dans la langue d'arrivée. Si Saint-John Perse propose la traduction « chronicle » pour « chronique », il met l'accent sur le contenu sémantique du mot, qui désigne un genre historique relatant des exploits politiques et guerriers. Cette thématique belliqueuse, présente également dans le genre historique de l'épopée, est attestée à l'intérieur du passage par un lexique militaire – « cavaliers », « assaillir », « lances », « ardent », « catastrophe⁴² ». Aussi Saint-John Perse confère-t-il au mot « chronique » une valeur métapoétique, situant sa propre *Anabase* dans une tradition littéraire en l'inscrivant dans le sillage de Xénophon et de son *Anabase*, récit de la retraite des Dix Mille.

Avec la métaphore, l'étymologie représente ainsi un point central de l'art poétique persien. Les exercices d'autotraduction de Saint-John Perse aident T. S. Eliot à retrouver la profondeur des mots dans la langue anglaise, en ranimant les ressources sensorielles de la métaphore, et en

(ambiguïté voulue). Le mot comporte aussi, de surcroît, le sens étymologique de “montée à cheval”, “montée en selle”. » (ms. de T. S. Eliot.)

42 Le mot *catastrophe*, qui signifie initialement « le bouleversement, la chute, la défaite », peut lui aussi s'inscrire dans ce champ lexical.

remontant jusqu'à la signification étymologique dans sa présence concrète et palpable. En se traduisant, Saint-John Perse recrée son texte dans une langue seconde : cette transcréation d'une langue à l'autre contribue à enrichir, sémantiquement et poétiquement, le texte premier, tout en augmentant notre compréhension de l'œuvre et de ses passages obscurs, illuminés par cet échange translinguistique.

Conclusion : créativité, poéticité et *translanguaging*

Comme nous l'avons vu, l'envergure véritable de la création bilingue persienne ne peut être évaluée sans la prise en compte des avant-textes. Les variantes créoles sur le manuscrit d'*Eloges* montrent que le répertoire bilingue persien est beaucoup plus vaste que le texte définitif dans l'édition de 1925 le laisse deviner. La présence de nombreux îlots hétérolinguistiques met en lumière une véritable genèse bilingue : le poète puise dans deux répertoires linguistiques à la fois, écrivant un texte qu'on pourrait appeler « hybride ».⁴³

Les deux phénomènes que nous avons analysés au sein de cette étude, l'écriture bilingue dans *Eloges* et l'activité d'autotraduction lors de la collaboration avec T.S. Eliot, nous permettent d'interroger notre conception traditionnelle des langues comme systèmes séparés. Selon cette conception, le bilinguisme scriptural (*code-switching*) est considéré comme une interaction entre deux systèmes monolingalistes séparés, entre deux répertoires linguistiques distincts et discriminés.⁴⁴ Cependant, la pratique scripturale bilingue de Saint-John Perse suggère une vision intégrée des ensembles langagiers, *transcendant* les frontières entre les langues. C'est pourquoi, dans le cas de Saint-John Perse, nous proposons de remplacer le terme de *code-switching* par le concept du *translanguaging*⁴⁵, le préfixe *trans-* évoquant une pratique bilingue intégrée et une perméabilité des

43 Le bilinguisme d'*Eloges* est attesté par sa réception problématique en France métropolitaine : de nombreux termes créoles restent incompris par le lecteur métropolitain, qui accuse le poète d'affabulation et d'extravagance. C'est uniquement en 1987, à l'occasion d'un colloque organisé en Guadeloupe pour célébrer le centenaire de l'année de naissance du poète, que les critiques métropolitains furent éclairés par les critiques antillais au sujet des créolismes présents dans les poèmes de jeunesse. Les actes de ce colloque sont édités sous le titre *Saint-John Perse : Antillanité et universalité*, Henriette Levillain et Mireille Sacotte (éd.), Editions caribéennes, Paris 1988.

44 « The notion of code-switching, understood by most informed scholars in a dynamic and creative fashion as the expressive transgression by bilingual speakers of their two separate languages, endows these speakers with agency and often finds in the very act of switching elements of linguistic mastery and virtuosity. But no matter how broadly and positively conceived, the notion of code switching still constitutes a theoretical endorsement of the idea that what the bilingual manipulates, however masterfully, are two separate linguistic systems. » (R. Otheguy, O. García, W. Reid: *Clarifying translanguaging and deconstructing named languages: A perspective from linguistics*, "Applied Linguistics Review", n° 6.3, 2015, p.282).

45 « Translanguaging differs from the notion of code-switching in that it refers not simply to a shift or a shuttle between two languages, but to the speakers' construction and use of original and complex interrelated discursive practices that cannot be easily assigned to one or another traditional definition of language, but that make up the speakers' complete language repertoire. » (O. Garcia and L. Wei : *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, p.22). Le *translanguaging* à l'écrit est également appelé *codemeshing*, procédure employée à des fins rhétoriques, comme l'expose S. Canagarajah : « In this article, I use *translanguaging* for the general communicative competence of multilinguals and use *codemeshing* for the realization of translanguaging in texts. » (S. Canagarajah : *Codemeshing in Academic Writing: Identifying Teachable Strategies of Translanguaging*, "The Modern Language Journal", 95, 2011, pp.403).

Nous empruntons ici le terme de *translanguaging* pour mettre l'accent sur le *processus d'intégration* des différentes langues *au sein de la genèse scripturale*. Le terme de *translanguaging* souligne la pratique scripturale translinguistique de l'auteur bilingue ou plurilingue, qui semble puiser dans un répertoire unique plurilingue, où les frontières linguistiques sont

systèmes langagiers, autorisant non seulement un processus d'interconnexion, voire d'hybridation linguistiques, mais aussi et surtout, une construction textuelle créatrice.⁴⁶ Car, comme nous l'avons constaté, la genèse bilingue de Saint-John Perse contribue fortement à la poéticité de ses œuvres – le plurilinguisme peut ainsi être reconnu comme un facteur de créativité.⁴⁷

Comme le révèlent les avant-textes, l'expérience de l'ailleurs comme thème central de l'œuvre persienne exige l'invention d'une langue nouvelle, transgressant les frontières linguistiques traditionnelles. Ainsi le poète proclame-t-il « l'hybridité, l'hybridité en tout »⁴⁸ et fête « l'unité recouvrée sous la diversité »⁴⁹, principe d'une nouvelle parole dynamique, vivante, plurilingue. La modernité de Saint-John Perse consiste certainement en cette poétique du *translanguaging*, perpétuant, au sein de l'élan créateur, « la rumeur des peuples et de leurs langues immortelles ».⁵⁰

perméables et peuvent être transcendées pour créer un langage poétique nouveau, selon la fascinante « alchimie du verbe » rimbaudienne.

46 La pratique du *translanguaging* dans la genèse persienne tient compte du fait que, pour Saint-John Perse, les langues créole et française font partie d'un répertoire unique, véritable *melting-pot* linguistique à l'image de la société créole. Par conséquent, l'interaction entre L1 et L2 donne lieu à un tissage translinguistique dans le texte poétique : le texte poétique se construit à partir de cette interaction. Ainsi, les variantes (V1 / V2) sur le manuscrit d'*Eloges* font apparaître, dans leur dimension paradigmique, une création translinguistique (*translanguaging scriptural*), orientant le texte en devenir du concret antillais (V1 en L1) vers l'abstrait universel (V2 en L2). En revanche, les variantes de traduction persiennes apparaissant sur le manuscrit de T.S. Eliot révèlent une création translinguistique inverse, réorientant la traduction vers le comparant concret des métaphores et vers l'étymologie originelle. Dans les deux cas, nous ne sommes pas en présence d'une alternance de codes linguistiques ou du passage d'une langue à une autre (L1 L2), mais d'un échange linguistique constant (*translanguaging*), d'un va-et-vient entre L1 et L2.

47 « Bilingual individuals who code-switch frequently and regularly, revealed greater innovative capacity than those who do not use code switching in their everyday practice. Further, code switching induced by a particular emotional state and by a lack of specific vocabulary in a target language appeared to relate to increase in this creative capacity. In other words, emotion-triggered code switching was found to relate to creativity. » (A. V. Kharkhurin, *Bilingualism and creativity: an educational perspective* », "Handbook of Bilingual and Multilingual Education", W. Wright, S. Boun, O. García (éd.), Wiley-Blackwell, 2015, p.41).

48 Saint-John Perse, Lettre à Mrs. Henry Tomlinson Curtiss, O.C., p.1061.

49 *Oiseaux*, O.C., p. 413.

50 *Amers*, O.C., p. 373.

Bibliographie indicative

Olga Anokhina : « Étudier les écrivains plurilingues grâce aux manuscrits », in *Ecrire en langues : littératures et plurilinguisme*, O. Anokhina et F. Rastier (dir.), Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2015, pp. 31-43.

Olga Anokhina : « Le rôle du multilinguisme dans l'activité créative de Vladimir Nabokov », in *Multilinguisme et créativité littéraire*, O. Anokhina (dir.), Louvain-la-Neuve, Academia / L'Harmattan, 2012, pp. 15-25.

Olga Anokhina : « Plurilinguisme et créativité littéraire », in *Scriptorium*, 2015, n°1, pp.75-83.

Olga Anokhina : « The poetical use of *code-switching* in a literary text: study of the multilingual phenomena in Vladimir Nabokov's writing », in *The Poetics of Multilingualism*, Patrizia Noel Aziz Hanna et Levente Seláf (dir.), Cambridge Scholars Publishing, coll. « Poetica et Metrica », 2017, pp. 213-218.

Suresh Canagarajah : « Codemeshing in Academic Writing: Identifying Teachable Strategies of Translanguaging », in *The Mondern Language Journal*, 95, 2011, pp.401-407.

Loic Céry : « Les lectures de Saint-John Perse par Edouard Glissant : ferment, contrechamp, dialogue », in *Saint-John Perse : Atlantique et Méditerranée*, Samia Kassab-Charfi et Loic Céry (dir.), *La nouvelle anabase*, n°3, 2007, pp.137-166.

André Claverie : « Lecture postcoloniale d'*Eloges* », *Souffle de Perse*, n°14, 2009, pp.11-33.

Valérie Dauchy : « Note sur la genèse d'*Eloges* », *Souffle de Perse*, n°2, 1992, pp.65-69.

T.S. Eliot : *Anabasis, a poem by St-J. Perse with a Translation into English by T. S. Eliot*, London, Faber and Faber, 1930.

Mary Gallagher : *Créolité de Saint-John Perse*, Paris, Gallimard, Cahiers Saint-John Perse, n° 14, 1999.

Ofelia García et Li Wei : *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.

Edouard Glissant : « Conférence du 15 avril 2004 à New York », in : *Saint-John Perse : Atlantique et Méditerranée*, Samia Kassab-Charfi et Loic Céry (dir.), *La nouvelle anabase*, n°3, 2007, pp. 167-170.

Almuth Grésillon, *Éléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Rainer Grutman : *Des langues qui résonnent. L'Hétérolinguisme au XIXe siècle québécois*, Montréal, Fides, 1997.

Esa Christine Hartmann : *Les manuscrits de Saint-John Perse. Pour une poétique vivante*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Esa Christine Hartmann : « Histoire d'une traduction [Etude génétique des différents états manuscrits de la traduction anglaise d'Amers de Saint-John Perse] », *Souffle de Perse*, n°9, Publication de la Fondation Saint-John Perse, 2000, pp.11-27.

Esa Christine Hartmann : « Traduction, interprétation et critique. Les traductions anglaises et allemandes des poèmes de Saint-John Perse à l'épreuve de l'imagination créatrice », in *Saint-John Perse et l'écho des langues. Poésie et traduction, La nouvelle anabase*, n°5, 2009, pp. 233-299.

Esa Christine Hartmann : « Saint-John Perse et T.S. Eliot : une traduction à deux plumes », in *Traduire avec l'auteur. Etudes et documents*, P. Hersant (éd.), Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2018.

Anatoliy V. Kharkhurin, « Bilingualism and creativity: an educational perspective », in *Handbook of Bilingual and Multilingual Education*, W. Wright, S. Boun, O. García (éd.), Wiley-Blackwell, 2015, pp.38-55.

Henriette Levillain : *Sur deux versants. La création chez Saint-John Perse d'après les versions anglaises de son œuvre poétique*, Paris, Corti, 1987.

Henriette Levillain et Mireille Sacotte (éd.) : *Saint-John Perse : Antillanité et universalité*, Editions caribéennes, 1988.

Ricardo Otheguy, Ofelia García et Wallis Reid : « Clarifying translanguaging and deconstructing named languages: A perspective from linguistics », in *Applied Linguistic Review*, n° 6.3, 2015, pp.281-307.

Mireille Sacotte : *Eloges de Saint-John Perse*, Paris, Gallimard, coll. Foliothèque, 1999.

Mireille Sacotte : *Alexis Leger / Saint-John Perse*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Saint-John Perse : Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

St-J. Perse : *Eloges*, Paris, Nouvelle Revue française, 1925.

Renée Ventresque : *Les Antilles de Saint-John Perse. Itinéraire intellectuel d'un poète*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Dirk Weissmann : « Les langues sous la langue : pour une poétique des palimpsestes exophones dans la littérature allemande », in *The Poetics of Multilingualism*, Patrizia Noel Aziz Hanna et Levente Seláf (dir.), Cambridge Scholars Publishing, coll. « Poetica et Metrica », 2017, p. 281-292.

Emile Yoyo : *Saint-John Perse et le Conte*, Paris, Bordas, 1971.

Rire et pluralité des langues dans la *Tour de Babel* de Dimítrios Vyzàntios

MYRTO GONDICAS¹

Abstract: The play *The Tower of Babel* (1837) is well known for using the full range of dialects existing in Modern Greece, for comic effect. In this article, after briefly introducing the author and outlining the plot, I shall examine whether the image the author gives of the different dialects is realistic. The effects produced by the multiplicity of spoken forms will be addressed in various terms: ethical and anthropological (the depiction of “national” character), linguistic (to what extent do the protagonists really understand each other), and political and cultural (what a character’s attitude to his neighbour’s “national” language tells us about this period’s desire for a single language and community in modern Greece). On the basis of my recent experience of translating the play into French, I shall also discuss the extent to which it is possible to export the issues this play addresses. An Appendix to the article contains short extracts of the original with their French translation, and a commentary.

Keywords: *comedy, dialect, diglossia, Modern Greece, multilingualism, translatability.*

Resumé: La pièce *La Tour de Babel* (1837) est connue pour exploiter, sur le mode comique, la pluralité des parlers en Grèce moderne. L’article présente brièvement l’auteur, puis l’intrigue ; il analyse en suite l’image des dialectes construite par l’auteur, en cherchant à évaluer son degré de réalisme ; dans un troisième temps, il s’interroge sur les effets tirés de ces différences de parlers, en termes éthiques et anthropologiques (peinture de caractères « nationaux »), proprement linguistiques (quel degré d’intercompréhension entre les locuteurs ?), politiques et culturels (ce que les attitudes vis-à-vis du « grec » du voisin révèlent des aspirations de l’époque à une langue et une communauté unies en Grèce moderne). Quelques indications sur l’expérience récente d’une traduction de la pièce en français mettent à l’épreuve le caractère exportable de sa problématique. Enfin, un appendice donne de courts extraits dans l’original et en traduction, avec un commentaire.

Mots-clés: *comique, dialecte, diglossie, Grèce moderne, plurilinguisme, traduisibilité.*

C'est un spectacle comique en vérité, mais a contrario affligeant, de voir comment, dans une même compagnie de

¹ Traductrice, co-directrice (avec Marie Cosnay) de la collection “Nobis” aux éditions NOUS (traductions nouvelles de textes de théâtre et de littérature);
<http://levurelitteraire.com/myrto-gondicas/>

Greks de différentes origines, gens de Chio, Crétos, Albanais, gens de Byzance [Constantinople] ou d'Anatolie, Heptanésiens [originaires des îles Ioniennes] et autres, en raison de la corruption dans laquelle est tombée la langue grecque dès une époque reculée, mais plus spécialement depuis le moment où le peuple grec fut réduit en esclavage par la dynastie ottomane, on mêle [à son discours] des mots soit turcs, soit italiens, soit albanais, soit corrompus [...], si bien que tous, bien que Grecs, y sont incapables de se comprendre les uns les autres sans le secours d'une traduction, ou sans avoir à expliquer les mots dits par l'un ou par l'autre, ce qui fait de leur compagnie une véritable tour de Babel.

Ainsi s'ouvre l'« Avis aux lecteurs » qui précède la seconde édition de la *Tour de Babel* de Dimítrios Vyzántios². On voit qu'il y décrit une situation de plurilinguisme comme à la fois problématique, puisqu'elle entrave la communication entre membres d'une même nation (dont l'existence n'est pas un fait acquis, on y reviendra), et répréhensible, puisqu'elle est dite résulter d'une corruption de sa langue et de la perte de son indépendance politique. Cette position militante, à la fois éthique, esthétique et politique, est à l'époque assez largement partagée chez les différents partisans de l'indépendance grecque. Plutôt que de l'aborder frontalement, nous nous intéresserons, à travers une lecture de la pièce, au jeu des différents dialectes et à ce que révèle leur choix, leur élaboration et leur utilisation, aussi bien sur le plan scénique que sur celui du rapport entre les acteurs et les spectateurs, ou auditeurs. Mais d'abord, quelques mots sur l'auteur.

A Le contexte

1 Vie de Vyzántios

Le parcours de Vyzántios (1790-1853) témoigne d'une belle pluralité de talents, au service d'un idéal où la lutte pour la libération de la patrie ne semble nullement s'opposer à la foi religieuse, et d'une énergie déployée dans les situations les plus diverses. De son vrai nom Dimítrios Konstandinou Hadzi-Aslánis, il partage l'appellation usuelle de « Byzantin » avec nombre de ses contemporains : elle signifiait simplement qu'on était originaire ou, comme lui, natif de Constantinople, ville cosmopolite où était implantée une communauté grecque très active dans le commerce, mais aussi la circulation des écrits et idées et la diffusion de la langue. D'un milieu familial aisé, il est initié par un moine à l'art de la peinture d'icônes. En 1812, il est nommé interprète auprès du Bey de Tunis. Ce poste avait une dimension diplomatique et laisse supposer qu'il maîtrisait, outre le grec et le turc, un certain nombre d'autres langues. En 1821 éclate en Grèce l'insurrection contre la domination ottomane : il se rend dans le pays et rejoint la lutte pour l'indépendance. Très vite, le jeune État lui confie différents postes diplomatiques, politiques, administratifs et judiciaires, pour l'essentiel dans le Péloponnèse. Il poursuit sa carrière dans l'administration sous Capodistria (premier Président de la République grecque, de 1827 à 1831), puis sous la Régence et la royauté d'Othon de Bavière. Mais, bientôt déçu par la politique intérieure de la dynastie, il se retire à Patras où il gagne sa vie comme peintre d'icônes

2 La pièce a connu, du vivant de l'auteur, deux éditions, en 1836 et en 1840. Elles offrent des différences non négligeables, dans l'agencement de l'action et dans le style (ainsi, dans la seconde, l'acte IV tout entier a été mis en vers, « pour davantage d'agrément ») ; Vyzántios signale dans la Préface de 1840 que la seconde édition doit être considérée comme remplaçant la précédente. De nos jours, il arrive que les metteurs en scène constituent leur propre texte en se servant dans l'une et l'autre. La présente étude s'appuie sur l'édition de 1840.

et de fresques religieuses³ jusqu'à sa mort, en 1853. Outre la *Tour de Babel*, on a de lui trois autres comédies et un recueil de récits ; mais seule la *Tour de Babel*, de nos jours, garde vivante sa mémoire. Les représentations se sont poursuivies après la mort de l'auteur, notamment à l'étranger, auprès de communautés grecques (Syros, Constantinople), puis de nouveau à Athènes, dans les années 1930, au Théâtre national nouvellement créé ; plus récemment, le grand rénovateur du théâtre grec Kàrolos Koùn s'est emparé de la pièce (1964) avec sa troupe du Théâtre d'Art ; en dernier lieu, Vassilis Papavassiliou a donné, en 2009, une mise en scène axée sur la profération et le rythme de la parole, avec un intérêt particulier porté aux éléments dialectaux. De façon générale, beaucoup de Grecs, aujourd'hui, s'ils ne l'ont pas lue, ont entendu parler de la pièce ; son titre seul, d'ailleurs, semble bien souvent fonctionner comme un signe de ralliement ou un signal rappelant qu'il est bienvenu de rire des tribulations de la langue malgré tout partagée.

2 *La pièce : présentation et synopsis*

Lorsque Vyzàntios publie sa pièce, le théâtre n'existe guère en Grèce si l'on entend par là à la fois un genre constitué, une tradition nationale continue et une pratique institutionnalisée, et pour cause : l'État vient tout juste de naître, accouché par la guerre d'Indépendance. Toutefois, des pratiques et des traditions théâtrales ont préexisté à une unité nationale qui reste à réaliser, par exemple en Crète et dans les îles ionniennes dès le XVI^e siècle⁴. La *Tour de Babel* a donc, avec quelques autres œuvres dramatiques de son époque, un caractère pionnier⁵. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'elle ait été d'emblée pensée pour la scène : la préface à la première édition parle par deux fois de « ceux qui liront [et non : *joueront*] » la pièce, en leur recommandant notamment de respecter les divers accents régionaux ; on a parfois remarqué⁶ une relative indifférence de l'auteur à l'aspect pratiquement réalisable des changements de lieu et de décor ; et certains effets comiques, ne s'entendant pas, n'ont de sens que pour l'œil d'un lecteur⁷. Enfin, il existait peu ou pas de scènes professionnelles ; lorsque la pièce sera effectivement portée sur la scène (à Athènes, un an après la parution du livre), inaugurant une longue carrière de succès, ce sera par une troupe d'amateurs. Pour aider le lecteur à se repérer dans ce qui suit, nous donnons d'abord un résumé suivi d'un court synopsis de la pièce.

3 Sur cette facette moins connue de son activité, on peut consulter le texte [en grec] d'E. N. Frangìkos dans son recueil *D. K. Vyzàntios kai « Varylonia »*. *Ermineftikes dokimes kai martyria viou*, Institut de recherches néo-helléniques de la Fondation nationale pour la recherche, Athènes 2008, p. 71-101, en part. p. 83-91 ; on y voit reproduit, p. 90, le décor de la voûte de la basilique Saint-André de Patras, peint par Vyzàntios.

4 Voir P. Mavromoustakos, Introduction historique générale à l'anthologie *D'aventures en miracles. Panorama des écritures théâtrales de la Grèce moderne (1830-1957)*, t. I, sous la dir. d'O. Descotes, IFA-éditions L'Espace d'un instant, Paris-Athènes 2015.

5 On pourrait en citer quelques autres, comme *L'Aventurier* de Miltiàdis Hourmóùzis (1835) ou, un peu plus tard, *Les Noces de Koutroùlis* d'Alèxandros Rízos Rangavis (1845) ; tous les deux sont des comédies. Voir *D'aventures en miracles*, t. I, *op. cit.* Un peu plus tôt, en 1811, les tentatives de réforme de la langue grecque de l'érudit et patriote Adamàntios Koraïs (1748-1833) avaient suscité une satire qui avait fait grand bruit, intitulée *Korakistika, ou des moyens d'amender la langue româïque [=grecque]*. Bien qu'écrite sous la forme d'une comédie en trois actes, elle ne semble pas avoir été destinée à la scène et circulait sous forme de livre, manuscrit ou imprimé.

6 Cf. l'édition de la pièce par Spýros Evangelàtos (Athènes, 1981), qui compare la structure dramaturgique des deux versions et parle, surtout à propos de la première, d'« insouciance dramaturgique » et d'une « liberté dans la narration qu'on pourrait qualifier de cinématographique » (Avant-propos, p. XXII s.).

7 C'est le cas dans la scène 3 de l'acte IV quand le Commissaire, en signant la lettre qu'il vient de dicter, accumule les fautes d'orthographe dans ses nom, prénom et qualité.

résumé

L'action se déroule en 1827, à Nauplie (Péloponnèse) : sept hommes originaires de régions différentes se croisent dans une auberge où ils apprennent la victoire contre les troupes ottomanes, à Navarin, des armées européennes alliées aux insurgés grecs. Pour fêter l'événement, ils commandent à manger et à boire, mais, chacun parlant un idiome différent, les quiproquos s'enchaînent, une bagarre éclate ; ils se retrouvent tous en prison ; le commissaire de police interroge tous les protagonistes dans une série de dialogues de sourds, sans arriver à éclaircir l'affaire ; à la fin, sur un ordre venu d'en haut, ils sont relâchés ; tous fêtent leur libération en trinquant.

synopsis⁸

Personnages: L'Oriental (Khadzis Sàvvas), le Péloponnésien (Poùlos Poulòopoulos), l'homme de Chio (Bourlis Ambrouzis), Le Crétien (Manòlios Daskalàkis), L'Albanais (Dzèlio Ghèga), Le Chypriote (Solomos), le Lettré (Klitomènis Konopìdis), l'Aubergiste, originaire de Chio (Bastia), le Commissaire de police, originaire des îles Ioniennes (Dionýsios Fànte), le Greffier de la police (Conte), Soldats du poste de police, Kanèlla, amoureuse du Crétien, Garouïfo, vieille nourrice de Kanella, le Médecin ignorant.

Acte I : Dans l'auberge arrivent successivement l'Oriental, le Péloponnésien, l'homme de Chio, Le Crétien, L'Albanais, le Lettré et le Chypriote. Le Péloponnésien lit dans le journal la nouvelle de la victoire sur les Turcs à Navarin devant l'Oriental (sc. 2), puis tous ensemble commentent la nouvelle et conviennent de la célébrer en festoyant ; chacun commande ce dont il a envie (sc. 3 et 4). L'homme de Chio, ivre, casse les verres et invite tous les convives à chanter (sc. 5). Chacun chante une chanson à la mode de son pays, tous reboivent et dansent (sc. 6 et 7). Le Lettré commande du café en grec ancien (sc. 8). Petit à petit tous se taisent ou s'endorment (sc. 9). L'Albanais, ivre, se dispute avec le Crétien, qu'il blesse légèrement au bras d'un coup de pistolet (sc. 10). Retour de l'Aubergiste ; le Chypriote commande des ingrédients pour soigner le blessé, l'Aubergiste sort les chercher (sc. 11). L'Aubergiste revient affolé, annonçant l'arrivée de la police (sc. 12).

Acte II : Arrivée à l'auberge du commissaire avec ses soldats : il interroge successivement tous les présents, qu'il fait arrêter et emmener au fur et à mesure ; chaque sortie est suivie d'un bref monologue où il étale son incompréhension des propos recueillis (sc. 1-10). Il envoie une partie des soldats arrêter l'Albanais (sc. 11), puis fait évacuer le Crétien blessé et poser des scellés sur l'auberge (sc. 12).

Acte III : Les soldats mettent en prison l'Oriental (sc. 1), qui se lamente (sc. 2). Les soldats mettent en prison le Lettré (sc. 3), qui se lamente ; l'Oriental lui fait écrire une lettre au Gouverneur, qu'il dit être de ses amis (sc. 4). Les soldats amènent le Péloponnésien et le Chypriote, puis l'homme de Chio et l'aubergiste (sc. 5-8). L'Oriental s'inquiète de n'avoir pas la

⁸ Dans la suite, les références aux scènes et aux actes seront données sous la forme : I, 3 (acte, scène).

réponse à sa lettre (sc. 9). L'aubergiste présente aux prisonniers une note grossièrement exagérée de ce qu'ils ont consommé. Protestation générale ; l'Oriental et le Lettré s'arrangent entre eux pour le paiement (sc. 10-11). Puis le Lettré promet à l'Oriental d'écrire une épitaphe pour son père, mort trois ans auparavant ; ils se disputent sur la formulation (sc. 12). Arrestation et interrogatoire de l'Albanais, qui retrouve les autres en prison (sc. 13-15).

Acte IV : Kanella, accompagnée de sa nourrice, vient voir son aimé, le Crétos, au poste de police (sc. 1) ; le Commissaire lui fait un brin de cour, sans succès (sc. 2-3). Les amoureux se retrouvent (sc. 4), puis la nourrice appelle le faux médecin qui passait par là et qui examine le blessé, prodiguant les ordonnances les plus fantaisistes (5-6). A son départ, les deux femmes ont tout oublié de ses prescriptions ; elles le rappellent, mais lui aussi a oublié (sc. 7-8). Entre le commissaire qui s'en prend au charlatan, le met au défi de prouver sa science et le menace de l'arrêter : l'autre s'en va ; le Commissaire congédie les deux femmes (sc. 10).

Acte V : Le Commissaire, seul, se remémore les interrogatoires dont il n'est rien sorti ; puis il appelle le greffier, encore tout étourdi par le bal de la veille (sc. 1-2). Il lui dicte, en accumulant les fautes de langue, une lettre adressée au gouverneur, demandant ce qu'il faut faire des prisonniers : les libérer ou les pendre (sc. 3). Resté seul, il se plaint de la morgue de son subordonné (sc. 4). Entrée des soldats : ils annoncent au Commissaire que des compagnons d'armes de l'Albanais s'apprêtent à l'enlever et à attaquer le poste de police ; puis arrivent d'autres soldats avec un ordre du gouverneur (sc. 5). Le Commissaire appelle le greffier qui lui lit l'ordre : il faut libérer tous les prisonniers (sc. 6). Le Commissaire peste à part lui (sc. 7), puis se fait amener les prisonniers et leur annonce leur élargissement : ils trinquent tous ensemble et s'embrassent « comme des frères ».

B Bref aperçu des parlers représentés

Sept d'entre eux sont clairement corrélés à l'origine ethnique : ceux de l'Oriental, du Péloponnésien, de l'homme de Chio, du Crétos, du Chypriote, de l'Albanais et du Commissaire de police (que la liste des personnages définit comme « de l'Heptanèse », c'est-à-dire des îles Ioniennes). Un peu à part, on a le Lettré, qui prétend parler un grec parfaitement pur tout droit venu de l'Antiquité classique, et le médecin ignorant, qui fait bien entendu parade des termes techniques de sa prétendue profession.

Dès son apparition, chaque personnage frappe par une série de traits linguistiques qui seront plus ou moins souvent repris au fil de la pièce ; certains, par leur récurrence, constituent chacun comme une carte d'identité sonore, qui contribue fortement à caractériser son porteur. Leur effet est redoublé par les contrastes que ménage le dialogue, quand l'auteur juxtapose deux ou plusieurs parlers phonétiquement ou syntaxiquement très éloignés, ou joue de la distance entre plusieurs niveaux de langue. Dans une dynamique où le souci de la vraisemblance n'a que peu de place, les quiproquos se succèdent à une cadence joyeuse, quand l'un croit dire blanc et que l'autre comprend noir, ou rose, ou vert, ou ne comprend rien. Il ne peut bien sûr pas s'agir ici de dresser un tableau d'ensemble ; quelques exemples parlants devraient suffire.

L'élément phonétique, d'abord, a toute son importance dans un texte destiné à la scène ou à la lecture à haute voix et dessine une « musique » particulière : ainsi chez l'Oriental le son *o* devient

souvent *ou*, le son *th* ou *dh* devient *t*; le Chypriote redouble systématiquement certaines consonnes et « rajoute » des *n* en fin de mot ; l'homme de Chio ne prononce pas les *i* intervocaliques, etc. Morphologie et syntaxe sont aussi sujettes à des variations : l'Oriental se passe d'article défini, la place du pronom objet du verbe change d'un personnage à l'autre, l'Albanais modifie le genre usuel des substantifs (le féminin *i eleftheria* ou *i lefteria*, « la liberté », devient chez lui un neutre : « le liberté », *to lefteria*) et semble ignorer la distinction entre première et deuxième personne du singulier⁹, etc. Le lexique offre des particularités liées à l'aire géographique, avec des mots purement locaux ou régionaux, auxquelles se rajoute, ou non, une différence de niveau de langue. Comme dit le Chypriote au Commissaire (II, 7) : « Les Crétois parlent avec des mots de fous : pour *akhelomaloùsa* [fiancée], ils disent *nyfi*, pour *lapro* [le feu], *fotia*, pour *àparo* [terrain], *khtima* [...]. » On repère en outre, comme le signale la Préface de la pièce, de nombreux emprunts à des langues comme le turc (massivement, mais non exclusivement, chez l'Oriental) ou l'italien (une caractéristique du Commissaire de police, qui reflète l'influence historique de l'occupation vénitienne dans les îles d'Ionie, son aire d'origine). Enfin, il est un trait qui pourrait relever d'un ordre différent, mais qui pour l'auteur a partie liée avec la cacophonie des idiomes régionaux : ce sont les « fautes de langue » marquées dans le lexique, quand le locuteur déforme involontairement un terme peu familier pour lui. Exemple parlant, car récurrent dans toute la pièce : indépendamment de leur origine, la majorité des convives de l'auberge butent sur le mot qui désigne la fonction du Commissaire, *astynòmos*, et lui substituent le quasi-homophone *astronòmos* (« astronome »).

Ici, une mise au point s'impose. D'une part, les oppositions qu'on vient d'esquisser sont — on s'en aperçoit en lisant la pièce — beaucoup moins fixes et généralisées qu'il ne semble au premier abord : ainsi, certains traits phonétiques qui s'écartent de l'usage commun (comme *ghl-* pour *vl-* dans le verbe *vlèpo*, « voir »), sont partagés par plusieurs personnages ; il en va de même d'un certain nombre de vocables « typés ». De fait, une analyse linguistique plus rigoureuse et détaillée confirme l'impression du lecteur que ces parlers, loin de tout naturalisme, sont une création du dramaturge¹⁰. Pour styliser ainsi l'idiome des personnages, il choisit un nombre relativement réduit de traits de langue aisément repérables et identifiables (ou crédibles) pour le public ou le lecteur, et use du procédé très efficace de la répétition. Cette façon de faire suppose (en même temps qu'elle induit) une confiance de l'auditoire, qui a besoin de reconnaître un certain nombre de réalités plus ou moins familières sans être arrêté par des invraisemblances trop marquées, mais sans réclamer non plus la même cohérence qu'un linguiste professionnel. Il faut, et il suffit, que « ça sonne vrai¹¹. » Par ailleurs, si notre description, pour suivre la logique de la pièce (orientée par le point de

⁹ Ce trait, aux vertus comiques évidentes, pourrait avoir été suggéré par une réalité de la langue albanaise, où de nombreux verbes ont une terminaison identique aux trois personnes du singulier : cf. G. Soyter, cité par W. Puchner, *I glossiki satira stin elliniki komodia tou 19ou aiona : glossokentrikes stratigikes tou gelion apo ta 'Korakisika' os ton Karankiozi*, Athènes 2001, p. 255, n. 593.

¹⁰ Ainsi Soyter, dans sa thèse (1912) citée par Puchner (cf. *supra*, n. 8), après avoir examiné en détail les particularités dialectales des personnages de la *Tour de Babel*, conclut qu'on ne saurait s'appuyer sur la pièce pour une étude scientifique des dialectes du grec moderne (*op. cit.*, p. 255 s., n. 595). Un peu plus tôt, dans ses *Essais de grammaire historique néogrecque* (1889), le démoticiste Psichari, auteur du célèbre livre *Mon voyage*, écrivait avec moins de nuances : « Il convient d'observer [...] que la Βαβυλωνία [sic] ne donne même pas avec exactitude les échantillons dialectaux, sur lesquels elle s'appuie. C'est un petit livre, qui ne mérite considération à aucun égard » (*op. cit.*, p. 255, n. 590).

¹¹ Que ce « contrat » puisse être pris très au sérieux, c'est ce que prouve, par exemple, la lecture du compte rendu d'une représentation de la pièce (Athènes, Théâtre National, 1947) dans la presse de l'époque : le critique y évalue

vue de son auteur), procède en termes d'écart, il est légitime de s'interroger sur la norme qui est par là sous-entendue. La réponse, hélas, ne saurait être d'une rigueur totale. D'abord parce que le grec, à l'époque dont il s'agit, est une réalité mouvante, en formation : c'est précisément autour de cet enjeu que s'affrontent, au moins depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle (et presque jusqu'à nos jours), réformateurs et idéologues, dans une lutte violente et passionnelle qui allait bientôt se cristalliser autour de l'opposition entre une langue « puriste » (*katharèvousa*) et une langue « démotique », ou « du peuple » (*dimotiki*)¹². Mais la réalité du grec parlé au temps de Vyzàntios était, on s'en aperçoit désormais de plus en plus, beaucoup moins tranchée. Évolution temporelle et pluralité de continuums géographiques caractérisent cet être vivant et multiple¹³. Cela posé, voyons comment la pluralité (construite) de parlers fonctionne dans la pièce.

C Le « plurilinguisme » en action

1 *Le parler, c'est l'homme*

On l'a dit, chaque personnage est peint d'abord par son idiome. Les éléments plus ou moins arbitrairement sélectionnés par le dramaturge se combinent pour peindre des caractères, adossés plus ou moins nettement à une fonction et à un échelon social, en plus de l'aire géographique. On constate que les personnages de la Tour de Babel usent généreusement de jurons, interjections, appellatifs qui soutiennent l'échange oral indépendamment de ses contenus sémantiques.

Ce sont les « fils du diable ! » (*diavròntou yiè*) ou « chiots du diable ! » (*diavròntou kouloùkia*) de l'Aubergiste et de l'homme de Chio, les *foutre* ! (emprunt au français transcrit phonétiquement) du faux médecin, les *dèdim* ! (« j'ai dit ») du Crète, les *pra* ! et les *po* ! (« hé bien, alors / mais, dis donc ! ») de l'Albanais, les *mourè* (« hé, toi... ! ») d'un peu tout le monde, les *aï boundala* ! (« espèce d'idiot ») de l'Oriental mais aussi, à une fréquence révélatrice de son caractère essentiellement conciliant, ses *dzànum* (« mon âme / mon cœur »), etc. Bien entendu, le Lettré jeté en prison (III, 3) se lamente en grec ancien (*iô... iô..., pheu... ômoi moi*) et le Commissaire traite ceux qui l'agacent de *kanâïè* (ital. *canaglie* : comme pour le médecin plus haut, un mot d'origine étrangère est transcrit en caractères grecs tel que prononcé par le locuteur). On voit en outre apparaître chez certains un champ lexical lié à l'activité professionnelle : onguents et remèdes divers chez le Chypriote, qui maîtrise un savoir médical traditionnel efficace¹⁴ pour soigner une blessure (I, 11) produits de l'agriculture et de l'élevage chez le Péloponnésien qui en fait le commerce (II, 6), par exemple. Dans leur grande majorité, les personnages utilisent le *tu* (qui est en grec moderne beaucoup moins marqué comme familier qu'en français) ; les exceptions semblent liées à un

la justesse du jeu de chaque personnage en fonction du rôle tel qu'il est écrit, mais aussi de sa propre idée des caractères ethniques, ou régionaux. Ainsi, l'Albanais lui paraît un peu trop tiré vers le Bulgare, et le Chypriote peu crédible car, selon lui, un Chypriote ne saurait être lâche !

12 Cette polarité, à la différence de la pluralité dialectale (qui est une forme de plurilinguisme), relèverait au sens strict de la diglossie ; en réalité, dans le cas du grec moderne à l'époque de Vyzàntios, il est très difficile de dissocier les deux aspects. À ce sujet, on trouve d'utiles mises au point chez P. Mackridge, *Language and National Identity in Greece, 1766-1976*, Oxford University Press, Oxford 2009, en part. p. 27-29.

13 Sur cette diversité parfois sous-estimée, voir W. Puchner, *op. cit.*, p. 204-206 ; voir en part. n. 422.

14 Le médecin-charlatan, lui, accumule des termes techniques d'origine le plus souvent italienne, parfois latine (qui sont, dans leur quasi-totalité, attestés et non inventés) à la même cadence que les prescriptions, pour impressionner son public, dans une indifférence visible aux résultats (IV, *passim*).

métier de service (l'aubergiste à ses clients)¹⁵ ou à une volonté de « se poser » socialement dans un contexte public où l'on est amené à parler à des inconnus (le Péloponnésien saluant l'Oriental, quand il arrive dans l'auberge, I, 2). Deux personnages tranchent par une présence massive de termes ou tournures « déviants » dans un discours particulièrement fourni : le Lettré, qui emprunte à un grec aussi ancien que possible syntaxe, vocabulaire et morphologie ; le Commissaire, dont les *a resto*, *dilitto criminale* et autres *coglione* émaillent invariablement les propos. Comment tout ce monde parvient-il, ou non, à s'entendre ?

2 Enjeux de compréhension

Pour illustrer le propos exposé dans sa Préface, l'auteur multiplie dans la pièce les situations d'intercompréhension défectueuse, ou de non-compréhension totale. Les cas les plus simples, et d'un effet comique immédiat, sont ceux où un terme du locuteur A est décodé à tort par un locuteur B comme équivalent d'un autre, appartenant à son idiome à lui, et quasi-homonyme du premier. Ce genre d'équivalence est souvent très approximative : cela marque sans doute chez les personnages une attention flottante aux discours d'autrui ; sur un autre plan, l'écoute de l'auditeur (ou du spectateur) est ainsi continuellement sollicitée, et sa complicité mise à l'épreuve. On sait de reste qu'en matière de calembours, les plus mauvais sont souvent les meilleurs. Ainsi, quand les convives passent commande à l'aubergiste (I, 3), le Lettré réclame une sorte de tarte dont il dit que « même les dieux bienheureux (*màkares*) en ont désir » et l'Oriental, attrapant au vol un mot qu'il croit reconnaître, crie à l'aubergiste que son voisin a envie de pâtes (*makarònìa*).

C'est sur une mécompréhension du même type que se noue l'action toute entière de la pièce, lors de la dispute entre le Créois et l'Albanais (I, 10) : dès que le ton commence à monter, le Créois rappelle à l'Albanais qu'il était venu (avec ses compatriotes) « manger ses moutons », c'est-à-dire les troupeaux du pays. Il fait allusion par là à des faits récents, bien connus des auditoires contemporains : durant les années précédant la bataille de Navarin, dans la Crète sous occupation ottomane, les mercenaires albanaise qui servaient dans les troupes égyptiennes (appui de l'armée turque) étaient redoutés pour leurs exactions et leurs pillages. Or le mot du Créois pour dire « moutons » est un terme régional, *kouràdia*, où l'Albanais entend à tort *kouràdies*, « des bouses, de la merde ». De plus, il loupe le sens figuré de « manger », néglige les indications syntaxiques (*Tu es venu manger...*) et comprend donc que l'autre l'invite à consommer sur-le-champ des matières fécales. Cette trouvaille particulière reste dans l'esprit par sa force comique et son rôle moteur dans l'action ; mais Vyzàntios les multiplie tout au long de la pièce, comme une longue chaîne de ratages dans l'échange d'une conversation presque impossible et constamment cacophonique¹⁶.

15 Il conviendrait peut-être de nuancer, car l'homme de Chio, qui a comme on l'a vu le même parler que l'Aubergiste mais une autre profession, vouvoie aussi les autres, même quand il se montre familier (comme lorsqu'il taquine le Lettré avec une devinette, I, 7).

16 On assiste pourtant à quelques moments d'exception où une harmonie paraît possible, voire réalisée : ainsi la scène des chansons (I, 6), suivie d'un toast général où tous trinquent, boivent et parlent d'une même voix, image qui sera reprise à la fin de la pièce. Cette oralité heureuse s'oppose à l'oralité déchirée des parlers divergents. Elle est redoublée à un niveau plus « bas » par une oralité liée au partage de nourriture : au-delà de l'attachement de chacun à son plat régional (et à sa désignation, souvent opaque pour les autres), vient le moment où les convives attablés mangent tous ensemble. Il est significatif que l'Oriental, réagissant à l'hymne provocant et bizarre du Lettré (I, 7), lui enfourne dans la bouche un morceau de feuilleté au fromage, comme pour le réintégrer de force dans la communauté.

La non-compréhension est parfois beaucoup moins spectaculaire, mais révélatrice : quand le Commissaire enquête sur l'incident à l'auberge, il est obligé de se faire expliquer la profession de l'homme de Chio, qui se dit « confiseur » (*sekerdzis*, terme dont la forme suggère une origine turque) : pour lui, c'est un *komfetièris* (ce qui, sans surprise, sonne plutôt italien).

On rencontre aussi des cas d'intercompréhension partielle, qui ont leur propre nuance de comique. Le Commissaire pose à tous les suspects, ou témoins, une même question qui l'obsède : l'agression de Crétos par l'Albanais était-elle un *caso pensato* (préméditée), ou un *caso accidente* (sans préméditation) ? Réponse du Péloponnésien (II, 6) : « Pour un *caso*, c'était un *caso*, et un grand, mais je ne sais pas s'il était *accidente* ou quoi. » Il comprend donc *caso* dans son sens courant de « malheur, grosse affaire », mais le terme qui le qualifie, plus technique, lui reste opaque. On a mentionné plus haut¹⁷ le Chypriote, capable de lister des équivalences lexicales entre deux sortes différentes de parlars. De fait, comme l'ont remarqué ceux qui se sont intéressés à la question, il a dû se former progressivement, dès les premières décennies du XIX^e siècle, voire plus tôt, une langue parlée commune pour l'usage des marchands voyageant à travers la Grèce, ou encore fixés dans différents centres commerciaux à la périphérie : langue orale, supra-dialectale, de locuteurs instruits, dont on peut penser qu'elle aura servi de base au développement de la langue parlée jusqu'à sa forme actuelle. Les personnages linguistiquement les plus performants de la *Tour de Babel* en sont peut-être des témoins, sur un mode mineur et dans le registre comique qui leur est propre¹⁸.

Le cas du Lettré est un peu à part dans la mesure où il peut, mais *ne veut pas* comprendre d'autres idiomes que le sien, une version ultra-rigide de grec « puriste », qu'il rêve conforme à « la langue des ancêtres », ce qui ne l'empêche pas de commettre des solécismes, relevés malicieusement par le greffier du commissaire (II, 4) — autre cas d'intercompréhension : cet auxiliaire de la police a fait de bonnes études, mais il n'importe pas, lui, son savoir en grec ancien dans les échanges de tous les jours. Toutefois, nécessité faisant loi, ou parce qu'il est gagné par le caractère affable de l'Oriental, le Lettré, en prison, finit par transcrire sans les modifier les mots que ce dernier lui dicte (III, 4).

Il arrive enfin que deux interlocuteurs parlent de la même chose en termes différents (tant sur le plan lexical que morphologique, et en termes de niveau de langue), sans que cela nuise à leur échange ; reste alors le choc culturel véhiculé par le contraste langagier, comme à l'entrée du Péloponnésien, au tout début de la pièce (I, 2) :

LE PÉLOPONNÉSIEN — Monsieur, bien le bonjour !

L'ORIENTAL — Bienvenu, bienvenu, atsiez-toi.

P. — Vous avez l'ajournal ?

O. — La gazettse, c'est ça que tu veux ?

P. — Oui bien, l'ajournal général de la Grèce [...]¹⁹

17 Cf. p. 4.

18 Voir A. Katsiyanni, M. Z. Kopidakis (dirs.), *Istoria tis ellinikis glossas*, Athènes 1999, p. 236.

19 Je cite ici ma traduction de la pièce, dont j'explique plus loin les choix méthodologiques.

Là où le premier vouvoie son interlocuteur qu'il appelle, d'un terme de respect marqué, *i afendia sas*, littéralement « votre seigneurie », l'autre lui répond en le tutoyant ; un même objet, le journal, est désigné par le premier d'un terme emprunté au grec ancien, *i efimeris* (= ἡ ἐφημερίς), que curieusement (et fautivement) il se dispense de décliner, juxtaposant l'article à l'accusatif et le substantif au nominatif (*tin efimeris* = την ἐφημερίς !), tandis que le second, qui décline le mot normalement, en élide la première syllabe et fait (selon son habitude) l'économie de l'article : *fimerida tēlis ?* (= φημερίδα τέλεις ?).

Malgré tout, en définitive, on se rend compte qu'en dépit des frottements, ratés et autres désagréments, le dialogue et les échanges finissent par suivre leur cours : les plats sont commandés, les convives mangent, boivent, chantent et dansent ; plus tard, quand tous se retrouvent en prison, l'Oriental et le Lettré se débrouillent pour écrire ensemble une supplique au Gouverneur ; puis, l'aubergiste réclamant son dû, l'Oriental s'entend avec le Lettré, qui n'a pas d'argent, pour payer sa part s'il lui cède un de ses livres, etc.

3 *Langue propre, langue de l'autre*

La quasi-totalité des personnages de la *Tour de Babel* se montrent peu ouverts vis-à-vis du parler des autres : leur attitude va de la méfiance au rejet pur et simple, en passant par l'agacement et le mépris. L'une des façons les plus courantes de caractériser négativement l'idiome d'autrui consiste à l'assimiler à une langue étrangère dont il est censé porter les stigmates. Sans cesse reviennent les (dis)qualifications assimilant cette langue à du turc, de l'italien, ou de façon plus large à du « franc » (*frāngika*). Ce dernier terme, qui n'est pas que linguistique, désigne l'influence culturelle de l'Europe de l'ouest, que ce soit en termes de langue, de mœurs ou de religion. Ainsi l'Oriental, entrant dans l'auberge (I, 1), s'écrie que « tout est rangé à la franque » : dans cette organisation proprette, il ne reconnaît pas le lieu familier qu'il attendait, avec divans, nourriture exposée à la vue et pipes à disposition. Lors de son interrogatoire (II, 3), au Commissaire exaspéré qui le traite de « sale Turc », il rétorque : « Et toi, pourquoi donc parles-tu le franc ? » Ces deux personnages incarnent alors une polarité Est-Ouest dans la diversité des parlers grecs représentés. L'homme de Chio, interrogé à son tour (II, 9) et peinant à comprendre ce que lui veut le Commissaire, s'excuse en ces termes : « Mon père ne m'a pas appris l'italien [...] ; s'il avait su que vous me poseriez des questions *en langue franque*, peut-être qu'il me l'aurait appris. » On voit qu'à ses yeux l'italien est un cas particulier du franc, entité lointaine et opaque. L'attitude de rejet vaut aussi pour l'idiome du Lettré, ressenti comme provocateur et incompréhensible à force de purisme : le Commissaire parle à son propos de « grécailleries » (*ellinikoùres*, II, 4), c'est-à-dire de subtilités inaccessibles aux gens normaux, sans prise sur la réalité.

Or, loin de se borner à rejeter l'idiome de tous les autres en s'accrochant au sien, chacun des personnages revendique haut et fort le fait de parler grec, et invite les autres à en faire autant. Mais qu'est-ce au juste que « le grec » ? Pour l'Oriental reprochant au Lettré sa langue artificielle, c'est, lui dit-il, « la langue de ton papa » (I, 3). Cette expression familière tranche avec l'assertion ronflante de l'intéressé, selon qui on se doit de parler « la langue des [= de nos] ancêtres ». Il est d'autres façons de désigner la langue nationale, dont chacune porte des connotations particulières. Le très courant *romaïka*, qui vient de Rome via Byzance, est peut-être le terme non marqué par excellence ; on pourrait souvent le rendre par « la langue à tout le monde ». Il s'oppose à *ellinika*, où s'entend fortement la référence à l'Antiquité classique comme modèle

idéalisé, et dont le sens peut (ou non) se charger de tous les rêves repris à l'Europe philhellène, ainsi que des projets de réforme linguistique les plus archaïsants.

On a donc affaire, sur le plan linguistique, à une combinaison de (relative) intolérance et de prétention à l'universalité (dans le cadre, on l'a vu, d'une « nation » en train de se construire et d'une langue en devenir). Cela comporte deux conséquences. D'abord, le motif répété « la langue de l'autre est folle, pas grecque, etc. : je suis seul à parler le grec, le vrai » démontre par l'absurde que toute prétention d'isolationnisme, ou d'hégémonie linguistique poussée aux dernières conséquences, est intenable, d'autant qu'il existe, on l'a vu, de larges zones d'intercompréhension ; on peut d'ailleurs interpréter cela comme une critique masquée, de la part de Vyzàntios, de différents réformateurs ou formateurs de la langue, qui se montraient parfois d'une grande véhémence. D'un autre point de vue, ce plurilinguisme décrié par presque tous les personnages, et par l'auteur dans sa Préface, est à l'évidence une source de plaisir pour l'auditeur/lecteur, et à ce titre forcément valorisé, quoi qu'on en dise. Nous noterons, pour finir ce tour d'horizon, que la pièce, donnée comme la description d'une situation catastrophique, recèle au fond un message optimiste : « parler grec » — de quelque façon qu'on doive l'entendre — est, en définitive, un enjeu partagé.

D En guise d'épilogue : le test de la traduction

Un texte comme celui-ci peut sembler devoir résister à toute exportation, vu sa donnée de départ, étroitement dépendante d'une réalité linguistique très particulière, historiquement et géographiquement située. Il se trouve que j'ai eu à me poser la question, à l'occasion d'une commande de l'IFA (Institut français d'Athènes) et de son directeur Olivier Descotes, dans le cadre d'un projet d'anthologie en français du théâtre grec moderne²⁰. Deux options semblaient possibles :

- transposer la pièce dans un contexte familier pour le public visé, en l'occurrence français et francophone. On se heurtait immédiatement à un problème : où retrouver, en contexte français historiquement attesté et pas trop éloigné, une même pluralité de parlers coexistants et concurrents ? De plus, ce choix impliquait de sacrifier un thème capital de la *Tour de Babel* : la recherche, dans la Grèce moderne, de l'unité politique à travers l'unité linguistique.

- privilégier la fidélité aux données historico-géographiques, tout en cherchant à donner une idée de l'enjeu (pluri)linguistique, option que j'ai retenue. Dès lors qu'on gardait un contexte grec du XIX^e siècle, le passage au français (ou plutôt à *des* français) apparaîtrait nécessairement comme arbitraire, ce qui n'était pas forcément sans intérêt : rendre ainsi la convention manifeste et tout le temps sensible évitait l'écueil de la folklorisation (imagine-t-on l'Albanais parlant chti, ou l'Oriental dégoisant des pagnolades ?) ; on pouvait alors se donner une grande liberté dans le choix des éléments linguistiques — phonétiques, morphologiques, syntaxiques ou lexicaux — qui apparaîtraient comme marqués sur un fond général de français contemporain. Cela s'est fait avec une bonne dose d'empirisme et beaucoup d'aide d'Internet (dictionnaires spécialisés, sites régionalistes, etc.). Notons pour l'anecdote que l'Oriental s'est vu attribuer un vocabulaire traversé de mots berrichons ou dauphinois, ainsi qu'un trait phonétique purement arbitraire (*t*- devenant *ts*- à certaines places non aléatoires) ; le Chypriote a eu droit à du parler d'Oléron (associé à des

20 Il s'agit de l'ouvrage mentionné ci-dessus, n. 3.

*-y ajoutés) ; le Péloponnésien s'est teinté de parler lyonnais, l'Aubergiste et l'homme de Chio ont été gagnés d'occitan (dans une version plutôt provençale), le Créois a emprunté au normand ; l'Albanais a mêlé quelques belgicismes à une syntaxe en ruine ; le Commissaire a gardé ses inserts italiens, et le Lettré a recouru à un niveau de langue très marqué, littéraire et/ou archaïque, pour la syntaxe aussi bien que pour le vocabulaire et la morphologie. De façon générale, les contrastes de niveaux de langue étaient ce qu'il y avait de plus facile à transposer. Pour tout ce qui relève des moments d'intercompréhension défaillante, notamment les quiproquos par homophonie, on a dû trouver des équivalents plus ou moins proches. Il a été possible de conserver les référents du jeu de mots pivotal entre *kouràdia* (moutons) et *kouràdies* (merde) en recourant pour le premier au mot régional *blains*, pour le second au bon vieux *bren* de Rabelais. Dans la plupart des cas, la tâche était facilitée du fait que dans l'original, ces rapprochements phonétiques sont, comme on l'a noté, volontiers tirés par les cheveux.*

En définitive, il me semble qu'une traduction comme celle-ci peut « marcher » si l'on est disposé à accepter un objet textuel mixte, où le thème de l'unité de la langue et de la nation est présent comme contenu des énoncés, tandis que celui de la divison ou/et de la pluralité des langues l'est à la fois ainsi, et comme trait de l'énonciation. Il faut dire que dans cette entreprise, j'ai pu compter sur une grande alliée : la verve comique de Vyzàntios, qui passe naturellement le cap de la traduction pour tout ce qui tient aux situations et aux caractères, et stimule l'imagination du traducteur pour ce qui tient aux façons de parler des personnages. Peu après la parution du livre, une lecture publique partielle de la pièce²¹ a pu servir de test : on a vu des acteurs s'emparer du texte à corps perdu, certains (en particulier l'interprète de l'Oriental) n'hésitant pas à inventer intonations et traits d'accents aussi investis que convaincants, du moins si l'on en croit les rires du public. Certes, l'auditeur français n'aura jamais le plaisir qu'éprouve son homologue grec à « reconnaître », incarnés par les acteurs, des traits de langue, voire des types, qui lui sont familiers et qu'il relie à une origine régionale bien particulière ; mais il peut bel et bien, je crois, avoir accès à la dialectique dont se nourrit la comédie de Vyzàntios, entre la pluralité des idiomes et la prétention de chacun à l'universel : cette réalité est encore, et durablement, vivante.

Appendice : échantillon traduit et commenté de la pièce

Acte I, scènes 6 et 7 (extraits)²²

De ces deux scènes (qui en réalité n'en font qu'une, mais Vyzantios, dans cette pièce, aime à découper l'action en très petites unités), on lira ici deux extraits. Pour le contexte général, on se rapportera à la synopsis (ci-dessus, p. 3).

Nous sommes à la fin du repas, les convives ont bu et se mettent à chanter en suivant la règle énoncée par

²¹ Le 28 mars 2015, à la Maison d'Europe et d'Orient (Paris), dont les éditions, L'Espace d'un instant, ont co-édité l'anthologie. Elle a réuni les acteurs Thomas Badinot, Zoé Besmond de Senneville, Mathias Bord, Benjamin Candotti Besson, Benoît Di Marco, Laurent Fresnais, Olivier Hamel, Régis Ivanov, Emmanuelle Lavaud, Pamela Ravassard, Éric Wolfer sous la direction du metteur en scène Olivier Hamel.

²² Accentuation, ponctuation et orthographe se conforment à l'édition de la pièce par Zissimos Lorentzatos (Zitros, Athènes 2003).

l'homme de Chio : l'un après l'autre, chacun à la mode de son pays. C'est donc un moment de fête, qui pourrait figurer l'harmonie réalisée dans la communauté nationale — mais si c'était le cas, l'action s'arrêterait au tout début de la comédie. En fait, cette entente ébauchée est relativisée par le manque d'écoute mutuelle et diverses menaces de dissonance, ainsi que par la réticence du Lettré à entrer dans le jeu. Malgré ces réserves, il s'agit bien d'un moment festif au cours duquel l'action est suspendue. Peu après, éclatera la dispute (I, 10) qui rompra spectaculairement la paix, faisant basculer toute l'action de la pièce.

Scène 6

(Καθ' εῖς ἐξ αὐτῶν λέγει ἀπό ἐν τραγοῦδι κατά τό ἔθος τῆς πατρίδος του.)

ΧΙΟΣ : Καί λέτεν νά κάμω 'γώ τήν ἀρχή ; Ἄς πῶ πλιά ἔνα, μά θά πῆτεν καί σεῖς ὕστερις ἀπ' ὅνα.

(Τραγωδεῖ.)

Σ' ὕριον περιβολάκι μέ τ' ἄνθη στολισμένο,
μιάν ἄνοιξη διαβαίνω νά παρηγορηθῶ.

(Πρός τους ἄλλους.) Πιάντε τό ἵσο, διαβρόντου γυιοί, κάμτεν ἐσείς τό γάδαρο.

ΟΛΟΙ : Ω, ω, ω, ω.

ΧΙΟΣ : (Εξακολουθεῖ.)

νά ξεφαντώσ' ὁ νοῦς μου ἀπέ τίς λογισμούς μου,
γιατί μέ βασανίζουν τά κάλλ' ὅπου θωρᾶ.

ΟΛΟΙ : Ω, ω, ω, ω.

ΧΙΟΣ : Καί κάμτε τόνε καλά τό γάδαρο, ω, ω, ἐν ἡξέρετεν, μαθές, τά ψαρτικά, πα, βου, ζαζά, και ζᾶ
νά γενῆτενε ; (Εξακολουθεῖ.)

Θωρᾶ μιάν περιστέρα, κι ἐπότιζεν τά δένδρη
ἀπέ τό κρυό νερό.

(Ωχοῦ, τζάζα μου, κουζουλάθηκα.)

ΟΛΟΙ : Ο, ο, ο, ο.

ΧΙΟΣ : Πῆτεν τώρη κι ἄλλος.

[...]

Scène 7

ANATOLITHS : (Πρός τόν Λογιώτατον σκεπτόμενον.) Όλάν Λογιωτοτάτατε... σιοῦ... ἐσένα λέω,
μπέ σασκίν σοφτά, Λογιωτοτοτώτατε... ντέν ἀκοῦς ; τί συλλογιέσαι ὅλαν σάν Ἀρμένη πετέρα του
πέτανε ; ντέν τραβουδίζεις κι ἐσύ ;

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : Οὐκ ἔμαθον ἄδειν, εἰ μή ὕμνους.

ANATOLITHS : Ἐσύ πές, καί πές ὕμνος. (Πρός τούς ἄλλους.) Τζάνουμ, σωπᾶτε τώρα. Λογιώτατο
ὕμνος τά πῇ, ν' ἀκούσουμε. (Πρός τόν Λογιώτατον.) Ντέ, νά ντιοῦμε... ἀρχίνισε ντέ !

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : (Ἄδει μεγαλοφώνως.) ZEY !

ANATOLITHS : Μέ τρόμαξες, ἄδαμ.

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : (Ἐξακολουθεῖ.) Ζεῦ, μακάρων καί ἀνθρώπων σύ μόνε γονεῦ,
Ὕψιστε σταθμεῦ, καί διανομεῦ.

ANATOLITHS : (Καθ' ἑαυτόν ἐμπαίζων τόν Λογιώτατον.) Εῦ μακαρόνια εῦ, Ζεῦ μακαρόνια Ζεῦ.
Τζάνουμ, ἐρίφη καρντιά μακαρόνια τέλει... ντέ βαζγκεστίζει.

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : (Ἐξακολουθεῖ.) Ἐπίτριψον, ἐπίτριψον τούς σέ κακαγοροῦντας...

ANATOLITHS : (Πρός τόν Λογιώτατον.) Τ' ὅσωσες ; τοῦτο εἶναι ὕμνος, γιόξαμ ἔχει κι ἄλλο ἀκόμα ; ἄῃ,
κάχη' ὄγλου, ἄῃ, κι ἐφώ τάρρεξα ὕμνος, κάτι μεάλο πρᾶμα εἶναι εἴπα... τοῦτο ἔνα Ζεῦ μεάλο κόπτησε,
τρόμαξα· ὑστερα ἀρτίκ εῦ, σεῦ, μακαρόνια εἴπες, στά ύστερνά τρίξε καί κακά εἴπες... ἄφεριμ... ταμάμ
ὕμνος ! καί τοῦ χρόνου. (Παίρνει ἓν κομμάτι μπουρέκι.) "Ελα τώρα, Λογιώτατε, ἄνοιξε ἰστόμα σου.

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : Οὐ χωρεῖ τῷ στόματί μου.

ANATOLITHS : Ντέ, κιοπόγλου, χωρεῖ ντέ χωρεῖ, ἐγώ τά χώσω... Ἶ, ἄνοιξε ἰστόμα σου λέω.

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : Ίδού.

ANATOLITHS : Ίντού μιντού ντέν ἔχει... κατάπιε το, οῦλο μιά βοῦκα, ντέ.

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : Οὐκ ἐκών μέν, καταπίω δέ, καί δή τί ποιητέον ; ἀνεκτέον τῶν πάντων.

XIOS: Καλέ σεῖς, Λογιώτατε, πού ξέρετεν τά λιανικά,

Σέντε, μέντε, κουντουσέντε,
καί τῶν ἀλλωνῶν μισέντε

ξέρετεν ἵντα θα πῇ ;

ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ : Οὐ.

[...]

Chaque convive chante une chanson à la mode de son pays.

L'homme de Chio — On veut que je commence ? Bon, j'en dis une, mais par après chacun en dira une de son côté. (*Il chante.*)

Dedans un petit jardinet, orné de mille fleurs,

Je me promenais au printemps, voulant soûler ma peine...

(*Aux autres.*) Hé, vous autres, fils du Cornu, attrapez la note²³, faites les ânes.

Tous — Ouin, ouin, ouin, ouin.

L'homme de Chio, continuant —

Pour soulager mon cœur et le mettre à la fête,

Car telle beauté voir, ce m'est cruel tourment.

Tous — Ouin, ouin, ouin, ouin.

L'homme de Chio — Faites les ânes comme il faut, ouin, ouin, vous ne savez donc pas chanter la messe ? Ut, ré, mi, fa, sol, bande de bémols ? (*Il continue.*)

J'avise une colombe, avec de l'onde fraîche

Elle arrosait les bois.

(*À part.*) Ouf, ma grand ! Je n'en puis plus.

Tous — Ouâ, ouâ ouâ, ouâ.

L'homme de Chio — À vous maintenant, quelqu'un.

[...]

L'Oriental, *au Lettré plongé dans ses pensées* — Hé, fils ! Le Lettré... (*Il siffle.*) Oui, c'est à toi que je parle, m'sieu l'Abruti de savoir, Très très très Lettré... Ts'entends pas ? Qu'est-ce que tu nous râvasses comme un qui a perdu sa belle-mère ? Tsu ne vas pas chanter aussi?

Le Lettré — Chanter ne sais, sinon des hymnes.

L'Oriental — Vas-y, chantse-nous l'hymne. (*Aux autres.*) Tsaisez-vous maintenant, mon cœur. Le Lettré

23 Il invite les autres à faire le bourdon, selon un usage emprunté aux chants liturgiques byzantins. (NdT)

va dire une hymne, on l'écoute. (*Au Lettré.*) Allez, qu'on ts'entende... Vas-y, commence !

Le Lettré, *chantant à pleine voix* — DIEUX !!!

L'Oriental — Ouh, l'homme, tu m'as fait peur.

Le Lettré, *continuant* —

Dieux, qui de tous temps aux cieux tronâtes,

Et des humains vous occupâtes...

L'Oriental, à part, singeant le Lettré — Dieux, des pâtes ! Dieux, des pâtes ! Mon cœur, il a envie de pâtes, cet houmme-là... il ne lâchera pas l'affaire.

Le Lettré, *continuant* —

Brisez, brisez menu les pervers qui vous nient...

L'Oriental, *au Lettré* — Ts'as fini ? Une hymne, ça ? Non, mais tsu en as encore ? Ô fils de putsse ! Et moi qui croyais... Je me disais comme ça, une hymne, c'est quelque très grande chose... Mais toi tsu nous sors des Dieux gros comme ça, à faire peur ; et puis après tsu nous causes de pâtes, et puis « tu nous les brises », c'est mal parler, ça... Tsu parles d'une hymne ! On en redemande ! (*Il prend un morceau de feuilletté au fromage.*) Allez, Lettré, ouvre ton bec.

Le Lettré — Ceci ne saurait tenir en ma bouche.

L'Oriental — Gros fils de chien, tu vas voir si ça va tenir, je te l'enfonce, moi... Hé, ouvre, je te dis !

Le Lettré — Voici.

L'Oriental — Ni voici ni voilà, avale, tout rond, allez !

Le Lettré — J'avale, mais contre mon gré : le moyen de faire autrement ? Il faut tout oser puisque.

L'homme de Chio — Dites donc, le Lettré, vous qui connaissez tout sur le bout du doigt, écoutez voir ça :

Un, deux, quarante-douze,

Je pose six et je retiens flouze.

Vous avez compris ?

Le Lettré — Point du tout.

Scène 6

La chanson de l'homme de Chio a en commun avec la majorité des autres (non reproduites ici) le thème de l'amour. Chaque convive est en effet « peint » par son choix de répertoire, comme par le langage qui le caractérise : chanson guerrière pour l'Albanais, sentimentale pour l'Oriental, érotique pour le Crétos, etc. ; s'y ajoutent les instruments ou objets évoqués — celle du Chypriote le montre fumant la pipe, celle du Crétos fait apparaître la *hyra* (sorte de vielle) typique de son île, celle du Péloponnésien met en scène des rats dans un contexte paysan où le réalisme flirte avec le grotesque, etc.

Dans le détail, on remarque des traits généralement associés à la chanson populaire de diverses régions, comme la préférence pour les diminutifs (*περιβολάκι* = jardinet) ou la métaphorisation de la femme par un élément naturel, animal ici (*μιάν περιστέρα* = une colombe), souvent aussi végétal (oranger, citronnier, etc.) ; dans ce dernier cas, outre l'usage, le genre féminin signale cette équivalence de façon transparente.

La traduction de la première chanson recourt à un registre délibérément archaïsant et plutôt littéraire, donnant un équivalent déplacé des provincialismes de l'homme de Chio, où l'éloignement chronologique vaut pour l'éloignement géographique. Cela m'a paru possible parce que son langage, dans la pièce — et il partage ces traits avec l'Aubergiste — , marque à la fois une grande facilité de parole, une volonté d'amabilité et une certaine instruction. Dans la recherche de ces équivalences, il m'est d'ailleurs apparu au moins aussi important de situer les personnages les uns par rapport aux autres que de chercher à « coller » au style de chacun. Cela dit, le registre familier est aussi présent chez lui, en particulier dans les interpellatifs ; les provincialismes qu'on y trouve ont été transposés de façon sélective par des emprunts à l'occitan : *τζάζα μου* > ma grand [= grand-mère], *διαβρόντου* > du Cornu [= le Diable ; occ. *lo Cornut*, importé en « gommant » les marqueurs morphologiques, selon un choix général, pour faciliter l'insertion dans leur contexte de ces mots empruntés]. Enfin, si l'homme de Chio ouvre la scène et mène le chant, sa maîtrise laisse apparemment à désirer, à voir la façon approximative dont il énumère les notes de la « gamme » : les traditionnels *νη*, *πα*, *βου*, *γα*, *δι*, *κε*, *ζω*, *νη* deviennent chez lui *πα*, *βου*, *ζαζά*, à quoi il ajoute l'imprécation : *και ζά νά γενήτενε*, “Puissiez-vous vous transformer en [nom de note] !”, ce que la traduction s'efforce de suggérer par l'utilisation insolite du mot « bémol » en guise d'injure, amenée par la rime (sol / bémols).

Scène 7

Le parler de l'Oriental est marqué par de nombreux traits que le public devait identifier comme « turcs » ; comme pour l'homme de Chio, je n'ai pas cherché à en donner systématiquement des équivalents régionaux —à savoir, selon un choix délibérément arbitraire, en parler lyonnais ou berrichon. Ainsi l'apostrophe *μπέ σασκίν σοφτά* devient simplement « m'sieu l'Abroûti de savoir » : dans *σοφτά*, les auditeurs grecs entendaient très probablement *σοφός*, « savant ». J'ai par ailleurs introduit, comme expliqué précédemment, des marqueurs d'exotisme au niveau phonétique (les ts- pour t, dans certaines positions à l'intérieur des mots et enfonction des voyelles voisines, mais sans rechercher une rigueur absolue, suivant d'ailleurs en cela l'usage de Vyzântios, qui fait varier d'une occurrence à l'autre les graphies d'un même mot « oriental »). Sur le plan de la peinture de caractère, on trouve dans cette scène certains « mots-clefs » typiques due ce personnage, tels que *τζάνουμ* (« mon cœur ») ou *κάχπ' ὄγλου*

et κιοπόγλου (« fils de putsse », « fils de chien »). Dans son rapport avec le Lettré, l’Oriental oscille entre déférence — il ne sait pour sa part ni lire ni écrire — et réprobation, à cause de l’excentricité et de la prétention qui le coupent des autres. On en voit un exemple dans l’interpellatif Λογιωτοτώτατε, où se glisse une syllabe de trop à l’intérieur de l’usuel Λογιώτατος (« Lettré »), et sur lequel on peut d’abord hésiter : naïveté ? Sarcasme ? mais qui est repris et, cette fois, délibérément amplifié dans un élan d’exaspération : Λογιωτοτοτοτώτατε (« Très très très Lettré »). L’intervention du Lettré, quant à elle, rompt avec toutes les précédentes, ce que souligne le découpage de l’auteur, faisant commencer pour lui une nouvelle scène. D’abord par sa réticence à chanter là où tous les autres, Albanais compris, s’étaient pliés volontiers à l’exercice ; puis par son choix de répertoire, le seul qui n’ait aucun lien avec une région et une tradition identifiables par les autres, car il prétend chanter un hymne en grec ancien. L’auteur lui fait malicieusement accumuler les terminaisons de mots en -εῦ (prononcé *ef*), phénomène absent des différentes variétés de grec moderne pratiquées par les autres, d’où un effet comique de haute bizarrerie. De plus, la suite nous montre qu’il recherche délibérément les rimes, alors que dans la Grèce ancienne qui lui sert de modèle la poésie hymnique, et la poésie en général, les ignore, s’appuyant sur des alternances réglées de longueurs vocaliques. De même, le vers qui commence par Ἐπίτριψον (« Pulvérise », traduit ici « Brisez menu ») est de rythme pentécasyllabique (8 + 7 syllabes accentuées), ce qui nous renvoie à la tradition néo-grecque de la chanson populaire ou des proverbes plutôt qu’à Pindare ou à Bacchylide. Il serait oiseux d’énumérer en détail ses incorrections de langage ; notons seulement son usage platement scolaire et redondant de μέν et δέ (« d’une part, de l’autre ») dans son avant-dernière réplique. Bien entendu, sa syntaxe et son vocabulaire archaïsants échappent largement à l’Oriental, qui se scandalise par exemple d’entendre κακά (qu’il interprète vraisemblablement de manière scatologique) dans un chant qui devrait avoir les caractéristiques d’un genre noble.

A la fin, la devinette de l’homme de Chio amène une déstabilisation par l’absurde, tant il est impossible de lui trouver une réponse sensée. Sa formulation, versifiée comme un dicton, évoque une opération de calcul à l’aide de mots inexistants mais phonétiquement proches de termes à valeur arithmétique (*σέντε* évoque πέντε, « cinq » ; *μισέντε* fait penser à *μισό*, « un demi », déformé en vue de la rime). La devinette est d’ailleurs en soi une forme populaire, qui a pour effet de « dégonfler » les ambitions poétiques et religieuses du Lettré. On peut penser ici à la mésaventure d’Homère échouant à résoudre lénigme que lui proposent des enfants, particulièrement triviale puisque sa solution tourne autour de poux²⁴... En un sens, l’homme de Chio et l’Oriental, chacun à sa façon, réussissent à lui *fermer la bouche*, rétablissant, fût-ce pour un moment, l’harmonie (relative) qu’il avait si bruyamment rompue.

²⁴ À l’aède venu réciter ses poèmes sur l’île d’Ios, ces jeunes pêcheurs avaient dit : « Tout ce que nous avons pris, nous l’avons laissé ; tout ce que nous n’avons pas pris, nous l’emportons. » L’anecdote est rapportée dans la *Vie d’Homère* du Pseudo-Hérodote. Cité d’après Pierre Judet de La Combe, *Homère*, Gallimard, Paris 2017, p. 192.

Sicilia “odi et amo”. Un’autobiografia linguistica

PAOLO MANNINA¹

Abstract: A first version of this linguistic autobiography was elaborated in 2012 as part of the II level Master in "theory, design and teaching of Italian as a second and foreign language" provided by the Department of Humanities of the University of Palermo and managed in collaboration with Itastra, Italian Language School for Foreigners of the same University. The master's degree course directed by Mari D'Agostino, professor of Italian linguistics at the University of Palermo and director of the Italian Language School for Foreigners, is aimed at training highly specialized professionals in teaching Italian to foreigners with related skills not only to teaching, but also to the design and implementation of tools and products for learning Italian. During this journey Mari D'Agostino asked each of us students to write a linguistic autobiography explaining the history of our language acquisition. In this way the first draft of this work was born.

Keywords: *linguistic autobiography, Sicilian dialect, Sambuca-Zabut, Accamóra.*

Sono siciliano di nascita, figlio di questa terra baciata dal sole, terra di conquiste e di rapine, culla di antiche civiltà. Chiunque venga da fuori e visiti la Sicilia ne rimane inevitabilmente affascinato conservandone un ricordo difficile da cancellare. Eppure non esiste siciliano che non abbia desiderato andarsene e una volta emigrato non abbia nutrito la speranza di ritornare, un giorno, a morire nella propria terra.

Tra i siciliani è molto comune vivere questa condizione paradossale di *odio e amore* verso l'isola, proprio perché la Sicilia è la metafora storica di una contraddizione insanabile: un'indimenticabile

¹ Laurea in “Lettere classiche” all’Università di Palermo; specializzazione post Laurea in “Letterature comparate” presso la Sorbonne Nouvelle di Parigi; Master in “Programmazione didattica dell’Italiano come lingua straniera”. Insegnante di lettere nelle scuole medie, attore, drammaturgo e regista teatrale. Una prima versione di questa autobiografia linguistica è stata elaborata nel 2012 nell’ambito del Master di II livello in “Teoria, progettazione e didattica dell’italiano come lingua seconda e straniera” erogato dal Dipartimento di Scienze Umanistiche dell’Università di Palermo e gestito in collaborazione Itastra, Scuola di Lingua Italiana per Stranieri dello stesso Ateneo. Il master diretto da Mari D’agostino, professore ordinario di linguistica italiana presso l’Università di Palermo e direttore della Scuola di lingua italiana per Stranieri, è finalizzato alla formazione di figure professionali altamente specializzate nell’insegnamento della lingua italiana agli stranieri con competenze relative non soltanto all’insegnamento, ma anche alla progettazione e realizzazione di strumenti e prodotti per l’apprendimento della lingua italiana. Durante tale percorso Mari D’agostino chiese a ciascuno di noi studenti di redigere un’autobiografia linguistica con la quale esplicitare la storia del nostro apprendimento linguistico. Nacque in tal modo la prima stesura del presente lavoro.

Sono grato a Mari D’agostino per aver stimolato le riflessioni che ho consegnato all’autobiografia e per avermi spinto indirettamente a compiere un emozionante viaggio a ritroso nella mia educazione linguistica, dandomi così l’opportunità di ricomporne le diverse tappe e comprendere meglio il legame determinante con le esperienze e le relazioni affettive che lo hanno favorito, ostacolato o semplicemente accompagnato fin dalla prima parola appresa e pronunciata.

terra dimenticata da tutti.

Anch'io, desideroso di conoscere il mondo e spinto dagli "astratti furori" giovanili, sono andato via dalla Sicilia per cercare altrove quello che questa terra mi negava: lavoro, progresso, diritti, pari opportunità, rispetto, cultura. Dopo un po' di tempo, però, l'immagine di quest'isola che brucia in mezzo al mare, tornava prepotentemente ad assalirmi spingendomi di nuovo a ritornare.

Sambuca Zabùt, così si chiamava una volta il mio paese natale. Ma le politiche nazionalistiche dell'era mussoliniana ne cambiarono il nome in quel più anonimo Sambuca di Sicilia con cui oggi è comunemente conosciuto.

Sambuca è una piccola e amena cittadina dell'entroterra siciliano, di origine araba. Secondo le cronache e le leggende locali, venne fondata intorno al 785 da un emiro saraceno di nome Al Zabùt, o Ali Zabùt! Del passato lontano conserva ancora oggi molte tracce: oltre alla torre merlata del vecchio castello normanno, c'è un intero quartiere che si snoda in un labirinto di vicoli e stradine conosciuti come "vicoli saraceni", ma chiamati dagli abitanti del luogo "i setti vaneddi" ("i sette vicoli").

I vicoli saraceni sono il primo impianto urbanistico della città e un tempo, tra quelle basse casette costruite in tufo, impreziosite d'archi e intervallate da cortili, si aveva la sensazione di stare in un luogo esotico e fuori dal tempo: una casbah araba, un suk, una Medina. Oggi il quartiere è disabitato e se non fosse per la rara eccezione di qualche anziano nato lì e che lì desidera finire i propri giorni, sarebbe completamente deserto: case chiuse e abbandonate. Non un gatto, non un cane, solo vento e silenzio.

È doloroso per me passeggiare tra quelle stradine strette e lunghe e non vedere le "graste" di basilico verde irrorato di sole sui davanzali delle piccole finestre irregolari. Non sentire lo scroscio di *pignate* ("pentole") che scalzano sul fuoco o il vociare di bambini che giocano chiassosi a "acchiappareddo" ("acchiapparello"). Un tempo sapevano di stame quelle strade, di paglia umida e gelsomino notturno, odoravano di campagna e di vita. Passarci oggi è come viaggiare nel tempo, azzerare il presente e tornare all'epoca della mia infanzia, quando la ragione e la vita non si frapponevano ancora tra gli affetti e le cose.

Come le madeleine di Swan, essi evocano il "tempo perduto" della mia fanciullezza, quando la felicità coincideva, come per ogni fanciullo, con il posto in cui ero nato, fatto di personaggi straordinari, di luoghi veri e immaginari.

Mentre passeggiavo per quei vicoli, dal passato, in ordine sparso, affiorano volti, persone, leggende, suoni e colori misti ai profumi antichi di cose che non vivono più. Basta poco a riportarli indietro dal silenzio presente: il suono di una parola dimenticata, un vecchio giocattolo rinvenuto per caso in cantina; una foto sbiadita riemersa dal cassetto del comò di mia nonna, tra antiche cianfrusaglie e lettere che odorano di cipria.

Prima ancora che un luogo reale quei vicoli sono un *topos* della memoria, uno scenario del passato su cui si muovono in penombra sagome di persone trascorse e che parlano ancora in sordina dietro i muri di quelle case chiuse e abbandonate.

Rivedo i vecchi seduti fuori, davanti le porte di casa a prendere il fresco e raccontare i *cunti* siciliani, in un dialetto impastato di risonanze greche e arabe, normanne e catalane. Una lingua intrisa di conquiste, piena di saggezza proverbiale.

I piccoli disposti in cerchio, chi per terra, chi sulle ginocchia di un adulto, aspettavamo il segnale con cui il più anziano iniziava a narrare.... "si *"cunta e si rappresenta..."*" A partire da quel momento calava tra gli spettatori un silenzio carico di attenzione: la bocche aperte, gli

occhi spalancati di meraviglia, ascoltavamo senza battere ciglio quelle storie piene d'avventure. Il repertorio dei *cunti* era assai vasto e attingeva ad una tradizione epico-popolare che veniva dalla notte dei tempi. I più anziani, come antichi *aedi*, li recitavano a memoria, scandendone il ritmo pieno di pause e d'improvvisi accelerati, con una tecnica antica che si era depositata in formule arcane dentro i suoni e i ritmi stessi del racconto.

Dal buio della memoria riaffiora via Fantasma. Un tempo strada di malaffare, via di traffici illeciti e di prostituzione. Di notte, a dire di mia nonna, ci vagavano gli spiriti degli emiri saraceni: i cristiani li avevano sconfitti e scaraventati a capofitto dalla rocca del paese: *sta attentu! Di sira 'un c'ha ghiri!* (“Attento a non passarci di sera”!), minacciava la sua voce. E noi bambini, quando all’imbrunire rientravamo a casa dai giochi pomeridiani, trepidanti sfidavamo la paura passando di corsa e senza voltarci lungo quella via “... *curri curri e un ti rutari*”, temendo, come Orfeo nell’Ade, che al solo voltare la testa uno di noi venisse rapito nelle tenebre della morte.

Dai ricordi riaffiora pure il cortile di “li donni”², che di notte ‘ntrizzavanu i capiddi’ (intrecciavano i capelli) dei neonati all’insaputa delle loro madri.

Poco lontano, accanto a un casermone di cemento armato, c’è la stalla di *Ninu* detto “*lu Guagliardo*” (“lo svelto”), secondo una vecchia abitudine locale di affibbiare *ngiurie*³ alle persone. *Ninu ra* conosciuto come il Caruso del paese, perché amava cantare a squarcia gola vecchie canzoni popolari o arie d’opera che conosceva a memoria, pur storpiandone spesso le parole: *ob sole mio sta in fronte a te*, in bocca a lui diventava *oooh solle mio sta in fondo a mee*. Quando di sera ritornava dai campi, noi bambini gli correvamo chiassosamente incontro. Lui assumeva pose da tenore e alla fine ci faceva montare in groppa al suo mulo carico di legna. La passeggiata finiva nella stalla dove, se stavamo buoni, ci raccontava un *cuntu* di *Franciscu sittemmiru*, una sorta di Giufà locale campione dell’equivoco linguistico. *Ninu* Parlava un dialetto strettissimo, a volte incomprensibile, pieno di parole arcaiche e disusate. Da lui appresi per la prima volta il termine “*bunaca*”, parola che indicava un antico mantello indossato un tempo dai contadini del paese.

Ma se la strada era il regno dei giochi, dei *cunti* e dello svago, quest’ultimo certamente continuava a casa mia, dove attorno all’unico televisore del quartiere si riuniva di sera tutto il vicinato a guardare “*Canzonissima*”⁴.

La tv catalizzava per qualche ora l’attenzione di tutti: signorine in minigonna e uomini con basettoni e capelli lunghi entravano in casa nostra parlando una lingua sofisticata che i più vecchi stentavano a capire: “*chi dissì?*”? “*Un lu capivu?*”! “Che ha detto? non ho capito”!

Entrambi i miei genitori nati negli anni “trenta” avevano la quinta elementare, “una fortuna in tempi di guerra”! –dicevano loro- quando un analogo destino di fame, ignoranza e povertà accomunava tutti i siciliani.

Entrambi - soprattutto mia madre- parlavano prevalentemente il dialetto, ma diventarono bilingue nel tempo, grazie anche alla radio ed alla tv che dagli anni 50 in poi divenne d’obbligo nelle case di tutti gli italiani. Ancor oggi per mia madre, d’altra parte, è più spontaneo e naturale esprimersi in siciliano e l’italiano rimane per lei, con suo grande disappunto, una lingua di confine

2 Spiritelli femminili dispettosi, e talora anche cattivi, che abitavano le case.

3 Soprannomi, derivati da caratteristiche il più delle volte fisiognomiche o comportamentali che, secondo un’antica usanza locale e siciliana, venivano dati per distinguere un ramo familiare da un altro in presenza di omonimie o di cognomi uguali.

4 Nota trasmissione televisiva nazional-popolare di varietà, mandata in onda dalla RAI dal 1956 al 1975.

di cui possiede una competenza incerta e lacunosa.

Le occasioni d'uso dell'italiano in quei primi anni 70 erano per loro, e di conseguenza per me, abbastanza rare. A parte pochi momenti più formali nei quali per buona creanza era d'obbligo esprimersi in italiano - in presenza ad esempio di gente appartenente ai ceti agiati -avvocati, medici e notai- che frequentava l'esclusivo circolo dei nobili pur non avendo alcun blasone, o che apparteneva alla piccola borghesia locale di insegnanti e impiegati comunali- l'uso di questa lingua si riduceva a poche espressioni di cortesia e a scambi occasionali, caratterizzati il più delle volte da errori grammaticali.

Cominciai a familiarizzare con l'italiano alle scuole elementari. La mia famiglia non manifestò mai nei confronti miei e di mia sorella, che era più piccola di me, atteggiamenti di coercizione linguistica: i miei genitori non ci rimproveravano, ad esempio, se ci capitava di esprimerci in dialetto pubblicamente; né ci prendevano in giro se a casa, qualche volta, parlavamo in italiano.

In qualche modo, però, fui costretto ad usare l'italiano tra i banchi di scuola, facendo ben presto di necessità virtù. Qui c'erano dei bambini che si esprimevano solo in italiano e manifestavano spesso comportamenti di emarginazione nei confronti di quelli che parlavano in dialetto. Probabilmente avevano imparato a percepire il siciliano come una lingua socialmente degradante!

Per non essere escluso finii così per adeguarmi e l'italiano diventò a poco a poco una pratica quotidiana della mia educazione linguistica. Tuttavia, in casa non c'era verso: la lingua madre era forte, non concedeva intrusioni! Continuavo perciò in famiglia ad esprimermi in siciliano.

È a partire da questo momento che in me si comincia a creare come uno spaccatura tra un prima e un dopo: prima della scuola elementare parlo solo il dialetto e questa lingua d'uso quotidiano coincide con tutto un repertorio di giochi e di esperienze che potrei definire "da strada". Durante la scuola elementare, e soprattutto dopo, tenderò sempre di più a esprimermi in italiano, relegando l'uso del dialetto all'ambiente familiare e a poche altre occasioni ludiche condivise coi ragazzi del quartiere con i quali la consuetudine ad esprimerci nella lingua locale non sarebbe mai stata abbandonata.

Tutt'oggi, quando torno in paese e m'imbatto in uno di loro, il dialetto affiora da solo, spontaneo, stentato certamente, svilito e claudicante, ma alla fine prevale e s'impone tra di noi stendendo un filo invisibile tra il presente e quegli anni dell'infanzia e delle elementari.

Si era ormai spezzata in me la continuità linguistica tra mondo esterno e mondo affettivo familiare e l'italiano diventerà a poco a poco la mia lingua d'uso quotidiano, ma anche lingua di sofisticazione e di distanziamento, uno scudo con cui ripararmi dal carico emotivo della mia famiglia, dal limite culturale che essa rappresentava per la crescita, per la conquista di un'identità e di una dignità sociale diverse dalla loro, che sarebbero arrivate più tardi con gli studi liceali e universitari.

Nel corso della propria vita un siciliano bilingue, prima o poi, farà i conti con la lingua materna, sia per ritrovato sentimento di appartenenza alla propria cultura che per altre ragioni di natura psicologica che hanno a che fare con questioni rimaste in qualche modo insolute e che aspettano di essere, invece, chiuse e risolte.

Personalmente mi è successo in età adulta di tornare prepotentemente alla lingua siciliana, questa volta, però, attraverso un'esperienza d'invenzione e di creazione artistica e teatrale. Ed è accaduto molto tempo dopo aver appreso, a vent'anni, una terza lingua, il francese, e

mentre ne stavo imparando una quarta, lo spagnolo.

Agli inizi del 2000, qualche anno dopo la scomparsa di mio padre - e credo non a caso - mentre vivevo a Roma, in pochi giorni e senza riuscire a staccarmi dalla penna, scrissi in lingua siciliana e italiana una pièce teatrale che s'intitola *Accamóra* ("Per ora") e che ancora oggi porta in scena nei teatri interpretando il ruolo di una madre siciliana: la pièce, incentrata sul rapporto madre-figli, racconta infatti le dinamiche di una famiglia siciliana tenuta insieme dall'amore caparbio di una donna vedova e trascurata dai figli: il maggiore, Francesco, aspirante artista dalle latenze omosessuali e in costante fuga da lei; e Aurora, eternamente fidanzata e con un segreto in grembo da custodire.

Scrissi di getto, con l'urgenza di una catarsi liberatoria che curasse forse una mancanza, un vuoto affettivo, una ferita: mio padre non c'era più; io me n'ero scappato altrove; mia madre, rimasta sola, lamentava con me, ogni volta che poteva, la sua vedovanza e la sua solitudine.

Inseguì il lamento della sua parlata dialettale, quella musica ossessiva che non mi abbandonava neanche di notte. Li trasferii sulla carta e ne nacque il lavoro teatrale.

* * *

Riporterò qui di seguito alcuni stralci di "Accamóra" che nella prospettiva di uno studio sul plurilinguismo evidenziano, a mio avviso, la polisistemicità della lingua di cui parla Mario Wandruszka⁵, osservata all'interno di un contesto familiare, seppure riflesso e d'invenzione.

Invero, dentro al trittico familiare in questione interagiscono sistemi linguistici differenti, scelte lessicali e registri svariati, sia rispetto al dialetto che alla lingua italiana: e ciò dipende da molti fattori, non ultimo dalla dimensione socioculturale dei protagonisti. Ma l'uso dei diversi piani linguistici connota anche le caratteristiche psicologiche dei personaggi e si spiega come conseguenza o come causa di determinati effetti pragmatici o comportamentali della loro interazione comunicativa. I piani espressivi si differenziano a seconda se s'interagisca tra madre e figlio oppure tra madre e figlia, tra i soli fratelli oppure fra tutti e tre contemporaneamente.

Volendo stabilire una regola che spieghi le scelte linguistiche della pièce non come una mera adesione naturalistica alla realtà comunicativa della vita, ma come una funzione drammaturgica consapevole e riflessa, nelle linee generali - senza pretendere un'estensione rigida e sistematica della regola- potrei dire che ho usato il siciliano come lingua dell'intimità affettiva e primordiale che lega i protagonisti all'interno di una dinamica relazionale spesso complicata, piena di nodi e doppi legami, ma spontanea e direi naturale, al di là delle differenze e delle lontanane che la vita ha posto tra di loro; l'italiano, invece, è spesso usato come lingua della distanza, dei rapporti falsati, dell'acculturazione; come eco della vita esterna che pure si riverbera, inevitabilmente, in seno al nucleo familiare e determina, al pari di esso, le dinamiche affettive e relazionali del gruppo oltre che le scelte individuali di ciascuno dei tre protagonisti.

Fra i tre personaggi della pièce è la madre a parlare esclusivamente in siciliano: essa rappresenta la radice di un albero linguistico che affonda ancora nell'humus della tradizione familiare e

5 "Le lingue - osserva lo studioso - non sono monosistemi: ogni lingua è, in realtà, un conglomerato di lingue, ogni lingua è un polisistema", M. Wandruszka, I. Paccagnella, *Introduzione all'interlinguistica*, Palumbo, Palermo 1974, p. 11.

che resiste con difficoltà agli urti esterni della modernità. È nutrimento originario, materiale e linguistico, la sacerdotessa addetta alla gestione del potere-cibo e personificazione di un affetto che talvolta può agire in maniera terroristica e devastante ma il cui effetto finisce per essere blando per via dello scarto ironico tra il suo agire ansiogeno e la resistenza non troppo convinta dei figli che la prendono in giro mentre vi si adeguano.

Il dialogo che segue è tratto dal primo capitolo intitolato “la cerimonia” ed è il tema del cibo e del nutrimento, elemento primario del rapporto madre figli, a dare vita al primo scambio in siciliano, nella lingua materna. Va appena detto che questo dialogo avviene dopo una scena di tensione, a seguito della quale Francesco, sentendosi in colpa verso la madre per averla trattata male, cerca di riparare alla situazione accusando un malessere passeggero che desti in lei le premure di madre:

FRANCESCO Mamma?

MADRE -risentita, senza guardarla- Che c'è?

FRANCESCO Mi faresti un po' d'acqua coll'alloro?

MADRE –allarmata- Picchì, chi hai? Ancora duluri hai? hai n'acchi⁶ cosa, hai?⁷

FRANCESCO No mamma, no! ‘un hainu nenti.

MADRE Ha'ggħir⁸ nni lu dutturi, ‘un po'stari accusi. –ad Aurora- Accamóra ci fa mali u stommacu. Un è veru?

Cu tia parlu! Un è veru? –breve pausa- Voi mangiari? La voi n'acchi cosa di mangiari?

FRANCESCO No, mamma, ho già fatto colazione.

MADRE Ma ‘un mangiasti nenti, ‘sta matina!

FRANCESCO Si “nenti”, -alla sorella- per lei è sempre niente. Mangia di continuo. Non ha limiti, guardala, si sta facendo una vacca!

MADRE Nca poessiri “na vacca”! N'anticchia⁹ chiù grossa, forsi, ci sognu! Ma picchì mi veni fami... hainu sempri nirrusmu e ‘un mi pozzu teniri. Lu sacciu, avissi¹⁰ a mangiari chiù picca. -Breve pausa, poi al figlio- La voi n'anticchia di frutta? Na banana? La voi ‘na banana?

FRANCESCO Un vogliu nenti, ti dissi!

MADRE Mancu n'anticchia di frutta?

FRANCESCO Mancu n'anticchia di frutta!

MADRE -Sospirando con rassegnazione- Ah.

Il capitolo successivo, “Ricordi”, si apre, invece, con un ricordo che traccia un quadretto idilliaco in un apparente clima di serenità: la tensione è al minimo ma sempre sull’orlo di una crisi che non tarderà a esplodere.

Il dialogo comincia in italiano, è la madre a far scivolare la scena nel dialetto e a trascinare dentro la deriva dialettale anche i figli risucchiati dalla calda intimità del ricordo di un’epoca felice in cui il nido familiare risultava integro e compatto.

6 “Qualche”

7 I siciliani spesso ripetono il verbo finale di una frase per rafforzarne, retoricamente, il concetto.

8 “Devi andare ...”. Nel dialetto siciliano non esiste il verbo dovere; esso viene sostituito da una perifrasi formata dal verbo ‘avere’ + l’infinito. Ad es. l’espressione: ‘Devi andare dal dottore’ si rende con “ha’ għġirri nni lu dutturi”.

9 “Un poco”

10 Intendi : “dovrei”; il condizionale in siciliano si rende con un congiuntivo, specialmente nei periodi ipotetici.

AURORA -mostrando una foto al fratello- Eri piccolo qua...

-E poi prendendone un'altra e passandola alla madre - Quanti anni avevi in questa foto? Sembri molto giovane.

MADRE -Prendendo la foto- Videmu... 'nca, pensu chi aspettava a tia... trentatré anni avia. Ah quantu dispiaciri mi siciru pigliari i to nonni, chi comu nascisti sulu tu lu sai!

AURORA Ah, io non ero nata ancora?

MADRE Pensu chi jo era 'ncinta di setti mesi.... Videmu? -osserva un'altra volta la foto- ...sì... a tia aspettava....

La lingua, quasi metaforicamente, come il caldo utero di un nido, si chiude su se stessa, sotto l'ala protettiva della parlata della madre che “narra” ai suoi piccoli, in un dialetto primordiale, un episodio lontano, avvolto ormai dall'aura del mito.

Ccà¹¹ eramu 'ncampagna, periudu di terremoto, s'un mi sbagliu. -La osserva meglio- Sì, picchì c'è puru to nonnu Francesco, chi muriu un annu dopu... bonarma¹². -A Francesco- Quantu ti vuilia beni a tia! Pensa chi na vota, 'ncampagna, scumparisti e un ti putiamu truvarti...

13 “Andarti a cercare”

FRANCESCO Cui? Jo?

MADRE Tu! Tu!

FRANCESCO E dunn'era?

MADRE Ti n'avivi iàtu... -Avivi sì o no du anni- natri staramu mangiannu e tu, zittu zittu, senza chi nuddu capiunenti, ti mittissti 'nni la trazzera e iungisti finu a la casa di lu zio Calogiru.

Ormai le differenze si appianano, le tensioni si sciolgono, i figli diventano spettatori-attori di un passato evocato che torna a riunificarli anche sotto il profilo linguistico e di cui tutti vogliono far parte.

FRANCESCO E comu mi truvástivu?

MADRE To padri sciugliu lu cani e ci dissì di iriti a circari 13.

AURORA E lu cani lu truvau?

MADRE Nca' po`essiri! (...)

Ma neanche il passato è al riparo dal dolore: il quadretto appena tracciato s'incrina immediatamente e la madre conclude sentenziosamente:

Ab la matri! Avi di quannu eri nicu chi scappi e ti ni vai!

In quell'episodio di breve sparizione infantile di Francesco la madre avverte e ritrova la presente attitudine del figlio a scappare, ad allontanarsi, ad abbandonare la famiglia.

La lingua si spappola un'altra volta, il passato s'inarca fino a raggiugere il presente in una circolarità temporale che diventa anche linguistica: dal passato si torna al presente, dal siciliano si torna all'italiano, alla disarmonia dell'oggi, alla distanza irrimediabile che si è frapposta tra di loro e

11 “Qua”

12 “Buonanima”

che è anche separazione linguistica.

L'italiano diventa allora una rete di protezione su cui lanciarsi per difendersi o fuggire al riparo dai ricatti sentimentali degli affetti, dai sensi di colpa per l'inconcludenza presente, dalle accuse non più trattenute, qualora il climax emotivo cresca e diventi particolarmente difficile da sopportare:

MADRE Accamóra quannu ti ni vai?

FRANCESCO Stasira, pensu.

-Improvvisa accelerazione di ritmo-

MADRE Comu! finiu c'aviri a partiri dopuduman!

FRANCESCO Ho degli impegni.... un appuntamento di lavoro!

MADRE Mizzà però! Mi fa cridiri chi stai e poi 'un vidi l'ura di scappari! Vidi si po' stari n'autru iornu....

FRANCESCO Mamma non posso – pausa- comunque, poi vediamo.

MADRE Poi quannu? T'ha' priparari ancora tuttu: a la banca ci isti? Ci parlasti `c'u commercialista?

FRANCESCO Non ti preoccupare, ci parlo piú tardi.

MADRE E a la banca, a la banca 'un c'è ghiri?

Francesco: Si mamma, non ti preoccupare dumani matina ci vainu.

MADRE Un dicisti c'aviri partiri stasira?!

FRANCESCO Allura ci vainu ora, ora ci vainu.

Ma il siciliano sta sempre in agguato dietro l'angolo e man mano che la situazione diventa più tesa e incandescente fra la madre e Francesco anche l'italiano di Francesco comincia a frantumarsi, a cedere verso il dialetto che essendo la lingua materna è anche la lingua che racchiude l'eco dei litigi di un tempo tra la madre e il padre, tra il padre e i parenti di lei, tra lei e i parenti di suo padre e, in definitiva, tra lui e la madre.

E quando la tensione tra Francesco e la madre cresce a dismisura fino ad esplodere nel litigio finale e liberatorio della pièce, il siciliano di Francesco prende il sopravvento e si fa lingua contundente, lama che taglia, veleno che brucia e sputa altro veleno:

FRANCESCO -cercando di contenere la rabbia- Vabbè, mamma, con te non si può ragionare. È inutile, tu fai impazzire tutti. Puru a me patri facisti 'mpazziri. Tu ci curpasti, picchì stai sempri a lamentariti, sempri a mettiri pinseri 'ntesta. Chì si unu 'un ci pensa a li così, picchì 'un ci voli pinsari....picchì è megliu 'un ci pinsari... - sinnò cadi malatu – tu no! nossignora! c`ha' pinsari! c`ha' shattiri li corna....

MADRE Perciò jo, jo lu fici cadiri malatu! puru chissu ha' diri ora!

FRANCESCO -senz'ascoltarla-...e pensa oggi, e pensa dumani... e 'un po' fari nenti... e fai bili e cadi malatu! – chi iddu pi natura era tranquillu e tu e so matri e li vostri maliditti pinseri...

MADRE Nca! Macari chissu ha' diri ora!

FRANCESCO -sbottando- Ma mi voi lassari `mpaci! Lassami mpaci e fammìnni iri!

MADRE Vattínni, vattínni e 'un veniri chiú, chi è megliu!

FRANCESCO -accostandosele per salutarla, mentre la madre continua a borbottare- Ti fai salutari o me ne vado? Per favore, basta mamma, basta!

Nella distanza che separa i due fratelli, invece, non c'è spazio per la lingua madre, per la lingua dell'intimità che non ammette filtri né distanze. L'italiano è la lingua della sofisticazione, quella in cui i fratelli hanno

imparato a relazionarsi con il mondo esterno, a difendersi da esso o al contrario ad aggredirlo e attaccarlo nel tentativo di tenerlo a bada. E' quindi un mezzo dialettico con cui riversare sull'altro le proprie colpe; un'arma con cui ferire di soppiatto l'altro, sferrare di rimando il colpo appena ricevuto senza farsi male, in una circolarità ineludibile di accuse che si attua secondo il principio omeostatico dei vasi comunicanti. Quando i giochi tra i due fratelli sono ormai scoperti, ognuno di loro, dinnanzi alla madre muta e attonita, riversa sull'altro, nella lingua della distanza che ferisce ma non uccide, il senso di colpa per non essere all'altezza della vita che la madre si sarebbe aspettata da ciascuno di loro:

FRANCESCO -*Ad Aurora- Com'è finita, hai più parlato col professore?*

AURORA Mmnn....no.

FRANCESCO *Sei cretina, perché non ti fai dare un appuntamento e lo vai a trovare, gli spieghi....*

AURORA *Non lo so, poi vediamo.*

MADRE *Nca, bonu fussi la matri...*

AURORA *Non lo so. Poi vediamo.*

FRANCESCO -*Si alza per versarsi da bere- Vabbè, sono cazzì tuoi. Fai quello che vuoi, poi un giorno mi darai ragione! -si siede un'altra volta e si accende una sigaretta-*

AURORA *Ma se a me non va...non sto bene per ora! -e spegni 'ssa sigaretta- ... se apro un libro mi sento male... non ce la faccio....mi viene da vomitare.*

FRANCESCO *Hai paura.*

AURORA *Ehm!?*

FRANCESCO *Hai paura, hai paura di te!*

AURORA *Che c'entra?!*

FRANCESCO *Hai paura...ma dico io, non puoi rinunciare così passivamente a tutto. Sei una stupida, non ti capisco. Ma non vuoi nulla?! Non desideri nulla?! Vuoi restare così?*

AURORA *Sto bene così!*

FRANCESCO *Ma stai bene come? Stai bene come? a stare tutto il giorno chiusa in casa sua, a fare la fidanzata?*

Ma non vedi che non hai più una vita, non vedi che...

AURORA *Ma insomma! che cazzo vuoi! Io della mia vita faccio quello che voglio, vabbene!*

FRANCESCO *Volessi qualcosa!*

L'italiano domina a questo punto il dialogo, diventa quasi retorica: la distanza è siderale, il registro si fa meno quotidiano, tale da riecheggiare vagamente il tono e il ritmo serrato e martellante dei litigi sfrenati e rabbiosi di Marta e George, i due protagonisti di "Chi ha paura di Virginia Woolf?" di E. Albee.

AURORA *Chi ti dice niente, chi ti dice niente a te?*

FRANCESCO *Poi non ti lamentare però!*

AURORA *Io non mi lamento.*

FRANCESCO *Non ti compiangere continuamente!*

AURORA *Io non mi compiango!*

FRANCESCO *Si che ti compiangicontinuamente!*

MADRE *E bonu finitila, basta cchiù, basta!*

È utile ribadire che il dialetto è, al contrario, la lingua viscerale dell'allattamento e della madre, una lingua che non può essere dimenticata e che solo in presenza di colei che l'ha trasmessa nei primi mesi di vita, diventa naturale, spontanea, ricca di senso, autosufficiente, capace di abbracciare tutto l'universo semantico degli affetti e delle emozioni primarie. Nei dialoghi che seguono, ad esempio, rispettivamente il primo tra la madre e la figlia, il secondo tra la madre e il figlio, l'uso del dialetto si spiega come ricorso alla lingua dell'intimità

affettiva. E' la situazione stessa a richiederlo in assenza del terzo incomodo che avrebbe comportato, con molta probabilità, un'interferenza linguistica in italiano, nella lingua, cioè, in cui comunicano prevalentemente i due fratelli della pièce. Il primo dialogo è un estratto del capitolo intitolato, non a caso, *Le commadri*. Aurora e la madre si ritrovano da sole in cucina a preparare dolci tradizionali. S'instaura tra le due donne un rapporto confidenziale che scivola presto verso una complicità misurata contro l'egoismo di Francesco. Aurora è furiosa e tira acqua al suo mulino, contro il fratello. La lingua come vedremo è diretta, non mediata. Non subisce interferenze, se non minime e abbraccia le sfumature del risentimento, della rabbia, dell'ironia, della nostalgia...

AURORA Bona è accusi?

MADRE Io ci lu mittissi nanticchia d'ogliu, sinnò la pasta ti veni dura.

AURORA -Prendendo una bottiglia ruota e sollevandola- Non ce n'è più olio?

MADRE 'Nca! Pensu chi tuttu a to frati lu detti.... Ci lu misi, ni ssu bidoncinu.

Pigialnu...docu è - indicando un bidoncino che sta a terra, avvolto in un sacchetto di plastica -

AURORA Facendo uno sforzo per sollevare il bidoncino- Mihìi chi è pesante!

-pausa- Poi tu, mamma, lo vedi: io non chiedo niente, non ti ho mai chiesto niente...

MADRE Veru è, la figlia, lu sacciu.

AURORA Sono stata qua giorno e notte e canusciu tutti li pirtusa di sta casa; ogni muru pi mia ari un ricordo, ogni rumuri un significatu.

MADRE -Sentenziosa-'Nca, stannu sempre dintra c'è chissu, poi!14

14 "Stando sempre in casa, è normale che alla fine succeda questo".

MADRE Quanto vino c'ha' mettere?

MADRE Vidi chi dici la ricetta di to Zia Angelina.

(...)Un quarto dici ccà.

MADRE E tu metticinni chiù picca, ascuta a mia,...picchi poi s'arrancidiscinu.

AURORA (...) Iddu si ni sta sei misi fora, scurdannusi di tuttu, poi arriva e detta ordini: "chistu nun mi piaci, chistu nun è bonu...."

MADRE È chi è gilusu di li so così... Dici chi nun ci interessa nenti però, poi, ci teni a la so casa. E io lu capisci, chi è chi un lu capisci! Lu capisci!

AURORA E io picchi ci tegnu, mi li portu li così!

MADRE Lu sacciu, la matri, lu sacciu.

Lo stesso fenomeno appena descritto si osserva nel dialogo tra madre e figlio nel capitolo intitolato *Valige*, dove la madre vorrebbe mettere nelle valigie del figlio, che è in procinto di partire, di tutto, perfino un recipiente con 5 litri d'olio d'oliva! Anche in questo dialogo è il siciliano a dominare, la lingua della madre, alla quale Francesco prontamente, e direi stancamente, si adeguava in una sorta di regressione linguistica che è anche psicologica: non a caso Francesco sembra uno spettatore - e direi un bambino - che osserva la scena immobile, come paralizzato, mentre la madre si affaccenda a riempirlo di cibo e di ansie:

FRANCESCO -Preoccupato- Mamma?

MADRE Eh?

FRANCESCO Ci lu mittisti l'ogghiu? MADRE Ci lu misi, picchi?

FRANCESCO E si poi un mi lu fannu passari?

MADRE Socu? FRANCESCO L'ogghiu; Si poi 'un mi lu fannu passari all'aeroporto?

MADRE Picchì un ti l'hannu a fari passari? FRANCESCO Picchì l'altra vota un mi lu fisciru passari.

MADRE Cui?

FRANCESCO *Un mi lu ficiu passari.*

MADRE *E chi facisti?*

FRANCESCO *Lu detti.*

MADRE *E a cu lu dasti?*

FRANCESCO *A Antonio lu detti.*

MADRE *Nca megliu chi jcarlu* 15. -Breve pausa- *Ab la matri, un ci teni a li cosi.*

15 "Buttarlo"

FRANCESCO *Ma chi curpa n'hain jo si 'un mi lu ficiu passari?* MADRE *Ma picchi ti lu ficiu lassari? Cavia? 'un era bonu?*

FRANCESCO *No, 'un è pi cchissu.*

MADRE *E picchì allura?*

FRANCESCO *Picchì era liquido combustibile.*

MADRE *Chi veni a diri?*

FRANCESCO *Chi putia pigliari focu l'aerio.*

Ho voluto riportare questi stralci della pièce per sottolineare come il bilinguismo, nell'orizzonte di un siciliano che abbia avuto la sorte e forse anche la fortuna di apprendere il dialetto come lingua materna, comporti un travaglio, una spaccatura e certamente un arricchimento.

Come qualsiasi esperienza di crescita che si svolga a cavallo fra due dimensioni, questa spaccatura non è solo linguistica ma è anche culturale e rappresenta, oltre tutto, una frattura intima nei personaggi divisi come sono tra un mondo e una lingua in via d'estinzione e una modernità non del tutto prevalsa su di loro e sulla loro cultura d'origine.

Nella divisione tra presente e passato la lingua è il sintomo di questo trovarsi a cavallo, di questa confluenza e contaminazione continua tra due sistemi culturali che s'incontrano e si scontrano e di cui i personaggi della mia pièce altro non sono che la rappresentazione o trasposizione metaforica sulla scena.

Nella distanza in cui mi ero alienato andando via dalla Sicilia la lingua era ciò che mi restava, il segno tangibile di un modo di stare ancora in quell'universo, dentro quella cultura. E allo stesso tempo, il mezzo più immediato per astrarmene.

Scrivere "Accamóra" ha rappresentato per me un ritorno alle origini, all'infanzia perduta di un mondo in perenne divenire e di cui i protagonisti della mia trasposizione teatrale sono il correlativo oggettivo-linguistico sulla scena.

Sta di fatto che quando ho scritto questa storia ero come invasato da un nume, qualcosa che da dentro muoveva la mia creazione, e, prima ancora che un racconto, ripeto, era una musica che inseguivo, l'inflessione della mia lingua primaria, quella melodia discendente che caratterizza le parlate locali del mio paese, Sambuca Zabùt, e che nelle mie orecchie suonava quasi ossessivamente come la musica della lingua di mia madre, come il suono di un richiamo alle origini alle quali io non volevo ma ero invece costretto, e direi inevitabilmente, a ritornare.

Sezione 3. Oltre il verbale: costruzioni plurisemiotiche

Ironia, antagonismo sociale, mostri poetici: tre aspetti del plurisemiotismo di Vico

PALOMA BROOK¹ - SARA FORTUNA

Sommario: Introduzione; 1. Individualità, pluralità, antagonismo politico; 2. Il riso, l'ironia, la derisione; 3. Mostri poetici, lotta per il riconoscimento e conflitto politico-sociale; 4. Una mostruosa difformità plurilinguistica? Sull'autoriflessività della *Scienza nuova*

Abstract: The article proposes an analysis of plurilingualism which combines New Science's original theory of the three languages contemporary origin and the conception of the first form of political antagonism between "patres", the first political and religious leader and "famoli", their servants – the last one as well an important theoretical achievement in Vico's thought. The two issues are kept apart in the *Scienza nuova* reflection and we argue that linking them together allows a deeper understanding of the common origin and functional interaction of the three linguistic forms during all human evolution. We present our argument in four steps: we first focus on political antagonism in the origin of human societies, then explore the role of laugh, irony and derision in Vico's work and especially in the conflictual context of the "famoli"'s fights against "patres", in the third part we deal with Vico's concept of "mostri poetici", poetic monsters, and with the category of monster as negative stigma which the "patres" directed against the "famoli" within a condition of political antagonism. In the last part we try to use Vico's concept of monstruosity questioning the notion of selfreflectivity in the *Scienza nuova*.

Keywords: G.B.Vico, plurisemiotism, irony, political antagonism, poetic monsters

Abbreviazioni:

VV = *Vici Vindiciae*, ediz. critica e tr. it. a cura di T. Armignacco in: http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/b1982_83_230_308.pdf

SN25 = *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in: G.B.Vico, *Opere*, a c.d. A. Battistini, Milano 1990.

SN44 = *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in: G.B.Vico, *Opere*, a c.d. A. Battistini, Milano 1990.

¹ Ricercatore presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma); Membro della "Società italiana di Filosofia del Linguaggio".

Introduzione²

La tesi della nascita contemporanea (gemellarità) di lingue e lettere e quella, analoga, della genesi sincrona e della coesistenza, nell'intero arco evolutivo, della lingua degli dei, di quella degli eroi e di quella degli uomini sono tra le dottrine più note e commentate della *Scienza nuova*³. Tuttavia al di là della constatazione della problematicità della tesi proposta o invece della valutazione positiva della prospettiva doppia, genetica e funzionale, assunta dal filosofo, questa dottrina non ha portato a metterne effettivamente alla prova il plurilinguismo o piuttosto il plurisemiotismo vichiano, né a renderne esplicite le conseguenze cercando le «pruve filologiche» in grado di esibire l'effettivo sviluppo di tale teoria. Le ragioni di questa sorta di reticenza ermeneutica sono legate forse al fatto che un'operazione del genere avrebbe portato a individuare una tensione non risolta tra questa tesi e la principale ‘discoverta’ della *Scienza nuova*, ossia l'affermazione che all'origine del mondo simbolico umano non c'è la razionalità ma una produzione poetica visceralmente passionale, in cui le facoltà di memoria fantasia e ingegno agiscono in maniera sinergica come diversi aspetti di un unico atto immaginativo⁴. La strada percorsa dalla *Scienza nuova* sembra cioè prescindere, nell'analisi del sapere poetico e in particolare della logica poetica, dalla componente dei parlari convenuti per porre in risalto i dispositivi simbolici (metafora metonimia e sineddoche) attivi già nella prima fase mutola e presenti in forma gestuale, ritenendo invece che un troppo quale l'ironia non possa intervenire che in una fase più tarda.

Se però si analizzano, come intendiamo fare in questo articolo le nozioni che insieme all'ironia sembrano creare una costellazione concettuale unica (detti arguti, derisione, riso) abbiamo a che fare con un quadro più complesso in cui entrano in gioco anche aspetti come la dimensione collettiva della vita e, più in particolare, quella agonistica della prassi politica, entrambe così importanti per una filosofia come quella vichiana avversa ai filosofi monastici che - Descartes *in primis* - assumono in modo esclusivo la prospettiva della prima persona, ossia di un io concepito come soggetto pensante, isolato e immateriale.

È opportuno quindi interrogarsi preliminarmente sui vari sensi possibili del plurilinguismo vichiano. Da un lato infatti con ‘pluringuismo’ si potrebbe intendere il riferimento di Vico alla coesistenza in tutte e tre le diverse epoche⁵ delle tre lingue in forme di pratiche o anche – forse un po’ anacronisticamente – di *atti simbolici distinti*⁶, come se si trattasse di diversi giochi linguistici

2 Vorremmo ringraziare di cuore Grazia Basile, Davide Luglio e Manuela Sanna per aver letto il nostro saggio e per le loro osservazioni, commenti e correzioni. L'intero saggio è stato pensato e concepito dalle due autrici attraverso un confronto costante e l'introduzione è stata scritta da entrambe: tuttavia della redazione dei diversi paragrafi sono autrici: entrambe del 1, del 2 Paloma Brook, del 3 e del 4 Sara Fortuna.

3 J. Trabant presenta le voci più autorevoli di questa discussione in *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, nel cui contesto colloca la sua interpretazione sematologica che sostiene l'uguale rilevanza della concezione genetica e di quella funzionale nel pensiero di Vico. Per un'originale ripresa della discussione che si concentra sulla terza fase quella dei parlari convenuti, cfr. S. Gensini, *Vico oltre Babele? La diversità delle lingue nella Scienza Nuova* § 444-445, “Lexicon Philosophicum”, lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/download/403/327.

4 Cfr. M. Sanna, “*La fantasia che è l'occhio dell'ingegno*”. *La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli 2001, pp. 56-63.

5 Sebbene con proporzionamenti distinti cfr. ad es. S. Velotti, *Sapienti e bestioni: saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia*, Pratiche, Parma 1995.

6 Ci rifacciamo qui alla teoria dell'atto iconico di H. Bredekamp esposta in *Bildakt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2012, pp. 15-16, che tiene conto anche dell'importante contributo vichiano facendo riferimento alla *Dipintura*.

cui sovraintendono diverse facoltà linguistiche e cognitive, quali immaginazione, memoria e ingegno (nonché i tropi retorici ad essi correlati, in opposizione alla ragione - e agli usi ironici da essa resi possibili). Dall'altro lato però questa stessa coesistenza sembra dover implicare già *in uno stesso atto simbolico* la compresenza di queste diverse tecniche semiotiche, anche se all'inizio non se ne ha alcuna consapevolezza (in particolare riguardo alla presenza della dimensione razionale). D'altronde tale coesistenza non può, infine, essere ridotta alla compresenza nel medesimo atto simbolico del medium fonico-acustico e di quello gestuo-visivo.

Un'interpretazione nella prima direzione (segni distinti di diversa natura) può trovare un suo fondamento esemplificativo nell'esistenza – in epoca arcaica – di determinati segni convenzionali, ad es. le rappresentazioni dei numeri, di concetti astratti come la quantità, accanto al perdurante uso di metafore gestuali per riferirsi a concetti temporali (l'atto di falciare per far riferimento all'anno del noto esempio vichiano). A supporto della seconda interpretazione (compresenza in uno stesso atto simbolico di diverse tecniche semiotiche), si può invece riflettere sul fatto che per attribuire un significato a un'immagine o alle celebri cinque parole reali di Idantura, ossia a oggetti connessi in configurazioni mitiche corrispondenti a una breve narrazione (la «picciola favola» di Vico), è necessario che si sia istituita una preliminare «convenzione figurale»⁷ e che si seguano cioè nella decodifica un insieme di regole riconosciute a livello collettivo, così come avviene, come è stato mostrato, per la decifrazione di logografie e scritture pittografiche⁸.

Se, come si accennava, le due interpretazioni del plurilinguismo vichiano sono compatibili tra di loro, evidentemente è la seconda a porre problemi rispetto all'impiego metafisico complessivo della *Scienza nuova* e al dualismo mente-corpo che lo caratterizza⁹. Affermare cioè che ogni atto simbolico è un *atto ibrido* che include la dimensione logico-poetica e quella logico-razionale significa porre la contraddizione in maniera permanente nel cuore del mondo simbolico umano e fare di esso una creatura mostruosa che è possibile e anzi necessario considerare sempre da più prospettive. Sappiamo che Vico ha sottolineato come tendenza antropologica generale sia piuttosto quella di concentrarsi su un solo punto di vista, proiettandolo su tutto ciò su cui ci si imbatte nello spazio e soprattutto nel tempo (ciò che accade con la boria dei dotti e quella delle nazioni). Nel suo modello dunque l'uomo razionale ha una difficoltà complementare rispetto al bestione delle origini di cui non riesce a cogliere in modo adeguato le modalità di simbolizzazione¹⁰. Adottare quindi il modello plurilinguistico implica, a nostro avviso, da un lato la possibilità di correggere l'unilateralità dello sguardo razionale per cogliere la dimensione poetica ancora perdurante (come ricorda la nota metafora del fiume che scorre per lungo tratto nel mare¹¹), e dall'altro lato, simmetricamente, implica che persino al bestione che «*non intelligendo fit omnia*»¹², dovrebbe poter essere possibile guadagnare un distacco sia pur minimo dalle proprie creazioni poetiche finte e credute vere, un distacco funzionale, ad esempio, a poter riconoscere le creazioni simboliche di un gruppo antagonista.

7 E. Garroni, *Immagine linguaggio figura*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 77-82.

8 R. Harris, *L'origine della scrittura*, Stampa alternativa, Roma 1998.

9 Cfr. L. Formigari, *Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in GB Vico*, "Intersezioni", 7, pp. 53-71.

10 Donde «d'aspre difficultà che ci han costo la ricerca di ben vent'anni» (SN44, §338). Non a caso nella Scienza nuova del '25 a tali «difficultà» Vico dedica addirittura il Primo Libro, come recita il sottotitolo: Necessità del fine e difficoltà de' mezzi di ritrovare una nuova Scienza.

11 SN44, § 629.

12 SN44, § 405.

Tutto ciò sembra essere possibile attraverso una sorta di rovesciamento ironico, seguendo l'interpretazione di Russo Cardona, che lo riferisce non casualmente alla duplicità ermeneutica sottesa al mito di Edipo, ossia a un contesto sociale formalmente analogo a quelli cui Vico attinge nell'individuare molte prove filosofiche¹³. Nel secondo paragrafo ci avvarremo pertanto della teoria di Russo Cardona sull'ironia, utilizzandola, almeno parzialmente, in opposizione a quella di Vico, che differisce da quella su punti essenziali: rispetto al nesso tra verità e finzione; alla connotazione assiologica decisamente negativa e anaffettiva (mentre Russo Cardona pone in rilievo la specifica *affettività* dell'ironia); infine al rapporto con la creazione simbolica¹⁴.

Nella *Logica poetica* Vico sembra ritenere che la finzione immaginata dai bestioni attraverso la creazione di Giove («serioso poema») e i primi sensi comuni (matrimoni, sepolture, rituali religiosi e divinazione) non possa né debba essere incrinata dall'atteggiamento derisorio espresso nei motti arguti e in espressioni analoghe. A proposito di questi - nella sezione *De humano ingenio acute arguteque dictis et de rise e re nata digressio* delle *Vici Vindiciae*¹⁵ – il filosofo osserva come portino a una ricaduta nella dimensione bestiale, e come anzi, più precisamente, il deridere corrisponda a un comportamento specifico dell'umanità bestiale.¹⁶ La ragione di tale (inconsueto) giudizio è che la derisione appare in grado di eliminare nuovamente quel fondamento tessuto dalle pratiche religiose/simboliche/politiche che la *Scienza nuova* identifica con l'uscita dalla ferinità, sebbene nelle *Vici Vindiciae* non sia questo il riferimento dell'analisi di Vico¹⁷. Tuttavia, a diversi interpreti è sembrato adeguato, secondo noi a ragione, collegare il contesto delle *Vici Vindiciae* con quello della *Scienza nuova*, in particolare con quella forma di peculiare bestialità associata alla riflessione, e connessa a una barbarie peggiore di quella delle origini, dove si rende necessario il ritorno al punto zero, alla selva da cui i bestioni sono usciti per cominciare il loro processo di umanizzazione di cui Vico ricostruisce le tappe.

Se l'applicazione coerente del plurilinguismo funzionale, da noi qui proposta, implica la necessità che il *distacco ironico/la derisione/il riso* siano pensati come presenti fin dalle origini (e non solo come un frutto tardo della civiltà)¹⁸ allora un luogo privilegiato nel quale ricercare ci sembra essere il modello vichiano di *antagonismo sociale* tra diversi gruppi, «ordini civili», che fin dagli albori dell'umanità non cessano di confrontarsi. Paradigmatica è ad esempio la situazione (non solo potenzialmente)

13 T. Russo Cardona, *Le peripezie dell'ironia*, Meltemi, Roma 2008, in particolare pp. 7 e sgg.

14 P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

15 *Digressione, scaturita da questo argomento, sull'ingegno umano, sulle acutezze e sulle arguzie, sul riso*, in: *Vici Vindiciae*, ediz. critica e tr. it. a cura di T. Armignacco in: http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/b1982_83_230_308.pdf

16 «gli uomini 'ridicoli' stanno quasi a metà strada tra le persone serie e dignitose e le bestie. E qui con appellativo di 'ridicoli' intendo sia coloro che ridono sconsideratamente e senza misura, e che con termine proprio si dovrebbero chiamare 'risori', sia quelli che provocano le risate degli altri, e che con termine proprio si chiamano 'derisori'. [...] I derisori poi sono di gran lunga diversi dalle persone serie e sono invece molto simili alle bestie perché essi deformano addirittura l'aspetto del vero, e anzi non solo lo deformano ma addirittura lo stravolgono [...] E questa verità sotto il velo delle loro favole hanno espressa i poeti, i quali, poiché la natura degli uomini così fatti sta a metà strada tra quella umana e quella bestiale, hanno rappresentato con l'aspetto di satiri coloro che ridono sconsideratamente e senza misura.» VV, §§25-26.

17 Per una contestualizzazione di quest'opera che Vico scrive per vendicare l'affronto di una recensione frettolosa e mendace della prima edizione della *Scienza nuova* si veda J. Trabant, "Ingegno e paternità", in *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Arte tipografica editrice, Napoli 2007, pp. 97-109. Di questo saggio non esiste una versione tedesca.

18 Cercando nella *Scienza nuova* il relativo correlato filologico.

confittuale in cui il gruppo dominante nega ad altri gruppi sociali (i plebei, i famoli) l'accesso alle proprie istituzioni, decretando con ciò la non umanità dei soggetti esclusi. In tal senso il *riso*, la *derisione* e il *rovesciamento ironico* diventano gli strumenti di un confronto, in cui l'esclusione e il misconoscimento possono essere invertiti di segno, attraverso la rivendicazione orgogliosa e strategica della propria presunta minorità¹⁹.

In questo ambito si rivela produttivo analizzare il nesso che lega il riso a determinati *mostri poetici* che appaiono prerogativa esclusiva dei famoli ossia dei plebei, come le divinità mostruose quali Pan, dio dei satiri metà uomo e metà capra e altre divinità e creature mitologiche minori (*sirene, arpie, centauri, pegaso*, etc.), mentre la dimensione derisoria appare caratteristica di tante feste, celebrazioni plebee e riti d'inversione, come il Carnevale o le feste dionisiache²⁰. Anzitutto però analizzeremo la concezione generale del mostro poetico di Vico²¹ all'interno della dottrina linguistica esposta nella *Logica poetica* per mostrare come lo stesso procedimento ingegnoso abbia questa connotazione mostruosa, in cui si accostano elementi tra loro lontani creando prodotti simbolici inediti che, dal punto di vista razionale, appaiono ibridi, stravaganti e quindi, appunto, mostruosi.

Si proverà inoltre a vedere se, con una torsione autoriflessiva, che è peraltro uno dei gesti caratteristici della *Scienza nuova*, non sia possibile identificare nel mostro poetico la cifra stessa della riflessione vichiana, consapevole delle tensioni interne al proprio sistema e anche della necessità di giungere a una comprensione del mondo simbolico umano che ne assuma lo stesso carattere ibrido e dunque ne manifesti le contraddizioni implicite, quale condizione necessaria anzitutto per la filosofia che le riflette (ad es. quella tra dualismo e monismo, contraddizione difficilmente esplicitabile, in quanto concepire entrambi come aspetti necessari alla visione filosofica avrebbe minacciato l'ortodossia del sistema vichiano²²). Contrariamente a Dante, che elabora l'equivalenza poetica tra la *Commedia* e il mostro Gerione attraverso indicatori testuali piuttosto inequivocabili, sebbene mai compiutamente saturabili, Vico non presenta nella *Scienza nuova* una connessione così evidente con la dimensione del mostruoso. Eppure

19 Una sorta di modalità *queer ante litteram* in cui lo stigma ricevuto viene assunto e in tal modo cambiato di connotazione, cfr. J. Butler, *Gender Trouble*, Routledge, NY-Londra 1990.

20 Gli studi di R. Graves mostrano il processo con cui divinità preesistenti scalzate dalle divinità olimpiche diventano "divinità minori" subordinate alle prime. Graves mostra inoltre come lo stesso racconto mitico sia all'origine plurimo, in quanto espressione di divinità fluide che si identificano con l'evento puntuale narrato dal mito in maniera sempre diversa, facendo corpo all'origine con la dimensione rituale. Ciò corrisponde agli stessi principi enunciati dalla *Scienza nuova* rispetto al fraintendimento a cui il mito è sottoposto quando esso è considerato espressione di una razionalità capace di scindere significato e significante. In questo senso si può dire che quando si arriva allo stadio delle lingue convenute la rappresentazione mitica diventa allegorica, e saranno piuttosto i riti a farsi carico della simbolizzazione delle origini; il loro significato originario però non viene più compreso e diventa necessario ricostruirlo facendo riferimento alla lingua affettiva dei caratteri poetici disvelata da Vico. Un caso emblematico, ricostruito con sagacia da uno studioso francese, è quello del rito della taranta diffuso in forme diverse in tutta l'Italia meridionale corrispondente all'ex Magna Grecia, che A. Dell'Umbria fa risalire agli antichi riti dionisiaci e a una tradizione mitico-rituale anteriore a quella degli dèi olimpici, cfr. A. Dell'Umbria, *Tarantella! Possession et dépossession dans l'ex-royaume de Naples*, L'Eil d'or, Paris 2016. Sul tema poi dell'inversione, anche in una prospettiva di antagonismo sociale, resta sempre utile il classico G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 (1963). Né vanno dimenticati i classici studi di E. de Martino: basti qui citare ad es. Id., *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973 e *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2002 (1959); in particolare poi sul tarantismo *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

21 Avremo qui come punto di riferimento gli studi di M. Sanna: "La fantasia che è l'occhio dell'ingegno". *La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli 2001, *Una natura secum ipsa discors: Vico e i 'mostri poetici'*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXVI (2006), pp. 84-97.

22 Su questo cfr. G. Cantelli, *Mente, corpo e linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze 1986, in particolare la *Premessa*, pp. 7-11.

un'identificazione tra la sua opera e il mondo costellato di creature mostruose, delineato nella Sapienza poetica viene avanzata: l'immagine-emblema²³ sul frontespizio - che dalla *Scienza nuova* del 1730 affianca la *Dipintura* - ritraente una donna dalle tempie alate (affine dunque alla celebre figura della Metafisica ritratta in quella) seduta su un piedistallo di marmo, su cui sta la scritta *ignota latebat*, nell'atto di guardarsi allo specchio, rappresenta chiaramente una personificazione iconica di quella contemplazione metafisica con cui Vico identifica la sua riflessione. L'atto autoriflessivo è dunque connesso alla componente ibrida che segna la stessa *Scienza nuova*, la cui sinossi è, non casualmente, affidata a una composizione di immagini pensata dallo stesso filosofo. Il contrappunto rispetto a questo aspetto 'mutolo' dell'opera vichiana sarà individuato nell'uso frequente che l'opera fa di asserzioni ironiche. Queste assumono, non casualmente, una connotazione specifica per molti versi divergente dalla teorizzazione dell'ironia data da Vico nella *Logica poetica*, una connotazione che ricorda piuttosto il rovesciamento, l'*anagnorisi* ironica di cui abbiamo accennato sopra.

Prima di concludere questa parte introduttiva vorremmo ribadire che un obiettivo fondamentale che ci proponiamo in questo articolo è porre in dialogo e far interagire, anche oltre quanto effettivamente tematizzato dal testo vichiano, due nuclei teorici fondamentali, quello dell'antagonismo sociale e quello del plurilinguismo. Già nel *Diritto universale* Vico rivendica l'importanza della dialettica *patres/famoli* per spiegare lo sviluppo delle diverse forme di governo. Questo nucleo rimarrà presente in tutte le revisioni della *Scienza nuova* e in particolare nella terza, dove sembra privilegiata fortemente l'analisi dei dispositivi simbolici caratterizzanti le prime due lingue/epoche a scapito della terza. Più precisamente, mentre nel *Diritto universale* questo conflitto è tematizzato esplicitamente e quindi emerge in primo piano, nella successive e diverse elaborazioni della *Scienza nuova*, esso entra in un cono d'ombra, nel senso che, pur permanendo ed essendo diffusamente affrontato in tutte le parti dell'opera, non sembra essere messo in connessione in maniera sistematica con la dottrina linguistico-semiotica (plurilinguismo). Come se la grande discoverta vichiana non potesse essere espressa in tutta la sua forza se non rinunciando a connettersi a questo secondo nucleo teorico imperniato sull'antagonismo politico. Pertanto, l'intento di questo lavoro è di tentare un innesto tra questi due temi, facendoli interagire. E ciò verrà fatto, come già accennato, seguendo tre tappe: 1) La prima tappa vuole essere una cognizione – sulla scorta dell'interpretazione di G. Cantelli – dei luoghi della *Scienza nuova* in cui vengono descritte le diverse configurazioni antropologiche tanto semiotiche quanto teologico-civili del rapporto *patres/famoli*. 2) La seconda intende far emergere la nuova centralità che in questa nostra prospettiva assume l'ironia, vero e proprio innesco dello sviluppo della lingua umana ad opera dei famoli. Vi si connette strettamente quella forma di *aspettualità ironica* rappresentata dalla Provvidenza. 3) Tutto ciò trova corpo in modo paradigmatico nella concezione, di per sé abbastanza enigmatica, dei mostri, e in quelle strettamente connesse dei caratteri doppi, della costellazione semantica *satira/satiri, Pan, riso, sarcasmo, derisione*.

In tal senso dal nostro punto di vista si tratta di tematizzare alcuni vuoti rinvenibili nella *Scienza nuova* facendo perno però su metodi e «pruove filologiche» interne all'opera, al fine di abbozzare quello scenario ipotetico ma indispensabile, e in Vico solo implicito, per la comprensione

23 Cfr. il sempre utile lavoro di de la Flor sul complesso dominio «iconico-lingüístico» (p.11) rappresentato dal pensiero emblematico e delle imprese di epoca barocca: F.de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 1995. Non senza osservare però che in Vico c'è un intento antintelletualistico nell'uso dell'immagine-parola rappresentata dall'emblema. Cfr. anche il classico M.Papini, *'Ignota latebat.' L'impresa negletta della Scienza Nuova*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 179-214.

dell'origine e dello sviluppo contemporanei delle tre lingue, e quindi di una teorizzazione soddisfacente del plurilinguismo. D'altronde porre al centro di tale scenario l'antagonismo di *patres* e famoli ci consente, crediamo, di proporre un modello teorico valido anche oltre l'ermeneutica del testo vichiano. Ciò in virtù di quel peculiare universalismo in cui si declina il plurilinguismo della *Scienza nuova*.

Individualità, pluralità, antagonismo politico

Se la «scena primaria»²⁴ della nascita della prima lingua dell'umanità, la lingua degli dèi, viene descritta da Vico diffusamente e in modo abbastanza perspicuo²⁵, non altrettanto si può dire della nascita della lingua umana «pistolare» e del suo sviluppo parallelo a partire da quelle ad essa precedenti, in un rapporto di subalternità prima, di sopravvento poi.²⁶ Alla nascita della prima civiltà divina e poi eroica viene dedicato interamente il II Libro della *Scienza nuova*, e in particolare, per quel che riguarda il linguaggio, il capitolo della *Logica poetica*. Invece il passaggio alla terza epoca umana in questo secondo libro non trova che qualche accenno sparso, ma non viene mai realmente trattato. Qual è più precisamente l'evento, il motore che causa questa nascita della lingua umana parallelamente a quelle divina ed eroica? Al punto che è legittimo chiedersi — come fa giustamente Cantelli — come nasca il linguaggio degli uomini, e poi si sviluppi tanto da arrivare a sostituire quello degli dèi e degli eroi. Qual è dunque l'innesco, paragonabile al fulmine di Giove per la prima lingua dei *patres*, che porta alla nascita della lingua umana (la nostra lingua, dell'umanità moderna)?²⁷

A partire da questa interpretazione di Cantelli, si può guadagnare a nostro avviso una prospettiva nuova sul pensiero di Vico, in quanto è possibile focalizzare l'attenzione proprio su quel rapporto divino-eroico/umano tendenzialmente rimasto in ombra nella *Scienza nuova* e dunque nell'esegesi vichiana. E così porsi la domanda sulla nascita dell'umano moderno, il grande escluso (o, come vedremo, il grande implicito) della *Scienza nuova*. In tal senso non si tratterebbe tanto di un 'passaggio' dalla lingua divina-eroica alla lingua umana, ma di un sorgere parallelo (perfino contemporaneo) dell'una e dell'altra, di un loro coesistere per lungo tempo e poi finalmente, mutate le condizioni storiche, sociali, culturali, ecc., di un prevalere dell'uno sull'altro, cioè dell'umano sull'eroico.

Ma andiamo per ordine nel cercare di dipanare il complesso teorico intorno al pluringuismo.

24 L'espressione è di S. Velotti, *Sapienti*, op. cit., p.91.

25 Seguiamo su questo la lucida interpretazione di G. Cantelli *Mente, corpo e linguaggio*, op.cit., pp 13-72.

26 Là dove il linguaggio eroico è considerato come una forma più 'evoluta' e successiva al linguaggio divino, ma sostanzialmente appartenente al medesimo mondo aristocratico dei *patres*.

27 Il che illumina sulla grande importanza della questione vichiana. Vico infatti scopre il mondo delle origini, il linguaggio mitico dei primi uomini, elaborando tre modelli di lingua (tre epoche, tre civiltà ecc.), eppure poco dice sul passaggio dall'uno all'altro, sul nesso esistente fra i tre modelli. Non basta cioè delineare un *alter ego* mitico della nostra civiltà, la cantina buia dell'inconscio (secondo la ben nota metafora di Freud) se tra un piano e l'altro non vi sono scale, non si intravede un legame, un passaggio (cfr. M. v. Franz, *L'eterno fanciullo. L'archetipo del Puer Aeternus*, Red Edizioni, Milano 1989). Quel che ci si domanda è se Vico si 'limiti' a descrivere un mondo altro, precedente al nostro, oppure delinea anche un ponte con il nostro mondo moderno. La differenza infatti sta tra una concezione dicotomica, un accostamento per dir così dualistico dei due modelli o una loro possibile ricomprensione all'interno di una visione (universale) più ampia. In tal senso di nuovo si pone la questione di come vada pensato il rapporto tra plurilinguismo e universalismo/universalità. Per questo è fondamentale comprendere in che senso vada letto il modello plurilinguistico delle tre lingue come cartina di tornasole dell'intera concezione vichiana della storia universale.

È da rilevare anzitutto come la teoria linguistica di Vico si sviluppi lungo i due assi, diacronico e sincronico, di una considerazione genetica (diacronia) per un verso e di una fenomenologica per l'altro (sincronia) che la attraversa. Cercheremo di soffermarci su entrambi gli aspetti, evidentemente complementari, al fine di comprendere meglio questa ipotizzata dimensione plurilinguistica, nella convinzione che proprio l'intrecciarsi dei due assi costituisce a nostro avviso la produttività della teoria vichiana.

È noto come Vico, per dir così, inauguri una concezione genealogica del linguaggio in opposizione alla tradizione logico-razionalistica²⁸. Senza poter addentrarci in questa sede sul complesso rapporto sviluppato da Vico tra la nozione di *genesi* e quella di *natura* (attraverso l'analisi etimologica del verbo *nasci*), si può rilevare come tutto ciò trovi espressione in un modello triadico che vede succedersi tre epochae, tre civiltà, tre lingue, e così via, con tutto quello che ne consegue. Prendiamo il primo passo dove Vico introduce questo modello, il § 32 dell'Idea dell'opera (SN44, §32):

Convenevolmente a tali tre sorte di natura, e governi 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; la qual si truova essere stata una “lingua muta” per “cenni”, o “corpi”, ch' avessero “naturali rapporti all’ idee”, ch' essi volevan significare; la “seconda” si parlò per “Imprese Eroiche”, o sia per simiglianze, comparazioni, immagini, 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 da' popoli; della quale sono assoluti signori i popoli, “propria delle Repubbliche popolari”, e degli Stati “Monarchici”. (SN44, § 32)

È forse il brano più completo in cui viene presentata nei suoi diversi aspetti la teorica linguistica vichiana. Si menziona il nesso tra lingua e istituzioni civili, sociali, religiose ecc.: il linguaggio come parte (una parte ‘speciale’) di un tutto. Si allude al Dizionario mentale («il vocabolario di questa scienza»); si descrive, naturalmente, il dispositivo semiotico (muto/articolato) alla base delle tre diverse lingue. Lungo il corso dell'opera Vico svilupperà i diversi punti qui menzionati, analizzandoli e variandoli, ma il nucleo teorico e la sua formulazione rimarranno sostanzialmente le stesse.

Al di là di tutte le complesse questioni che ne derivano, quel che qui ci interessa rilevare ora è che gli agenti dell’evoluzione, ossia del procedere da un’epoca all’altra vengono ad essere proprio i famoli, che prevalgono a poco a poco, vincendo l’opposizione dei *patres* che cercano a loro volta, in tutti i modi, di conservare lo *status quo* che li vede predominanti. Vico parla a tale proposito di «due contrarie eterne proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de’ plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi li mutano; e de’ nobili, sempre di conservargli» (SN44, § 609).

L’antagonismo politico delineato da Vico con dovizia di esempi, tratti prevalentemente dal diritto romano, dai poemi omerici, ma anche dall’Antico Testamento e da testimonianze sparse rispetto a nazioni asiatiche, nordeuropee e americane - considerato quindi implicitamente

28 Cfr. A. Pagliaro, *Lingua e poesia in G.B. Vico*, in Id., *Altri saggi di critica semantica*, D’Anna, Messina-Firenze 1961, per un’attenta discussione dell’interpretazione di Pagliaro cfr. A. Pennisi, *Vico e i segni muti*, in J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp.179-195.

un tratto universale – si fonda sulla convivenza di due tipi di uomini «uno dei nobili che vi comandassero, l’altro di plebei ch’ubbidissero» (SN44, § 629). Si tratta ovviamente di due attività che presuppongono l’accesso a un mondo simbolico comune, la cui cifra è l’obbedire: se infatti i plebei sono soggetti ai *patres*, i nobili lo sono in modo analogo alla divinità che hanno colto nei fenomeni naturali (il temporale da cui si produce il geroglifico di Giove) in cui vedono immediatamente dei comandi a cui ottemperare (il primo com’è noto è quello di abbandonare la venere bestiale e ritirarsi in una grotta con una sola donna, creando famiglie stabili). In questo senso entrambi i gruppi, patrizi e plebei, condividono quella lingua mutola o mentale (dove la centralità della nozione di Dizionario mentale) della prima fase di cui Vico mette in luce la superiorità proprio perché essa coinvolge anzitutto la comprensione: il mondo simbolico si dà anzitutto a chi ritiene di osservarlo, sebbene in verità egli stesso lo stia creando. La *Scienza nuova* afferma con chiarezza che la legittimità del dominio degli eroi sta tutta nella fede della divinità e proponendo uno dei rari esempi linguistici riferiti ai plebei osserva: «Perciò i plebei giuravano per gli eroi (di che sonci rimasti i giuramenti “mehercules!”, “mecastor!”, “mediusfidius!”, “per lo dio Fidio!” che, come vedremo fu l’Ercole de’ romani), altronde gli eroi giuravan per Giove: poiché i plebei furon dapprima in forza degli eroi [...]; gli eroi, che formarono gli ordini loro regnanti, erano in forza di Giove, per la ragione degli auspici [...]» [SN44, § 602]. Cantelli ricostruendo in modo accurato questa opposizione nel modo di accedere degli esseri umani alla società e al mondo simbolico, parla di un «analfabetismo mitologico dei famoli»: «venuti alla società per un impulso che non è religioso, ma ancora del tutto naturale, e per motivi esclusivamente utilitaristici, il mondo di simboli e di significati che costituisce il contesto entro cui ha trovato il proprio principio la nascente umanità, rimane ai famoli sostanzialmente estraneo; la loro stessa presenza nella società è una presenza “profana”, che contraddice la sacralità che investe, costituendone l’essenza, ogni forma del vivere dell’uomo nella società e nella natura»²⁹. Questa interpretazione si presta a una doppia lettura: i famoli possono essere obiettivamente atei e per questo incapaci di quella facoltà costruttiva che porta allo sviluppo dell’umanità oppure possono avere tale facoltà e farne uso, il punto è però che essa non viene riconosciuta da coloro a cui si sono affidati per avere salva la vita. Non è un caso che Cantelli proseguia in questo modo dopo il passo sopra citato: «Per quanto il loro [dei plebei, n.d.a] agire, lavorare e combattere, tutto il loro comportamento, possa essere esteriormente simile a quello degli eroi, esso non ha, nel mondo sociale che li ha accolti, lo stesso significato» (*ibidem*). Sebbene la *Scienza nuova* esprima a più riprese compassione per il trattamento subito dai «poveri», «miseri» plebei (e indignazione verso la superbia e avidità dei *patres*) essa non avanza mai l’ipotesi che i patrizi possano essere per dir così in malafede e che il loro sia in realtà un misconoscimento del carattere simbolico, della specifica cultura dei famoli asserviti. È evidente che era noto a Vico come i popoli vincitori in guerra si comportassero con i loro avversari asserviti che pure avevano i loro propri dèi e le loro istituzioni. Tuttavia, nel quadro ermeneutico costruito dalla *Scienza nuova* è essenziale sottolineare la necessità dell’opposizione originaria tra patrizi e famoli, il cui tratto primario è la differenza nell’organizzazione familiare, ossia la presenza di una famiglia monogamica istituita attraverso il matrimonio da un lato e il permanere della promiscuità sessuale dall’altro³⁰. E sebbene qui si

29 G. Cantelli, *Mente, corpo e linguaggio*, op. cit., p. 195.

30 Siamo di fronte a un motivo costantemente ripetuto: il matrimonio monogamico a caratterizzare la famiglia patrizia, e dunque la discendenza certa «celebrarono i “matrimonj”; e fecero “certi figliuoli”» (SN44, Idea dell’Opera), di contro al concubinato promiscuo della famiglia plebea, dalla prole incerta. Le concordanze della *Scienza nuova*

sottolinei come il disegno provvidenziale includa il comportamento inumano dei patrizi e la loro determinazione a concedere il meno possibile ai loro sottoposti, Vico non mette in luce in tale relazione gli aspetti di cooperazione né l'influenza che il prestigio dei dominanti potrebbe aver esercitato sui dominati, dando vita a fenomeni di ammirazione, emulazione e assimilazione. E' interessante a tale proposito che nell'esempio sopracitato sia in gioco piuttosto l'imprecazione o piuttosto la bestemmia, un atto linguistico diretto a un'entità concepita come superiore, dunque gli dei per i *patres* e i *patres* per i famoli che si riferirebbero dunque a coloro che li opprimono esprimendo un'ostilità che gli altri rivolgono a coloro da cui immagino di ricevere i comandi, gli dèi. E' insomma come se i famoli e *patres*, plebei e nobili,³¹ vivessero due vite parallele che sembrano incontrarsi solo nella relazione univoca e utilitaria dell'obbedire e del comandare (e, nell'imprecazione della parziale non accettazione della loro subalternità) e che, oltre a questo, non ci fosse altro. Pur condividendo d'altra parte un universo simbolico comune, condizione della stessa relazione signoria/servitù.

Eppure, vi sono elementi che accennano a qualcosa come a una relazione retta anche dal prestigio, dal riconoscimento simbolico oltre che dalla violenza, ad esempio quando si afferma che i sapienti dell'età poetica dei greci, Orfeo, Anfione, Lino, Museo, «col cantare alle plebi greche la forza degli dèi negli auspici [...] tennero esse plebi in ossequio degli ordini eroici» (SN44, § 661). Si tratta di uno dei pochissimi passi che vanno in questa direzione. È in ogni caso da rilevare questa tensione che porta la *Scienza nuova* a includere aspetti multipli che esibiscono la tessitura polivalente del mondo arcaico e autorizzano a livello metodologico un'esplorazione ermeneutica estremamente ampia. Proprio in tal senso va inoltre ricordato che se la dimensione primaria del rapporto con la divinità è quella verticale della scoperta di Giove, col contemplare il cielo in tempesta – dimensione che porta gli esseri umani a “umiliarsi” e a obbedire -, è proprio nel rapporto con i famoli che si scopre che nell'epoca degli eroi le azioni dei *patres* sono simbolizzate usando la forma di determinate divinità: il significato mitico delle azioni degli dèi coincide infatti, nell'interpretazione che ne dà Vico, con le azioni dei *patres*, in particolare appunto in rapporto ai famoli. In questa dimensione orizzontale la divinità appare piuttosto una specie di investitura dei *patres*, la divinazione è anche un'identificazione che rende le loro stesse azioni divine. Sarebbe naturale immaginare che i famoli rivendicando per loro quell'aspetto divino, desiderino di essere riconosciuti dai *patres* come loro pari, ma in effetti quella dimensione del desiderio del desiderio,³² che sarà alla base della dialettica servo-padrone delineata nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, sembra sostanzialmente assente nella *Scienza nuova*. Vico, al contrario, pone in primo piano la categoria dell'*inimicizia*. Si tratta di una inimicizia originaria che da sempre continua a caratterizzare i rapporti tra le classi sociali, secondo il detto da lui citato per cui i servi sono «nimici pagati dei loro padroni» (SN44, § 588). Se dunque il rapporto

curate da Mario Veneziani permettono infatti di rendersi conto della frequenza con cui tale *topos* ricorre nella *Scienza nuova*, cfr *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, Olschki Editore, Firenze 1997 «communione» (riferita alla comunione infame delle donne, p.132, nefario p. 508 e «Venere bestiale» p. 841; tutte espressioni che fanno riferimento alla stessa concezione della promiscuità sessuale degli esseri umani nella selva).

31 Occorre precisare che per Vico sono denominati «famoli» i subordinati nello stato delle famiglie, mentre nello stato delle città, successivamente, costoro, che vengono a formare il volgo, saranno chiamati «plebei», cfr. ad es. SN44, § 443.

32 Alla base anche del «desiderio mimetico» teorizzato da R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Bompiani, Torino 1981 (1965).

tra i due gruppi è antagonistico, si può ipotizzare che essi vedano diversamente gli eventi storici in cui sono coinvolti o più precisamente: che i plebei non concepiscono nello stesso modo le gesta eroiche/divine di cui i *patres* sono protagonisti, in maniera affine al celebre detto hegeliano che afferma: «Non c'è eroe per il suo cameriere, ma non perché l'eroe non sia eroe ma perché il cameriere è cameriere»³³. I plebei vedono cioè i patrizi sotto aspetti completamente diversi da quelli su cui essi fondano il loro potere, ritenendolo dunque non legittimo. Non solo, ma ciò su cui costoro concentrano la loro attenzione sono le lotte con cui essi stessi rivendicano sempre maggiore uguaglianza. Per questa ragione i caratteri poetici eroici sono ben diversi da quelli plebei, come spiega Vico introducendo la nozione di «favole, ovvero caratteri doppi» i quali «devon essere stati necessari nello stato eroico, ch' i plebei non avevano nomi e portavano i nomi de' loro eroi [...]: oltre alla somma povertà de' parlari, che dovett'essere ne' primi tempi; quando, in questa copia di lingue, uno stesso vocabolo significa spesso diverse e, alcuna volta, due tra loro contrarie cose» (SN44, § 581). E in effetti i miti o piccole favole costruite intorno agli Ercoli, alle Veneri e alle Giunoni plebei narrano le lotte dei plebei contro i patrizi e dunque in una prospettiva opposta a quella dei caratteri eroici, nel senso che gli eroi plebei si oppongono a quelli patrizi. La lingua della loro narrazione è però la stessa e sebbene non sia del tutto chiaro se di queste favole siano autori i famoli oppure comunque gli stessi patrizi, resta comunque evidente che esse sono espressione di un linguaggio comprensibile a entrambi e che la prospettiva assunta dai caratteri plebei sia appunto quella dei plebei. Originariamente i famoli sono considerati proprietà dei *patres* e parte della *familia* proprio come i figli, essendo dunque le relazioni tra di essi costanti. Una considerazione a sé meriterebbe poi il rapporto tra il marito e la moglie, che appare da un lato più paritetico in quanto secondo Vico il matrimonio costituisce il primo nucleo della famiglia e anche “la prima amicizia”. Come osserva Trabant in un saggio recente ciò trova riscontro su un piano comunicativo in un passo importante della *Scienza nuova* e tuttavia poco considerato: «i mariti incominciarono a comunicare le loro prime umane idee con le loro donne dall'idea d'una loro Divinità, che gli sforzò strascinarle dentro le loro grotte; e sì questa *Volgar Metafisica* incominciò anch'ella in Dio a conoscer la mente umana» (SN44, § 506). Si tratta certamente di un punto rilevante ove si distingue il rapporto di subordinazione tra *patres* e famoli, da quello, più paritario, tra i coniugi³⁴.

Vico sottolinea più volte che le famiglie delle origini erano completamente isolate e ciò proprio a causa di quelle menti «particolarissime» in grado di occuparsi solo di sé stesse. Soltanto dopo le prime rivolte dei famoli e l'unione dei *patres* tra loro per far fronte alla ribellione si creano le prime città in cui affluiscono «caterve di plebei». Dalla categoria del famolo si passa dunque a quella di plebeo. Nel corso dei conflitti che oppongono i due gruppi, i patrizi tentano il più a lungo possibile di mantenere come loro appannaggio esclusivo l'interpretazione delle leggi. Anche nel passaggio epocale dalla fase in cui le leggi sono direttamente connesse alla divinazione, prerogativa esclusiva dei sacerdoti, a quella della loro scrittura (nel mondo romano con le XII tavole, ma bisogna immaginare anche qui che tutte le società hanno vissuto questo

33 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di A. De Negri, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996 (1960), p 411.

34 Cfr. J. Trabant, *Philologische Speläologie: Höhlen als Orte des Sprachursprungs* (in Markus Messling/Marcel Lepper/Jean-Louis Georget (a cura), *Höhlen: Obsession der Vorgeschichte. Paläontologie, Anthropologie, Philologie*, Matthes&Seitz, Berlin 2018) in cui si fa riferimento a tale dimensione commentando il passo in cui Vico raffigura la comunicazione tra marito e moglie come centrata sulla dimensione religiosa appena dischiusa: ciò che viene comunicato è “l'idea d'una loro Divinità”, SN44, § 506.

momento), Vico ricorda che i *patres* ottengono ancora a lungo di poter essere i soli a interpretare le leggi scritte. La condizione dei famoli migliora dunque con estrema lentezza³⁵ e la *Scienza nuova* rileggendo in chiave politica i miti di Saturno e Giove o di Minerva, di Tantalo, Sisifo, Anteo, Issione (questi ultimi quattro caratteri esclusivamente plebei) narra di come i *patres* siano stati estremamente abili nel tutelare i loro privilegi mantenendo costantemente una luce positiva sulla loro natura eroica e anche sul fatto che le istituzioni di cui essa è espressione si mantengono a lungo anche all'interno dei governi popolari, secondo la metafora del fiume che sfocia nel mare già usata per le lingue poetiche³⁶.

Ora se è dunque evidente quanto sia fondamentale nell'impianto della *Scienza nuova* il motore delle lotte plebee, sul piano linguistico esse rappresentano effettivamente, come giustamente ha osservato Cantelli, la coesistenza fin dall'inizio della dimensione convenzionale all'interno dell'originale plurilinguismo funzionale di Vico: il fatto che il *pater* non conceda al famolo «il possesso dei prodotti del proprio lavoro» e celi attraverso l'appannaggio della divinazione, «l'essenza e il significato delle cose, fa sì che il suo linguaggio – linguaggio di corpi e di atti dei corpi – non aderisca alla realtà e divenga in un certo senso “convenuto”»³⁷. Se dunque nella dialettica servo-padrone delineata dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel il servo rovescia la sua posizione di inferiorità proprio attraverso il lavoro e dunque la capacità di disciplinare le passioni attraverso l'acquisizione di competenze tecniche sempre più sofisticate, Vico accorda implicitamente ai famoli il predominio di quel principio convenzionale che si rafforza proprio a causa del divieto protratto di partecipare all'universo simbolico e religioso degli eroi. Si crea così uno iato tra la dimensione naturale con cui i significati dei *sémata* si impongono ai *patres* e quella convenzionale con cui invece questi si impongono ai famoli.

Un esempio di questa discrepanza si può individuare a proposito delle cosiddette «parole reali». Parole reali nella *Scienza nuova* sono ad esempio quelle con cui il re Idantura si rivolge a Dario o quando Vico presenta Mercurio, carattere poetico in cui si condensa la vicenda delle trattative tra i *patres* e i plebei dopo la ribellione di questi. Mercurio «porta a' famoli ammutinati la legge nella verga divina (parola reale degli auspici), ch'è la verga con cui Mercurio richiama l'anime dall'Orco [...] richiama a vita socievole i clienti, che, usciti dalla protezione degli eroi, erano tornati a disperdersi nello stato eslege» (SN44, § 604). Segue una descrizione dettagliata di tutte le parole reali di Mercurio e del loro significato: le serpi che avvolgono la verga, le ali che sono presenti sia sulla verga sia sull'elmo sia sui piedi della divinità. Un'interpretazione che si deve intendere legata al modo in cui erano in diversi contesti utilizzati quegli elementi naturalmente connessi alle azioni eroiche fondatrici dei *patres* (i serpenti riferiti alle forme di dominio specifiche dei *patres*, le ali per riaffermare in maniera ridondante il loro dominio e la loro libertà). Tuttavia si può ben immaginare che quei segni non risultino così trasparenti alle plebe ammutinata e che questa li abbia anzi interpretati proprio presupponendo quelle convenzioni

35 D'altronde ai tempi di Vico la condizione della servitù e dei contadini non era tanto migliore se Napoli fu teatro di tante rivolte popolari; quella di Masaniello avvenne quando Vico aveva ventun anni.

36 Qui la celebre metafora del fiume si applica, in modo significativo, anziché, come di consueto, al rapporto tra le tre lingue, alle strutture politiche, in particolare ai governi eroici «dentro a' quali, come gran corrente di real fiume ritiene per lungo tratto in mare e l'impressione del corso e la dolcezza dell'acque, scorse l'età degli dèi» (SN44, § 629). Attraverso l'uso della medesima metafora, si mostra come vi sia una stessa struttura, per dir così, 'eidetica' sottesa ai vari aspetti della sapienza civile descritti da Vico: che si tratti di lingue o strutture politiche, si legittima ulteriormente il parallelismo tra plurilinguismo/plurisemiotismo e antagonismo politico.

37 G. Cantelli, *Mente, corpo e linguaggio*, op.cit, p. 200.

che ai *patres* restano invisibili. Tutto ciò diventando consapevoli dell'ambivalenza semiotica e della possibilità di errore nella decodifica di tali segni. È interessante osservare a questo proposito come la precarietà della vita dei famoli, su cui Vico insiste, si rifletta anche sul loro modo di entrare nella sfera significante. Proprio in questa area di conflitto si può a nostro avviso comprendere come la certezza simbolica dei *patres*, radicata nella naturalità che attribuiscono ai loro *sèmata*, costituisca un'ulteriore fonte di forza che contribuisce, anche sul piano pedagogico e culturale, alla loro superiorità rispetto ai famoli. Un elemento questo che Vico in altre opere di taglio più pedagogico, come ad es. nel *De ratione*³⁸, ha sottolineato più volte, raccomandando che l'parte critica intervenga solo in una fase più tarda della formazione dei fanciulli. Non sorprende dunque che i *patres* mantengano l'esclusività di un potere sociale costruttivo, mentre le ribellioni dei plebei abbiano un effetto gravemente disgregante, riportandoli nello stato eslege delle origini da cui dovranno essere tratti di nuovo fuori tramite il carattere poetico di Mercurio, che incarna appunto le trattative condotte dai *patres*. Tuttavia, è solo dalla prospettiva della Provvidenza che ciò si può affermare. I patrizi infatti agiscono ancora secondo il principio vichiano per cui *homo non intelligendo fit omnia*: essi agiscono cioè spinti dal loro interesse e ignorano il significato della loro azione politica.

Per comprendere dunque la molteplicità semiotica descritta nella *Scienza nuova*, l'opposizione tra *patres* e famoli si rivela essere un punto chiave. Anche dal punto di vista culturale essa si declina attraverso la separazione tra arti servili e arti liberali - a cui Vico fa riferimento più volte - queste ultime restando appannaggio esclusivo dei patrizi, mentre le arti servili (tra di esse tutte le attività tecniche legate alla manualità) promuoveranno, sia pur lentamente e con molti ostacoli, l'ascesa sociale dei plebei³⁹.

Inoltre in un corollario importante del capitolo quinto *Politica poetica* intitolato *Che la divina Provvidenza è l'ordinatrice delle repubbliche e nello stesso tempo del diritto naturale delle genti* Vico descrive la dialettica *patres*-famoli come corrispondente alle relazioni tra la mente e il corpo e la considera come tratto ineliminabile di ogni stato degno di questo nome e dopo aver specificato che in origine la mente «fu un ordine di sappienti, quali in quella somma rozzezza e semplicità esser per natura potevano» ribadisce che «eterna proprietà» degli stati è che «altri vi debban esercitare la mente negl'impieghi della sapienza civile, altri il corpo ne' mestieri e nell'arti che deon servire così alla pace come alla guerra; con questa terza eterna proprietà: che la mente sempre vi comandi e che 'l corpo v'abbia perpetualmente a servire» » (SN44, § 630). Non sfugge, in questo contesto, una forte ambiguità di Vico: poiché se da un lato la lingua divina-eroica è fatta di «atti e corpi», frutto di menti «particolarissime», perché nella struttura gerarchica dei governi tale aspetto, il corporeo, viene invece attribuito ai famoli-plebei? Vico specifica che nel fare poetico dei *patres* è già prevalente la dimensione mentale, identificata con la dimensione religiosa, ma in realtà sul piano delle azioni civilizzatrici la descrizione vichiana degli Ercoli della prima età degli dei, li mostra intenti a fare ciò che nella seconda età faranno in modo sempre più esclusivo i famoli, coltivare

38 Il titolo completo della celebre orazione tenuta nel 1708 per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università di Napoli, è *De nostri temporis studiorum ratione*.

39 Nella storia della cultura italiana tale ascesa costituisce, nel Rinascimento, un evento determinante, grazie all'autopromozione degli artisti, ma anche alla relazione che la scienza moderna con Galileo stabilirà con le attività tecniche, sempre di più oggetto di una riflessione linguistica mirante a introdurre una terminologia tecnico-scientifica adeguata. Su questo punto cfr. la voce di R.Bodei, «Italien» all'interno del *Vocabulaire européen des philosophies*, a cura di B. Cassin, Seuil, Paris 2004, pp. 625-643.

la terra. Sul piano storico dunque affermare la necessità universale della struttura gerarchica in cui esiste una classe che comanda e una che obbedisce appare problematica e appare più una mossa strategica di conformismo sociale che una posizione argomentabile all'interno del sistema vichiano in cui l'evoluzione sembrerebbe mirare al raggiungimento di un equilibrio nel modello plurisemiotico così come a una condizione di equità tra le diverse classi.

A tale proposito vale forse la pena di osservare che Vico si trovava in una posizione sociale atipica che spiega la sua adesione ai valori per lui eroici delle arti liberali ma anche la sua empatia rispetto alle motivazioni dei plebei e alla loro maggiore razionalità prodotta attraverso la disciplina dell'obbedienza. Di famiglia umile (il padre si era trasferito adulto a Napoli lasciando una famiglia di contadini campani) Vico si era però avviato alla carriera accademica in un ambito umanistico (la giurisprudenza, la retorica) allora appunto appannaggio esclusivo delle classi patrizie. La sua pedagogia anticartesiana lo portava a opporsi alla formazione prevalentemente scientifica, che però riesce più agevole ai figli di famiglie non colte. L'enfasi sull'importanza della dimensione filologica e dunque della storia e delle discipline umanistiche lo inclinava dunque a collocarsi dalla parte dei patrizi. Ma c'è da chiedersi quanto ciò non fosse anche dettato da ragioni di opportunità, proprio perché egli, vista la sua origine, sentiva il bisogno di essere legittimato dalla classe patrizia all'interno di cui era stato, sia pure ai margini, ammesso. Forse per questo le sacrosante ragioni dell'ironia esercitata dai famoli, di cui ci occuperemo nei prossimi paragrafi, vanno individuate in interstizi, numerosi ma succinti, quasi crepe appena visibili all'interno di un discorso dominante di tutt'altro stampo, dedicato – e non poteva che esser così – alla storia dei vincitori, l'unica storia che egli poteva riconoscere.

Il riso, l'ironia, la derisione

Uno di questi interstizi della *Scienza nuova*, che costituiscono un punto di vista altro rispetto alla teoria 'dominante', è dato senz'altro dall'ironia. Non tanto per come Vico ne parla esplicitamente - vi è solo un accenno, ancorché cruciale - ma per come Vico la 'usa'. Non sfugge al lettore infatti come il *ductus* dell'argomentazione vichiana sia puntellato da frasi ironiche la cui intenzionalità viene espressa, oltre che dal contenuto e dal contesto, dal punto esclamativo, immancabilmente reiterato e chiamato a segnalare da un lato la distanza, la presa di posizione dell'autore, ma dall'altro la messa in evidenza di un punto di vista complessivo che si dipana in tutta l'opera.

Questo punto di vista, o piuttosto questo orizzonte ermeneutico che *attraversa* l'opera e al contempo la *trascende*, trova la sua rappresentazione, per dir così, macroscopica nella centrale nozione di *Provvidenza*. Ma prima converrà gettare uno sguardo preliminare a quell'unico accenno esplicito di cui si è appena detto: l'ironia per come compare nel contesto della teoria dei tropi.

È noto che Vico introduce le diverse figure retoriche come paradigmi esplicativi del pensiero tipico di ciascuna epoca: metonomia, sineddoche e metafora, per descrivere le età della barbarie ed eroica, l'ironia invece come prodotto tipico dell'epoca umana. Quest'ultima, in quanto rappresenta la capacità riflessiva e autoriflessiva della mente umana, viene ad essere il prodotto tipico della modernità. La stessa *Scienza nuova* come opera anzitutto di riflessione (e non di sola narrazione o trasposizione empatica come a volte si crede) si costituisce essenzialmente come un'opera dell'ironia. Ironia come parte della retorica ma che non si esaurisce in essa.⁴⁰

40 Riguardo a questo punto, all'utile obiezione sollevata da D. Luglio – che ringraziamo ancora per l'attenzione –

Della retorica, com'è noto, Vico fa un uso teorico esplicativo come strumento ermeneutico per comprendere le diverse epoche passate, sviluppando così una teoria dei tropi. Ogni epoca, si potrebbe dire, certo semplificando, è caratterizzata da una⁴¹ figura retorica specifica, quasi come un contrassegno: abbiamo le epoche della metonimia, della metafora, dell'ironia e così via. Ma la teoria dei tropi, oltre ad essere uno strumento teorico interpretativo, una parte della teoria, uno dei mattoni con cui essa si costruisce, è anche un suo oggetto. La *Scienza nuova* usa la teoria dei tropi e parla della teoria dei tropi.⁴² Lungi dall'essere solo un dispositivo descrittivo, la teoria dei tropi elaborata nella *Scienza nuova* coinvolge la stessa riflessione filosofica che vi è alla base. Perché l'opera di Vico mentre porta alla luce i 'principi dell'umanità' va scoprendo anche i suoi stessi principi⁴³. È un'opera di riflessione e autoriflessione. Una delle spie di questo livello, per dir così, metariflessivo, ci sembra essere l'ironia: alla Provvidenza quale orizzonte esplicativo dei fatti della storia civile delle nazioni, si connette strettamente, anzi corrisponde l'ironia, formalizzata poi come figura retorica, ma più in generale implicata come condizione necessaria (e in qualche maniera 'originaria') di ogni tentativo di comprensione umana e dell'umano. L'ironia infatti sembra costituire un tratto caratteristico della Provvidenza. Teoria generale e teoria dei tropi trovano così una corrispondenza precisa nella *scienza nuova*, così come 'provvidenza' e 'ironia' si trovano legate indissolubilmente.

Figura tipica della riflessione, l'ironia acquista in questa prospettiva una nuova e inedita centralità. Non solo, l'ironia è la spia di quella tensione esistente nel cuore della teoria di Vico di cui si è parlato nell'introduzione, tanto da legittimare la domanda: è solo un prodotto tardo o in qualche modo va presupposta da sempre? E se è così, non si rischia un ritorno sotto mentite spoglie di quella «sapienza riposta» già da Vico esplicitamente rifiutata? Il cui rifiuto, anzi, sembra costituire proprio una delle nuove matrici teoriche delle *Scienze nuove*, e ancor prima

secondo il quale questo argomento si può rovesciare in nome proprio dello stile e delle scelte retoriche fatte da Vico per scrivere la *Scienza nuova*, si potrebbe rispondere che forse proprio tale possibilità di rovesciamento conferma l'assunto ironico di fondo, in quanto la prospettiva ironica in Vico non si limita ad una concezione retorica in senso stretto, ossia dottrinaria, anche se in tale contesto retorico sembra trovare la sua esplicita formulazione, ma presuppone una concezione più ampia, precisamente 'non retorica'. In questo caso la concezione dell'ironia che sta sullo sfondo potrebbe essere avvicinata a quella sviluppata da T. Russo Cardona, là dove riferendosi al rovesciamento e alla peripezia afferma: «soltanto accedendo a un radicale capovolgimento dei propri punti di riferimento primari, si attinge a un senso nuovo e forse più illuminante della situazione in cui ci si trova.», op.cit., p.7. L'autore nell'introdurre questa nozione fa riferimento alla tragedia greca, nella quale avviene la *anagnórisis*, il riconoscimento delle reali identità dei personaggi, e quindi una compresenza di diversi punti di vista: è evidente che nel caso della *Scienza nuova* questa compresenza di punti di vista avviene solo 'in chi scrive', solo alla luce dell'attivarsi di una razionalità comprendente e 'posteriore'. I singoli attori, i 'personaggi' non sono consapevoli della possibilità di una prospettiva altra. Sono, divengono, appunto 'personaggi' proprio alla luce del rovesciamento ironico.

41 In realtà più figure retoriche, comunque accomunate da un medesimo meccanismo cognitivo. Abbiamo quindi l'epoca della metafora, e insieme della sineddoche e metonimia. Non è difficile vedere però come queste 'etichette' tendono ad essere smarrite nell'effettiva trattazione di Vico. Infatti per es. la metafora – e così la sineddoche e l'ironia – sembrano essere specifiche più dell'epoca eroica che della prima epoca degli dèi. Queste prime figure retoriche presuppongono comunque alla base un meccanismo cognitivo astrattivo, ancorché embrionale. Presuppongono cioè la distinzione di 'concetti' o 'parti di mondo' da associare e assimilare. Per questo è necessario a nostro parere la distinzione dei due piani, teorico e per dir così tematico della *Scienza nuova*. Ossia siamo noi interpreti – studiosi moderni, Vico stesso – a ravvisare un meccanismo metaforico (e più in generale retorico) dove a rigore non potrebbe ancora esserci.

42 Cfr. nota precedente.

43 Cfr. S. Velotti, *Sapienti*, op.cit., p. 42.

del *De constantia iurisprudentis*?⁴⁴ Sono questioni certamente difficili, la cui esauriente trattazione – seguendo il difficile e spesso contraddittorio testo vichiano - richiederebbe altro spazio. Ma una cosa però è possibile dire: l'ambivalenza di fondo, la tensione tra riflessione e ignoranza, tra ironia e metafora, non solo innerva fin dalle origini la storia delle diverse epoche umane e la scienza che le descrive, ma si rivela essere essa stessa produttiva di quell'alterità prospettica che in qualche modo costituisce la dinamica, il movimento della storia. Il che vuol dire che ogni epoca, ogni contesto, ogni ordine antropologico (giuridico, religioso, sociale) è sempre e comunque attraversato da un potenziale orizzonte che lo trascende (e forse lo contraddice) e che per Vico trova fondamento nella natura «informe» della mente umana.⁴⁵

Ma questa ambivalenza, se non addirittura ambiguità, investe la stessa concezione che Vico ha dell'ironia e il suo statuto nella *Scienza nuova*. Da un lato è innegabile la valutazione negativa che ne ha Vico, a cominciare dalla stessa definizione: «ella è formata dal falso in forza d' una riflessione, che prende maschera di verità»⁴⁶. Al di là del contenuto apparentemente solo tecnico, non sfugge lo sfondo assiologico in cui questo si colloca: l'ironia è anzitutto un ‘dire falso’, proprio di un’umanità corrotta e divenuta mendace, che porta in sé i germi di un futuro e prossimo nuovo imbarbarimento. Gli uomini-dèi e gli uomini-eroi per contro sono sempre veritieri e perciò stesso dispongono di quel potenziale creativo che permette loro di fondare la civiltà. La creazione del mondo civile, anzi ancor prima ‘del mondo’, sembra avere alla base l’assenza di ironia come sua condizione fondamentale. Come Vico ad esempio non manca di ricordare a proposito di Omero: «Onde qui riflettiamo, non ricordarci d’aver letto ironia in tutta l’Iliade», la quale esprime un’umanità ancora «generosa, aperta, magnanima», a differenza della successiva *Odissea* «da qual è tutta piena delle simolazioni, e doppiezze d’Ulisse». La prima umanità non ha una concezione di verità come termine opposto alla falsità, ma possiede/crea *la verità* in forma assoluta, la verità in quanto tale, si potrebbe dire. Di qui dunque la sua potenza metafisica.

La durezza e crudeltà dei primi uomini non vengono certamente negate da Vico, tutt’altro⁴⁷, ma ricomprese – e in qualche modo comprese – in una loro innocenza/autenticità originaria. Sappiamo come la potente suggestione culturale offerta dalla ‘barbarie’ nella modernità, a partire proprio dal secolo di Vico, abbia influenzato a lungo la ricezione della *Scienza nuova*, per lo meno fino alla metà

44 In altre parole, è possibile e in che modo non confondere la riflessione e autoriflessione ironica con la «sapienza riposta»? Questo tema dell'autoriflessività costituirà l'oggetto dell'ultimo paragrafo alla diffinità pluringuistica.

45 Di qui la centralità – come si vedrà nel paragrafo dedicato - della figura del *mostro*: infatti il mostro è precisamente un *ibrido*, un essere che nasce e si nutre dell'ambivalenza. Come ha messo in evidenza M. Sanna (*La fantasia*, op. cit.) – la quale giustamente sottolinea il carattere sintetico dell'*ingegno* basato sull'*inventio* nel senso di ‘creazione’ più che di ‘scoperta’ - il mostro è un prodotto dell’ingegno che compone, *sintetizza*, unisce, crea dunque fa qualcosa che prima non c’era e nel farlo immette quell’elemento in-atteso nel mondo (cfr. S. Fortuna, *La percezione di aspetti come matrice simbolica del mondo umano*, G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio (a cura di) *Il corpo e le sue facoltà*: G.B. Vico, «Laboratorio del ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005 e *Osservazioni sulla nozione di aspetto nella Scienza Nuova* di G.B. Vico, «Bollettino del centro di studi vichiani», XXXVI, 2006-7, pp. 98-115).

46 Peraltra, il termine compare una sola volta nell’ultima versione della *Scienza nuova* (1744) nessuna nella prima (1725) e una nella versione del 1730, più due nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte III*.

47 SN44, § 668: Così gli eroi «facevano tanto malgoverno della povera moltitudine delle nazioni. Perché certamente la storia romana sbalordisce qualunque scortissimo lettore, che la combini sopra questi rapporti: che romana virtù dove tanta superbia? Che moderazione dove tanta avarizia? Che mansuetudine dove tanta fierezza? Che giustizia dove tanta inegualità?» (Libro II, *Corollario d'intorno all'eroismo de' primi uomini*, Cap. VIII).

del secolo scorso⁴⁸. E non c'è dubbio che questo aspetto dell'opera di Vico sia quello più evidente e storicamente dirompente. Una quasi dichiarata simpatia del filosofo verso l'alterità barbarica, nella quale ravvisava certamente non pochi lati del suo stesso temperamento⁴⁹, è uno dei tratti che più si avvertono leggendo il testo.

Ma allora che ne è dell'ironia? Non ci sembra un'ipotesi percorribile quella di liquidarla come una semplice assenza, come se la *Scienza nuova* fosse una nuova *Iliade*⁵⁰. Se infatti solo una volta Vico parla di ironia come oggetto di teoria, numerosissime sono le affermazioni ironiche (su cui si tornerà nei due prossimi paragrafi) di cui fa uso. Infatti, confrontandosi con la difficile tessitura della scrittura vichiana⁵¹ non sfugge la sensazione di uno stratificarsi più complesso di significati, che investe molte delle più importanti nozioni elaborate dal filosofo, e che qui ci si propone di connettere al fondamentale plurilinguismo di Vico. Come se il mondo descritto nella *Scienza nuova* fosse il termine di paragone esplicito di qualcosa che invece resta per lo più implicito. Come se sempre restasse un orizzonte ‘invisibile’ che può solo mostrarsi ma mai venire propriamente ‘detto’. Come del resto l'ironia non può mai essere propriamente ‘spiegata’, ma solo mostrarsi.

Ma veniamo alla nozione di provvidenza, scegliendo un passo assai noto e denso della *Scienza nuova*, dove si condensano molte tensioni teoriche tra nozioni opposte:

Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente *spesso diversa ed alle volte tutta contraria* e sempre superiore ad essi *fini particolari* ch'essi uomini sì avevan proposti; quali fini *ristretti*, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocché vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, onde surgono le famiglie; vogliono i padri esercitare smoderatamente gl'imperi paterni sopra i clienti, e gli assoggettiscono agl'imperi civili, onde surgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi, e vanno nella soggezion de' monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizi della dissolutezza che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e gli dispongono a sopportare la schiavitù di nazioni più forti; vogliono le nazioni disperdere se medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde, qual fenice, nuovamente risurgano. *Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché l'fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché l'fecero con elezione; non caso, perché con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose.* (SN44 §1108, LibroV, *Conclusione dell'opera; cors. mio*).

48 In questo senso, particolarmente emblematico, ed estremo, è il caso di I. Berlin (*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London 1976) che nella triade Vico, Herder e Hamann è incline a vedere gli anticipatori della cultura reazionaria della destra europea.

49 Lo si evince ad es. dalla *Vita scritta da se medesimo* (1725-28) oppure dalla canzone giovanile *Affetti di un disperato*.

50 Non sono mancate ipotesi sostanzialmente in questa direzione, come ad es. lo studio, peraltro fondamentale, di D. Ph. Verene, volto a sostenere un'imeddesimazione empatica di Vico nei confronti del suo oggetto teorico. Che una qualche ‘empatia’ rispetto al proprio oggetto teorico debba sempre esser presupposta è un fatto, ma altra cosa è attribuire ad essa l'intero strutturarsi di una riflessione, che in questi termini – appunto come Vico insegnava – sarebbe semplicemente impossibile.

51 In curioso contrasto con l'apparente semplicità della narrazione storico-filosofica più volte ripetuta, talora identicamente, nelle tappe fondamentali.

Un aspetto emerge esemplarmente nel passo citato e, attraverso tutta l'opera, caratterizza la nozione di provvidenza: il meccanismo di tipo ironico con cui agisce la provvidenza. Lo si potrebbe riassumere nella formula corrente di "ironia della sorte" per cui gli eventi provocano conseguenze non solo diverse ma anche contrarie (rovesciate, capovolte) rispetto alla volontà di chi li ha mossi, per cui, per riprendere solo due degli esempi fatti da Vico «vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, onde surgono le famiglie» oppure «vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare». L'anarchia sessuale provoca il suo opposto: la rigida regolamentazione del matrimonio, con tutte le sue conseguenze sul piano politico, culturale e sociale. Analogamente l'abuso del potere da parte dei signori sui plebei: le leggi stabilite, rigide e oppressive nelle intenzioni di chi le ha fatte, si capovolgono in portatrici di future libertà, in quanto leggi *formulate esplicitamente e per iscritto* e quindi di pubblico dominio e dunque, almeno potenzialmente, modificabili e revocabili, come poi di fatto avviene storicamente. Un soggetto (per lo più collettivo: una classe, un ordine un popolo) crea una legge con un determinato intento, ma questo prodotto *si autonomizza* da chi lo ha creato, vive di vita propria, diventa *di più* rispetto a ciò che l'ha prodotto, e soprattutto diventa *altro*: non resta solo un rispecchiamento di chi l'ha prodotto. La legge quindi voluta dall'ordine dei nobili, può assumere un "significato" diverso, perfino opposto, nel momento in cui diventa tramite di libertà popolare e di emancipazione.

Non soltanto l'azione e il pensiero umani (non solo quelli primitivi) sono abitati da una logica estranea, ma la 'provvidenza'⁵² – nonostante sia una delle prime nozioni umane - *in quanto dispositivo ermeneutico* del corso delle nazioni si colloca essa stessa nell'orizzonte della mente tutta spiegata, nell'orizzonte «umano» che riesce ad oltrepassare l'ambito puramente particolare del proprio utile e dunque a scorgere anche negli eventi passati un orizzonte più ampio. Condizione necessaria secondo Vico proprio per comprendere la storia non tanto come «la fila indiana del prima e del poi»⁵³ ma come vero e proprio «corso delle nazioni» (*cors. mio*), connessione di fatti, azioni, avvenimenti, istituzioni, governi etc. che altrimenti apparirebbero a noi oggi solo come frammenti «sconci e slegati», senza significato e senso alcuno. La provvidenza è quindi quell'orizzonte sufficientemente ampio che permette proprio di vedere i 'fatti' come 'fatti', gli eventi come eventi, le azioni come azioni, vale a dire, che permette di vederli anche nella loro particolarità *certa*, proprio perché collocati in un *corso*, in un orizzonte temporale, in quanto il filosofo e il filologo ne vedono una "direzione". Ora questa prerogativa ermeneutica da un lato

52 Anche qui D. Luglio obietta che non è possibile equiparare la nozione di provvidenza a quella di ironia. In quanto nel caso della provvidenza si avrebbe a che fare con due livelli di vero, uno particolare, l'altro universale. Due livelli differenti quanto si vuole, ma pur sempre funzionanti nell'ambito comune del vero. Mentre l'ironia opera sul piano del falso: è precisamente quella figura retorica che dice il falso fingendo di dire il vero («in maschera di verità»), e come tale non può che riguardare l'uomo nell'epoca della ragione, implicando per l'appunto la distinzione tra vero e falso assente nei primi uomini 'innocenti per natura'. A nostro avviso però questa obiezione è valida di nuovo solo se si riduce l'ironia a una mera figura retorica (vedi sopra, nota 40), e in ogni caso il nostro intento è quello di mettere in evidenza non tanto o non solo la somiglianza tra il meccanismo della provvidenza e quello dell'ironia (che pure c'è) e dunque provare a leggere la provvidenza alla luce del meccanismo ironico, quanto piuttosto mostrare quella medesima capacità riflessiva (e autoriflessiva) distanziante alla base tanto dell'ironia operante sul falso (meglio della distinzione vero/falso per timescolarla), quanto della provvidenza operante sul vero, ossia dell'elaborazione di una teoria della provvidenza.

53 E. Bloch, *Differenziazione nel concetto di progresso*, in *Dialectica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967, p.33. Cfr. anche R. Bodei, *Vico in Ernst Bloch: soggetto e oggetto*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», VIII (1978), pp. 118-122.

sembra propria dell'uomo moderno, della terza epoca, e l'ironia, con la sua azione distanziante tipica dell'epoca degli uomini, ne è la spia più significativa. Siamo noi moderni infatti, è il filosofo Vico, che nella verità manifesta di un fatto - prima nell'epoca divina ed eroica solo percepita, *avvertita* «senza alcuna riflessione» - scorge un significato profondo, comunque diverso, spesso contrario, alla luce di uno sfondo prima non visto. Eppure, dall'altro lato, questa stessa facoltà deve essere in qualche modo presupposta come esistente già nei primi uomini, se vi è potuto essere quell'antagonismo di cui si è detto nel paragrafo precedente. Non può essere una forma esclusiva dell'epoca umana, come la trattazione dei tropi e quell'unica menzione nella *Logica poetica* farebbe credere, senza per questo far rientrare dalla finestra la «sapienza riposta». In tal senso infatti non va dimenticato che Vico introduce, per dir così, strategicamente la nozione di Provvidenza, proprio in funzione antintellettuale, e il rovesciamento ironico serve appunto ad aprire quello spazio in cui si mostra che le azioni e gli eventi non possono essere controllati da un'intenzione razionale. Che vi è un imponderabile, una dimensione mai completamente prevedibile. La frase ironica ad es. non parla da sé, ha bisogno di un orizzonte più ampio (la 'provvidenza') in cui essere compresa: paradossalmente è muta, forse per alcuni versi non diversamente dagli «atti e corpi» dei primi uomini. Vi è un elemento di opacità⁵⁴ per cui la comprensione dell'ironia è affidata a elementi contestuali e al tempo stesso 'corporei' (come il tono della voce, il punto esclamativo, la postura, etc.). Nel suo essere tanto una postura mentale e spirituale quanto per altri versi un affidarsi al corpo, essa costituisce una sorta di ibrido. L'ibrido rappresentato dalla doppia prospettiva di un'azione, di un comportamento: da parte di chi lo compie e da parte di chi lo guarda/comprende.

Il complesso teorico provvidenza-ironia quindi sembra essere chiamato a evocare l'estraneo che ci abita, anzi ha esso stesso una funzione estraniante⁵⁵ che permette di trattare le azioni umane e i fatti storici in controluce. In questo senso l'orizzonte dischiuso è un orizzonte che *eccede*, oltrepassa i singoli fatti, e che è comune a tutta l'umanità presente e passata. Facendo sì che ogni epoca non sia soltanto *quell'epoca*, ma rinvii ad altro. Perché il nostro stare qui ed ora, per come siamo fatti noi umani, non è mai soltanto e semplicemente uno stare 'qui', ma, è anche e pur sempre uno stare lì, al di là, oltre. E neanche solo 'ora', essendo già sempre un proiettarsi in un 'prima' o in un 'dopo' in una sorta di dislocazione continua.

Mostri poetici, lotta per il riconoscimento e conflitto politico-sociale

La tappa successiva del nostro percorso ci porta ad affrontare la nozione di *mostro poetico*, una trattazione complessa che viene affrontata anzitutto sul piano filosofico, ossia quello dell'operazione che ne sottende la creazione e poi su quello filologico, ossia quello delle espressioni concrete che tale creazione assume.

Il luogo della *Scienza nuova* in cui viene affrontata la dottrina del mostro poetico è proprio la Logica poetica, il capitolo della Sapienza poetica in cui vengono esposti tutti i principi della creazione simbolica delle origini, lì già il secondo paragrafo è intitolato «Corollari d'intorno a' tropi, mostri e trasformazioni poetiche» (SN44, §404). Il mostro poetico, associato non a caso ai tropi e alle trasformazioni, si rivela non un fenomeno secondario, ma piuttosto uno degli aspetti

54 L'espressione, molto efficace, ricorre in S. Velotti, *Sapienti*, op.cit.

55 In tal senso, si potrebbe dire che funge da contraltare teorico all'altra fondamentale nozione di «senso comune».

fondamentali del procedere dell'attività dell'ingegno la cui peculiarità è quella di unire elementi eterogenei attingendo dall'intero ambito dell'universo concreto in quanto ancora incapace di far riferimento a nozioni astratte. Esso è cifra dunque della composizione tropica come il celebre nastro di sineddoche e metonimia che consente al gesto che rappresenta l'atto di falciare di indicare il concetto astratto di anno. Le stesse metamorfosi sono ai mostri strettamente associate in quanto in esse si esprime attraverso trasformazioni dei corpi quei cambiamenti multipli, sociali, politici, simbolici, che la mente delle origini non era in grado di esprimere diversamente. È la mente, incapace di razionalità, a produrre mostri poetici mettendo insieme prodotti che uniscono nature discordi ossia elementi che, all'interno di una categorizzazione razionale, vengono distinti e ordinati in maniera diversa secondo classificazioni articolate e precise. Universali fantastici, caratteri poetici, mostri e metamorfosi appaiono dunque allineati all'interno di quel dominio euristicalemente fecondo portato alla luce dalla *Scienza nuova* per mostrare come prenda forma il mondo simbolico umano attraverso procedimenti reiterati. Questi si possono inoltre connettere all'inclinazione da Vico riconosciuta ai primi uomini di dilettarsi dell'uniforme producendo e riproducendo costantemente un tessuto di racconti mitici che non ha nulla di arbitrario e gratuito come nelle riprese moderne, ma risponde alle necessità di una civiltà ai suoi albori, in cui regna ovunque l'«inopia», anche dal punto di vista della simbolizzazione⁵⁶.

Al tempo stesso però Vico ci propone una precisa connotazione storico-filologica della mostruosità in quanto la stessa natura dei primi uomini nello stato eslege viene connessa all'aspetto mostruoso, in quanto privo di quella norma che Vico riferiva ai corpi della giusta statura degli uomini evoluti⁵⁷. I giganti sono presentati come mostruosi per questo aspetto quantitativamente difforme, ma anche per la loro mente dominata dalle passioni e incapace di pensiero razionale. In questo contesto, in cui si tratta di porre, all'interno di un modello che si vuole discontinuista, l'emergere dell'umanità; il mostro viene fatto oggetto anche di un'analisi filologica, in senso vichiano, che parte dalle creazioni mitologiche di esseri mostruosi e dai riferimenti ai mostri all'interno del diritto romano. A tale proposito Vico propone un'interpretazione che indica l'asse portante su cui situare il significato di questo tipo di creazioni: negando che si possa considerare il mostro come una persona affetta da deformità fisica, in quanto queste ultime sono molto rare in natura e non si legifera, afferma, sull'eccezionalità, egli sostiene che all'origine dell'umanità fossero considerati mostri il frutto di connubi al di fuori dell'istituzione matrimoniale, ossia prodotto di quella venere bestiale da cui la creazione dei primi sensi comuni, *in primis* il matrimonio, ha tratto fuori l'umanità bestiale delle origini⁵⁸. Altri esempi ribadiscono che il mostro si colloca in un punto ben preciso, ossia nello spazio della interazione conflittuale tra i *patres* e i famoli. Sono i *patres* cioè che negano ai famoli l'accesso alla sfera politica sulla base della loro natura mostruosa. Da un lato sarebbe dunque logico attribuire la produzione della divinità mostruosa, Pan, ai

56 Si veda su questo punto S. Fortuna, *Sprachnot, Lebensnot und der Ursprung der Menschheit in Vicos Philosophie*, A. Deuber-Mankowsky e A. Tuechling (a cura di), *Conatus und Lebensnot*, Turia+Kant, Wien 2017.

57 Cfr. ad esempio SN44, § 370.

58 Come osserva M. Sanna questo aspetto della dottrina vichiana connette in maniera strettissima la nascita della paternità (e aggiungiamo del patriarcato) e quella dell'umanità (*Nature discordi e corpi fantastici*, «Rivista dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno», www.ispf-lab.cnr.it/article/Saggi_Atti_031104). Assumendo questa prospettiva si è giudicato possibile da un lato individuare le tracce di mondi simbolici e religiosi precedenti nella *Scienza nuova*, dall'altro comprendere perché di questa tracce l'opera non ha potuto tenere conto nella propria scoperta delle origini dell'umanità, cfr. *L'immagine, l'ombra e la selva matriarcale nella Scienza Nuova di Vico*, «Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», Vol. 1, 2016, pp. 143-161.

patres in quanto espressione appunto del misconoscimento dell'umanità dei famoli, dall'altro il carattere mostruoso che sembra contraddistinguere le divinità minori della classe subalterna, *in primis*, appunto, il dio Pan e i Satiri, sono plausibilmente evoluzioni di divinità a cui gli stessi famoli hanno dato forma in maniera autonoma, sebbene ciò non possa essere riconosciuto da Vico in quanto ciò equivarrebbe ad ammettere che esiste una storia più antica o una che corre parallela rispetto a quella nascita dell'umanità di cui la sua scienza propone i principi.

Un elemento che testimonia a favore di uno spazio intermedio, tra famoli e *patres*, in cui sembra situarsi la produzione di mostri è il fatto che questa è strettamente associata alla costellazione semantica che tiene insieme ironia, derisione e riso di cui ci siamo precedentemente occupati. Da un lato infatti Vico ci racconta, citando e interpretando un passo di Livio, che i *patres* deridono i famoli, ricordando che un matrimonio tra *patres* e famoli avrebbe prodotto parti mostruosi, e, in una sorta di implacabile circolo vizioso, motivano l'esclusione dalle istituzioni umanizzanti con il fatto che appunto ne sono privi⁵⁹. Dall'altro però il riso e la derisione sono posti decisamente dalla parte dei famoli: Pan è il dio che ride smodatamente così come sono associati al riso e alla derisione creature, rituali e ceremonie che appartengono, ancora al tempo di Vico, alle culture subalterne. È cioè come se la derisione - assuma essa i tratti più urbani dell'ironia o quelli più selvaggi e viscerali del riso (associato però in questo contesto in maniera inequivocabile al misconoscimento dell'altro) - sia rappresentata come qualcosa che entrambi i gruppi utilizzano per negare o piuttosto misconoscere il gruppo antagonista. Come se, insomma, la capacità di distaccarsi dalle rappresentazioni simboliche, avvertite in origine come naturali e dunque assolute, non avvenga prendendo anzitutto le distanze dal proprio mondo, ma in un movimento complesso in cui si nega quello altrui con gli strumenti appunto dell'ironia e della derisione. Tuttavia, una volta compiuto questo passo è impossibile non rivolgere lo stesso sguardo ironico anche verso se stessi. In questo modo dunque ci si può immaginare, si erode progressivamente quel regime delle finzioni vere, che Vico ha associato alla lingua delle origini e lo si avvicina a quello delle finzioni false che si attribuiscono all'avversario. La stessa mostruosità diventa in questo contesto il luogo in cui la disparità sematologica di Vico si esibisce con particolare perspicuità: il «mostro poetico» che riferito ai famoli ne misconosce l'umanità, peraltro presupposta evidentemente dal fatto stesso che i *patres* si rivolgono a loro con una lingua comune per deriderli, definendoli mostri, diventa un «mostro etico» nel pieno regime della razionalità e dei parlari convenuti. La barbarie della riflessione è cioè già individuabile in questa relazione antagonista, quando i famoli, assumendo la loro specifica 'mostruosità sociale', in rapporto alla classe dominante, rimandano a quest'ultima l'immagine di una barbarie di natura etica ossia appunto di una disumanità nei loro confronti⁶⁰.

59 «Laonde questo dee essere quello che [...] dice Livio: che, se comunicati fussero da' nobili i connubi a' plebei ne nascerebbe la prole "secum ipsa discors", ch'è tanto dire quanto "mostro mescolato di due nature"; una eroica, de' nobili, l'altra ferina, d'essi plebei, che «agitabant connubia more ferarum» (SN44, §567). Vico continua osservando che in realtà i famoli non pretendevano di potersi sposare con i patrizi, ma solo di poter avere ancora accesso all'istituzione solenne del matrimonio; i *patres* negandoglielo li schernivano affermando che senza tale istituzione non avevano certezza della loro paternità ed era come se avessero rapporti promiscui con loro consanguinee, madri, sorelle e figlie, come fanno gli animali (SN44, §567).

60 Su questo rimandiamo a un illuminante scenario immaginato di Wittgenstein su una presunta comunità "senz'anima", considerata tale da una comunità "che la vuole asservire". Anche in questo caso la negazione da parte "dei senz'anima" della loro presunta condizione non-umana viene fatta oggetto di riso. Per un commento di questa interazione che rovescia lo stigma di "senz'anima" su coloro che l'avevano attribuito si veda S. Fortuna, *Il*

Del resto il riso stesso, associato alla negazione (“non siete umani come lo siamo noi”), in questa prospettiva, assume una curvatura che, come Freud ha ben visto, associa strettamente il riconoscimento (represso ma affiorante appunto attraverso il riso, la derisione) con il misconoscimento. In Vico, però, il riso è visto piuttosto come ‘complice’ della negazione ossia dell’aspetto ‘negativo’ del misconoscimento⁶¹. La bestialità del riso appare comunque per lui di natura diversa dall’espressione viscerale e violenta degli affetti dei bestioni delle origini e connessa piuttosto alla riflessione, ossia a un tratto disgregante che “finge il falso” e non il vero come nella creazione simbolica primigenia in cui la questione della rappresentazione non è ancora in gioco perché quelle che si creano, insieme alle strutture del mondo simbolico, culturale e socio-politico umano, sembrano essere al tempo stesso le condizioni trascendentali di quello. L’ironia, che è tra l’altro l’indicatore del fatto che si è raggiunto tale stadio in cui possono darsi rappresentazioni autonome, vere e false, della realtà, ha una funzione critica di non adesione rispetto a una realtà simbolica di cui separa la dimensione della forma rispetto a quella del contenuto.

Se collochiamo l’ironia e i suoi quasi equivalenti nella trattazione vichiana delle *Vici Vindiciae* (derisione, riso, motto arguto)⁶² all’interno di una situazione di conflitto (e ciò sembra essere per Vico il contesto primario anche in quell’opera minore) la negazione di qualcosa ha l’obiettivo di porre in risalto qualcos’altro, in una relazione in cui la posta in gioco è chiaramente il potere, la supremazia tra i gruppi, ma anche, nel caso delle classi subalterne, la rivendicazione di un trattamento equo. In questo senso il dispositivo ironico che mette l’accento sui limiti della creazione simbolica dei *patres* ha un ruolo fondamentale e pur non essendo enfatizzato nella *Scienza Nuova* per i motivi che abbiamo esposto sopra è comunque uno degli elementi che mostrano come effettivamente anche la dimensione dei «parlari convenuti» sia all’opera fin dall’origine perché senza di essa non ci sarebbe possibilità di comunicazione tra gruppi antagonisti quando essi esercitano la funzione del ‘misconoscimento reciproco’.

È interessante rimarcare che questa linea nella *Scienza nuova* è appena accennata e sta al lettore calcarne i tratti, sviluppare gli accenni che sono disseminati nell’opera. Così ci pare che sia il caso per i pochi elementi della trattazione riservata al Medio Evo, unico esempio di ricorso storico menzionato. Sappiamo da Vico che ciò che ha causato la necessità di ricominciare dal principio il cammino storico dell’umanità è quella barbarie della riflessione, prodotto di menti troppo raffinate, di costumi ingentiliti e della perdita di quella passionalità priva di freni che, complice la Provvidenza, è stata il motore, in forma di conato moralizzatore, delle prime creazioni dei *patres*.

Svolgere anche per l’epoca medievale, che coincide chiaramente con l’avvento del cristianesimo e la cristianizzazione dell’occidente, un’analisi dettagliata, quale era stata quella rivolta alle origini dell’umanità, avrebbe presentato una serie di problemi legati all’ortodossia e alla volontà vichiana di sottrarre la religione ebraico-cristiana ai principi applicabili solo ai popoli gentili. Come ricorda

giallo di Wittgenstein, Mimesis, Milano 2009, pp. 187-190.

61 La natura del riso viene riportata da Vico a questo fenomeno fisiologico alterato: «Onde le sottili fibrille del cervello, tese ad un oggetto, appropriato e sensato, e turbate invece all’improvviso da un altro oggetto inatteso si agitano, e così agitandosi, propagano dal tronco in tutti i rami di nervi il loro moto inquieto, sicché ne risulta scosso tutto il corpo e sconvolto lo stato fisico dell’uomo». VV, § 25.

62 Lo stesso Croce aveva proposto questo accostamento in “La dottrina del riso e dell’ironia in Giambattista Vico” in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, p. 279, come ricorda anche M. Sanna, *La fantasia*, op.cit., p. 77.

Manuela Sanna, già nella *Scienza nuova* del 1725 Vico aveva compiuto un'autocritica esplicita per l'uso che aveva fatto nel *De Constantia Iurisprudentis* di «orchi, fate e maghi» come materiale mitologico posto sullo stesso piano di quello greco e latino⁶³. In quell'opera la stessa lingua e la storia ebraiche venivano concepite secondo gli stessi principi della sapienza poetica, mentre nelle varie redazioni della *Scienza nuova* scompare progressivamente ogni elemento e viene ribadita con decisione lo statuto eccezionale dell'ebraico. La cristianizzazione del mondo occidentale si presenta nella prospettiva del modello vichiano come un contesto con caratteristiche specifiche: essa - ma questo aspetto è nell'opera vichiana assai poco enfatizzato - si contrappone al mondo pagano e al carattere elitario della sua religione e della sua *Bildung* come un movimento popolare fortemente investito di affettività che rivendica un accesso diretto al mondo del divino; Paul Veyne ricorda a tale proposito, nelle belle pagine del suo saggio *Quando il nostro mondo diventò cristiano*⁶⁴, che la creazione di una figura come Maria consentì a qualsiasi donna analfabeta di poter avere una relazione intima con il sacro confidando a una donna il suoi dolori e i suoi desideri più profondi. Il cristianesimo corrisponde dunque a una forte rivendicazione di uguaglianza in cui si afferma l'idea che tutti i fedeli hanno uguale valore davanti a Dio, anzi si arriva addirittura a propugnare un'inversione assiologica rispetto all'assetto mondano, di cui è espressione potente il *Discorso della montagna* nel Nuovo Testamento. Dunque, nel ricorso vichiano, i ruoli sembrano invertiti rispetto all'inizio in cui i *patres* rappresentavano un potere religioso elitario che precludevano ai famili. Il cristianesimo, universalista per definizione, esprime i propri valori attraverso il *sermo humiliis* e mira a essere compreso da tutti, ricorrendo come Vico aveva ben visto nel *De constantia iurisprudentis* a un tessuto mitico in cui abbondano le figure dei mostri. Inoltre, in quest'epoca, si esibisce con maggiore chiarezza il principio della contemporaneità delle tre lingue di cui è caso esemplare, per la grande diffusione simbolica che esibisce, la *Commedia* dantesca. A quest'opera Vico dedica, non casualmente, diversi contributi, sia nel corso delle stesure della *Scienza nuova*, sia in altri scritti⁶⁵. Se da un lato, nella sua opera maggiore, per Vico sarebbe essenziale affermare l'equivalenza strutturale tra Omero e Dante e dunque il ruolo che hanno come creatori all'interno di un'epoca barbara in cui prevalgono le passioni e la lingua poetica, dall'altro è proprio «la *discoverta* del vero Omero» nella *Scienza nuova* seconda a costringerlo a sottolineare le differenze: mentre Omero è carattere poetico del poeta e dunque non un personaggio storico, ma piuttosto l'invenzione simbolica del poeta che impersona quelli innumerevoli individui che hanno cantato le gesta della propria comunità, Dante ovviamente è una figura storicamente esistita ed è, oltretutto, il poeta che ha saputo creare la nozione di autore moderno⁶⁶. Vico arriva a riconoscere che Dante tiene insieme dimensione filosofica aderente alla tradizione scolastica e a quella aristotelica ed espressione poetica. Quest'ultima abbonda di mitologemi classici, in particolare nelle fattezze di mostri che costellano il regno infernale.

63 Manuela Sanna "Natura discordi e corpi fantastici", in Atti del convegno "Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico", www.ispf-ab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/atto_031104_13.pdf p. 191.

64 Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), Albin Michel, Paris 2007.

65 Per una ricostruzione del rapporto di Vico con Dante si veda G.Vico, *La discoverta del vero Omero. Giudizio sopra Dante* (a cura di Cristofolini), ETS, Pisa 2006.

66 Cfr. A. Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, University Press, Cambridge 2008.

Una mostruosa difformità plurilinguistica? Sull'autoriflessività della Scienza nuova

Nella prospettiva ermeneutica vichiana dunque il plurilinguismo dantesco è da intendersi anche come coesistenza di modalità poetiche fortemente ancorate alla corporeità e ai dispositivi metaforici che si dispiegano a tale livello e che vengono rappresentati tra l'altro attraverso rappresentazioni mitologiche tratte dal mondo greco e latino, da un lato, e, dall'altro, di strategie discorsive sofisticate e di concetti filosofici propri della fase più evoluta, pienamente umana, appunto la cosiddetta età degli uomini. Non è un caso che Dante stesso abbia riflettuto su questa difformità, ben più profonda di una concezione plurilinguistica riferita esclusivamente alla coesistenza e commistione di varietà linguistiche (quelle regionali italiane ed europee presentate discusse nel *De vulgari eloquentia* in rapporto al latino)⁶⁷ e ne abbia decretato il carattere mostruoso. Ciò avviene, come ha mostrato Ginzburg in un saggio importante che si rifà a contributi precedenti⁶⁸, attraverso un'equivalenza stabilita tra Gerione e la stessa *Commedia*, ossia in una relazione complessa, da cogliere, a livello testuale, nella descrizione del mostro, una relazione le cui implicazioni si diramano attraverso una serie di connessioni che lo stesso Dante non sembra in grado di padroneggiare in maniera completa e che portano, ci rivela Ginzburg, alla connessione analogica, attraverso la figura di Gerione e la stratificazione mitologica di cui è il prodotto, tra la *Commedia* e l'*Usura*, ossia tra un dispositivo di moltiplicazione del valore del denaro e uno di moltiplicazione del valore poetico⁶⁹. Questa operazione di moltiplicazione ci sembra riferibile con particolare pertinenza al modo in cui, nell'ultima cantica, vengono applicati i dispositivi polisemici, moltiplicando le accezioni semantiche di un termine fino ad approdare a una dimensione di indeterminatezza. Esemplare di tale dispositivo ci è sembrato l'uso del termine enantiosemico «aspetto» in cui la diatesi attivo-passivo e la pluriaspettualità di tipo sintattico e non solo semantico a essa associato sono funzionali al raggiungimento di quel valore assoluto che sul piano diegetico della *Commedia* corrisponde all'approssimarsi del pellegrino alla visione della divinità⁷⁰. Ci sembra però che tale connessione, da collocare all'interno di quella poetica dell'ineffabilità, tipica dell'ultima *Cantica*, non potesse comunque non apparire al Dante aristotelico, che così spesso fa la sua apparizione nella *Commedia*, un procedimento con dei tratti mostruosi in quanto non conformi alla natura del *logos*. Sintomatico che tale autoattribuzione di una mostruosità testuale avvenga proprio nella prima *Cantica* in cui Dante si confronta con molti personaggi che sembrano rientrare completamente all'interno della struttura razionale: Farinata, l'amico poeta Cavalcanti evocato dal padre, Ulisse e tutti i grandi filosofi anteriori all'età cristiana che risiedono nel Limbo⁷¹.

67 Si veda C. Ginzburg, "Dante's Blind Spot (*Inferno XVI-XVII*)" in *Dante's Plurilingualism*, op. cit., pp. 150-163.

68 C. Ginzburg propone un'analisi che prende avvio dai saggi di F. Ferrucci (*Il giardino simbolico*) e T. Barolini (*The Undivine Comedy*), che lo hanno anticipato nell'individuare la componente autoriflessiva della descrizione di Gerione.

69 C. Ginzburg, *Dante's Blind Spot (*Inferno XVI-XVII*)*, op. cit.

70 Su questo si veda Fortuna, Gragnolati *Dante after Wittgenstein: 'Aspetto', Language, and Subjectivity from Convivio to Paradiso in Dante's Plurilingualism*, op. cit. pp. 240-241, in cui si interpreta il sintagma «valore assoluto» che compare nel canto XXXIII (vv. 80-81) dell'ultima cantica in rapporto alla strategia di indeterminatezza semantica messa in atto in un'occorrenza di "aspetto" prossima al sintagma («tanto ch'? giunsi/l'aspetto mio col valore infinito»).

71 Inoltre l'*Inferno* rappresenta una condizione di non trasformabilità che è possibile riferire a una razionalità anaffettiva chiusa in se stessa e incapace di relazione con l'altro in opposizione alla soggettività affettiva e capace di trasformazione messa in scena nelle due Cantiche successive su questo punto cfr. M. Gragnolati, *Amor che move, Saggiatore*, Milano 2013.

Ci sembra pertinente porsi la questione se la *Scienza nuova* assuma anche per Vico le fattezze mostruose proprie della difformità simbolica, da essa teorizzata, in modo analogo a quanto accade nella *Commedia*. È evidente che Vico è consapevole dell'importanza della dimensione autoriflessiva, essenziale appunto a un'impresa epistemologica a cui spesso viene fatto riferimento come al «meditarsi di questa scienza», sottolineando le difficoltà gravissime che tale attività ha comportato per il suo autore⁷². Nella soluzione di tale difficoltà dobbiamo includere, come abbiamo già accennato, lo stesso ricorso alla Dipintura, a un'immagine dunque, e ai suoi caratteri poetici, per proporre una descrizione attraverso un'immagine altamente polisemica in cui la pluralità delle accezioni fa riferimento ai singoli elementi così come alla loro collocazione reciproca e in rapporto alla totalità dell'immagine. Vico ritiene cioè necessario introdurre nella sua opera quella molteplicità simbolica teorizzata che è poi l'aspetto che più distanzia la sua filosofia dal *cogito* cartesiano: affermare la coesistenza delle tre lingue a livello funzionale e dunque anche all'interno della stessa filosofia significa sottrarre il soggetto alla trasparenza a se stesso che è propria dell'identificazione con il pensare. Questo significa anche superare l'idea monologica della soggettività tipica dei «filosofi monastici» criticati da Vico per approdare a una intersoggettività che è quella dell'operare simbolico in cui ogni azione è riferita a una comunità e ha senso rispetto a essa e agli usi che per essa introduce. Se da un lato si pensa con segni difformi come oggetti con valore simbolico dettato dalle loro qualità intrinseche e dalla relazione con quelli a cui sono associati, con corpi che esprimono passioni smisurate, e anche con parole in cui si avverte il valore arbitrario che lega significato e significante, dall'altro per Vico le stesse parole hanno funzioni multiple e accezioni opposte che rimandano una all'altra e che la filosofia vichiana utilizza in modo esplicito. Del resto proprio nel fare riferimento al geroglifico più importante della Dipintura quello della divinità, polisemico per eccellenza, in quanto fa riferimento sia a quella Provvidenza della religione ebraico-cristiana da cui la *Scienza nuova* trae i suoi lumi metafisici, sia al primo dio pagano percepito nel cielo in tempesta, Vico introduce per la prima volta il termine “aspetto”. Di quest'ultimo sfrutta alcune delle valenze polisemiche, quella dello sguardo e quella del punto di vista, ossia del significato a essa attribuito⁷³ - accezione quest'ultima spesso riferita, anche in seguito nell'opera, alla creazione degli universali fantastici ossia dei primi caratteri poetici (l'aspetto di Giove presente in tutte le genti). Mentre nella trattazione del dizionario mentale comune Vico riesce a imprimere al concetto dell'aspetto anche una torsione in senso opposto o piuttosto complementare che indica la variabilità prospettica da cui le diverse lingue considerano le esperienze antropologicamente fondamentali di tutte le comunità. Ecco dunque che la stessa indiffinita natura della mente umana sembra riflettersi nell'indeterminatezza dei concetti della *Scienza nuova* e nell'impossibilità di fare uso di strumenti maggiormente precisi⁷⁴.

Ma torniamo alla domanda con cui si è avviato questo paragrafo: Sulla base di quanto finora esposto è possibile dunque ipotizzare che la *Scienza nuova* rappresenti se stessa come mostro? La

72 Come nei brani citati in precedenza, cfr. nota 8.

73 Su questo punto rimandiamo a S. Fortuna, *La percezione di aspetti come matrice simbolica del mondo umano*, G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio (a cura di) *Il corpo e le sue facoltà: G.B. Vico, «Laboratorio del ISPF»* (www.ispf.cnr.it/ispf-lab) I, 2005.

74 Su questo punto si veda il passo della *Scienza nuova* in cui Vico proprio a proposito dei caratteri doppi di eroi e famoli essenziali nell'epoca eroica afferma più in generale «oltre alla somma povertà de' parlari, che dovett'essere ne' primi tempi; quando, in questa copia di lingue, uno stesso vocabolo significa spesso diverse e alcune volta, due tra loro contrarie cose» SN44, § 581.

questione sembra potersi applicare in modo più circoscritto a un'icona dell'autoriflessività che l'opera vichiana introduce proprio accanto alla Dipintura: si tratta di una donna dalle tempie alate identificabile dunque con la Metafisica e posta come quella in posizione centrale. Mentre però nella Dipintura la Metafisica è in piedi in equilibrio precario sul globo terrestre con lo sguardo volto verso la divinità nell'altra immagine essa è seduta sul globo accanto a una mezza colonna e si contempla nello specchio. L'impresa è definita delle parole «*ignota latebat*» riferite alla Metafisica. Se da un lato essa è stata a ragione connessa alla *pars destruens*, ossia a ciò che la filosofia non è riuscita a comprendere fino alla svolta vichiana⁷⁵, dall'altro la figura che si guarda allo specchio, identificabile con la nuova arte critica messa in atto da Vico, potrebbe essa stessa non essere in grado di ritrovare un'immagine conosciuta nello specchio, ma un geroglifico da decifrare, un insieme di tratti enigmatici che la portano a riconoscere la necessità di un percorso diverso rispetto a quello classico dell'autoriflessione che mira al possesso pieno di se stessa. La donna alata non potrebbe allora scorgere nello specchio una figura mostruosa mai contemplata in precedenza? Oppure lo specchio riflette piuttosto l'immagine che le è accanto, quella Dipintura i cui geroglifici necessitano di una spiegazione verbale che a sua volta a essi obbligatoriamente rimanda, in una rete aperta di rimandi e metamorfosi del senso⁷⁶.

Vico mira a sottrarre alla filosofia l'illusione di avere un pieno controllo del sapere, per riportare, come è stato osservato⁷⁷, l'ignoranza come carattere ineliminabile del suo sapere filosofico. E per mettere in evidenza tale illusione Vico non esita a fare appello a strumenti multipli: da un lato, come abbiamo visto, la capacità di attingere al repertorio delle lingue mutole e della lingua poetica ricca di immagini metaforiche, dall'altro il ricorso frequente all'ironia, il tropo che aveva connesso alla terza epoca della ragione dispiegata ma anche alle degenerazioni di quest'ultima, alla barbarie della riflessione e al distacco anaffettivo che permette di fingere per ingannare e manipolare. L'uso che Vico fa dell'ironia nella *Scienza nuova* è piuttosto connesso alla necessità di far cambiare punto di vista facendo sentire l'assurdità della concezione criticata. La dimensione affettiva è fortemente presente, sia attraverso la forma esclamativa che attraverso specifiche forme sintattiche, ad esempio il «come se», che mostrano come presunte verità dogmatiche siano in effetti semplicemente prospettive unilaterali sul mondo, incapaci di cogliere la natura del mondo simbolico umano, quello passato *in primis*, ma anche quello presente. Abbiamo visto del resto che anche gli esseri umani delle origini nel confronto conflittuale con altri gruppi umani in condizioni di inferiorità materiali, di cui negano la pari umanità, si sono trovati a sfiorare questa consapevolezza dovendo porre un limite 'proto-critico' all'assolutizzazione del loro punto di vista (il disconoscimento dell'umanità dell'altro). Il riso assumeva dunque la funzione di rivelarne la parzialità, così come, attraverso di esso, si affermava, da parte dei gruppi subalterni, il rifiuto di accettare l'attribuzione di non-umanità, mostruosità, difformità, se non appunto in una forma che ne ribalta il significato in una rivendicazione, risignificata in positivo, di quei tratti bestialmente ibridi.

Se dunque non ci sono dubbi, ci pare, sul carattere ibrido che la filosofia vichiana

75 Tra le interpretazioni dell'impresa rimandiamo ancora una volta a M. Papini, *'Ignota latebat.'*, op.cit..

76 Su questo si veda l'interpretazione di Trabant "Capoversi e immagini" in *Rendiconti*, Serie IX, Volume XXVI, Roma, Bardi edizioni 2016, p. 214. Silvia Paris nel suo lavoro di tesi triennale *Fingere il vero o fingere il falso? L'ironia tra menzogna e simulazione nella Scienza nuova di Giambattista Vico*, 2005-2006 (inedito), proponendo una rotazione dell'immagine suggerisce che nello specchio della metafisica seduta si proietti quella del vecchio Omero ritratta nella Dipintura.

77 Cfr. S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Pratiche, Parma 1995.

rivendica per sé e per il proprio linguaggio e sul carattere primario della dimensione ingegnosa che nell'associare elementi eterogenei (così come fa Vico creando i suoi concetti filosofici ossimorici, gli universali fantastici la logica poetica etc.) produce parti mostruosi non è però possibile, ci sembra, individuare un luogo in cui Vico esplicitamente identifica la propria scienza con un mostro, in modo simile a quanto fa Dante associando la sua poesia a Gerione. La ragione di questo fatto può essere individuata però anche in ragioni più estrinseche di natura biografica. Mentre a Dante la condizione dell'esilio, per certi aspetti ideale per uno scrittore, e una consapevolezza alta del proprio valore poetico consente di mettere in scena una serie di strategie definite "masochiste" rappresentandosi come "scrittore minore" di una lingua ancora senza canoni letterari e dunque in una condizione di inferiorità⁷⁸, Vico avverte piuttosto come esigenza primaria il desiderio di difendersi da una condizione di minorità obiettivamente subita, evitando di esporre la propria opera a connessioni analogiche che avrebbero potuto porla in cattiva luce.

Così sebbene Vico fosse certamente consapevole del ruolo fondamentale svolto dai famoli in quell'opera di civilizzazione primaria, anzitutto quella che rende i campi coltivabili⁷⁹, e sapesse che nella mitologia greca tali opere erano spesso attribuite a creature dalla natura difforme (si pensi al centauro Chirone esperto in arti mediche) egli identifica Ercole (e i suoi corrispondenti in tutte le culture) come colui che compie la sua opera di civilizzazione proprio uccidendo i mostri, ossia superando la condizione ibrida di un'umanità ancora eslege a favore dell'ordine creato dalle istituzioni patriarcali. L'identificazione che Vico compie a più riprese nelle sue opere (ad esempio nelle orazioni) della filosofia con un'impresa eroica va ancora in questa direzione⁸⁰. Tuttavia, come osserva Manuela Sanna, facendo riferimento all'interpretazione junghiana delle fatiche di Ercole, si può dire che l'uccisione del mostro è anche un modo per diventare mostri ospitando dentro di sé quella figura ibrida. È plausibile che Vico temesse l'identificazione con il mostro perché ne aveva troppo interiorizzato la connotazione negativa ed era più che incerto rispetto alla possibilità di far riconoscere valore a un'opera filosofica di cui avvertiva il carattere fluido, «indiffinito», alieno da ogni standardizzazione, involuto e ostico nella lingua che compie scelte morfologiche poi stigmatizzate. È stato osservato più volte che Vico avversava l'ironia perché ne era stato troppo spesso la vittima⁸¹. E certamente è dalla natura dissimulativa e simulativa a essa attribuita dalla tradizione retorica⁸² che dipende il giudizio negativo su determinati usi dell'ironia.

C'è però un'altra concezione che emerge proprio dall'uso che dell'ironia la sua *Scienza nuova* fa, abbondantemente, al fine di gettare nuova luce su asserzioni apodittiche o, viceversa, per proiettare ombra su concetti che nel dominio del *logos* sembravano brillare di luce assoluta:

78 E. Lombardi nel saggio *Plurilingualism sub specie aeternitatis and the Strategy of a Minority Author* ricorda come Dante assuma questa condizione masochista di "minority author" per ribaltarla poi a suo favore, in *Dante's Plurilingualism*, a cura di S.Fortuna, M.Gragnolati, J.Trabant, Legenda, Oxford 2008, pp. 133-148.

79 Si ricorda in proposito la bella poesia di Bertold Brecht *Tebe dalle sette porte* e si sottolinea quanto sarebbe stato politicamente pericoloso per Vico percorrere questa strada, basti pensare a come la questione agraria nel Mezzogiorno abbia causato scontri e repressioni feroci fino al Novecento.

80 Si veda in particolare l'orazione *De mente heroica. La mente eroica*, ETS, Pisa 2014.

81 Si veda l'opera biografica di F. Nicolini e lo scritto di J. Trabant, *Ingegno e paternità*, in *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Napoli, Arte tipografica editrice, 2007, pp. 97-109.

82 Su tale tradizione in una prospettiva critica si veda T. Russo Cardona, *Le peripezie*, op.cit., pp. 46-52.

Tanto gli egizi, nel tempo ch'arrichivan il mondo de' ritruovati o necessari o utili al genere umano, furon essi filosofi e s'intendevano di universali, o sia di generi intelligibili! (SN44, §209)

Come se i popoli che si ritruovaron la lingua **avessero** prima dovuto andare a scuola d'Aristotle, coi cui **principi** ne hanno amendue [Scaligero e Sanzio criticati da Vico] **ragionato!** (SN44, §455)

Tanto ella [L'eta d'oro del Lazio] fu mansueta, benigna, discreta, comportevole e doverosa!" (SN44, §517)

Tanto il diritto naturale della ragione spiegata di Grozio, di Seldeno, di Pufendorfio, corse naturalmente per tutti i tempi in tutte le nazioni! (SN44, §972)

Sono solo alcuni esempi del modo in cui Vico indirizza l'ironia, tropo della ragione, contro l'inclinazione boriosa di quest'ultima di proiettare se stessa ovunque e dunque anche con l'obiettivo di mostrare come l'ignoranza debba invece restare lo sfondo su cui ogni sapere si proietta⁸³.

In questo caso l'ironia appare il rimedio etico che Vico adotta contro il vizio dell'arroganza. L'ironia ha cioè la funzione di proporre al lettore un cambiamento del punto di vista che alla priorità del *logos* sostituisce la priorità genetica della logica poetica prodotta dall'ingegno e dei dispositivi metaforici e metonimici a essa legati. Essa ci appare connessa a un'affettività inclusiva, capace di cogliere una pluralità di aspetti proprio come lo sguardo della Provvidenza ha lo scopo di sollevare dall'unilateralità con cui le cose appaiono ai soggetti storici immersi completamente nelle loro azioni e diretti dai loro interessi. In questo senso l'ironia rende dunque in grado di uscire da questo punto di vista ristretto unendo insieme le diverse voci degli attori e le loro prospettive. Essa è 'religiosa' proprio nel senso etimologico proposto da Vico: "lega insieme".

Se dal punto di vista del plurilinguismo vichiano possiamo dire che le tre lingue coesistono in ogni epoca e in ogni individuo, allora il contesto simbolico in cui avviene il cambiamento d'aspetto suscitato dall'ironia non può che essere ibrido e proprio per questo può essere visto, smontato e diversamente riconfigurato, senza che sia mai possibile cancellarne un'opacità che deriva proprio dal fatto che mai una modalità simbolica potrà tradurne in sé un'altra in maniera completa arrivando così a una completa e definitiva fissazione del significato. La mente filosofica proposta da Vico è dunque una mente plurima capace di accogliere in sé costruzioni in movimento che altre forme di razionalità giudicano aberranti.

E tuttavia ci sembra di dover riaffermare, in conclusione, che Vico si sottrae al tipo di strategia che oggi chiamiamo *queer*, ossia quella di rivendicare orgogliosamente gli stigmi provenienti dalla filosofia a cui si opponeva, strategia che un paio di decenni dopo Denis Diderot, nel *Nipote di Rameau*, considererà il vessillo di nuova etica che smaschera il

83 Si rimanda ai lavori fondamentali di S. Velotti sull'ignoranza nella filosofia vichiana. in particolare Ignoranza e antropogenesi, G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A.Scognamiglio (a cura di) Il corpo e le sue facoltà: G.B.Vico, «Laboratorio del ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab) I, 2005.

perbenismo sterile del filosofo attaccato alla propria superiorità morale, identificando la sua filosofia con il corpo in continua metamorfosi del protagonista del dialogo⁸⁴.

L'opera vichiana, in ogni caso, proprio per la difformità simbolica che in essa è rappresentata, indagata, esibita, fatta agire contemporaneamente a più livelli attraverso la coesistenza di impianti metafisici, secondo un impianto teoretico classico, incompatibili⁸⁵, ha per noi lettori un tratto di mostruosità - non a caso categoria così apprezzata dalla filosofia contemporanea nel senso che tale tensione di elementi concede possibilità inaudite di muoversi in essa in direzioni sempre diverse, approfittando di tutto ciò che la *Scienza nuova* lascia più implicito, per una serie di ragioni che in altra sede varrebbe la pena di indagare ulteriormente⁸⁶.

84 L'opera di Diderot, scritta negli anni Settanta del XVIII secolo e pubblicata postuma, è citata nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel che ne loda il linguaggio perfetto e arriva a citarne un passo dedicato proprio alle descrizioni delle metamorfosi corporee del protagonista, v. G.W.F. Hegel, *La Fenomenologia dello spirito* (traduzione di E. De Negri), 2 voll., il Mulino, Firenze 1960, II, 70, 83.

85 Wittgenstein ha a lungo lavorato sui problemi della filosofia con la contraddizione e sulla sua difficoltà nei riguardi di modelli plurali, cfr. S. Fortuna, *Wittgensteins Philosophie des Kippbilds. Aspektwechsel*, Turia+Kant, Wien 2012.

86 Nelle nostre lunghe conversazioni amicali sul tema ci siamo poste la questione anche in maniera scherzosa e una di noi ha ricordato la spiegazione ‘astrologica’ di un amico filosofo, il quale attribuiva questa implicezza – *extrema ratio* goliardica - al segno zodiacale di Vico, il Cancro.

Fiktionen als heuristische Paradigmen

LIDIA GASPERONI¹

Summary: Introduction; 1. Fiction as the result of a composition; 2. Ideas as heuristic fictions in Kant; 3. Fictions as processes of making sensible in the *Critique of Judgment*; 4. Hans Vaihinger's critique of Kant and Salomon Maimon's theory of fiction; 5. The relation between fiction and the concept of truth in Hans Blumenberg.

Abstract: The aim of this paper is to investigate in three steps to which philosophical consequences the conception of fiction as hypothesis or heuristic assumption can lead. I will first sketch the understanding of an idea as a heuristic fiction following Kant. In a second step, I will examine the critique of Hans Vaihinger to the Kantian comparison between fiction and hypothesis and his praise for the stronger reading of fiction by Salomon Maimon. In the end, I will develop some remarks on the systematic consequences of the determination of fiction as a hypothetical or heuristic assumption in the literature.

Keywords: fiction, ideas, aesthetics, symbolic language, literature

Einführung

Im vorliegenden Aufsatz wird die Frage untersucht, ob Fiktionen hypothetische oder heuristische Annahmen sind. Dabei werden zwei unterschiedliche Arten der Fiktion behandelt, die zwei grundlegende Themen der Philosophiegeschichte geprägt haben: die erste Art der Fiktion betrifft die Abstraktheit derjenigen Begriffe, die als theoretische Konstrukte zu bezeichnen sind. Dies sind wohlgernekt keine abstrakten Begriffe, wie sie für die Generalisierung konkreter Spezies stehen, sondern Begriffe, die einen qualitativen Sprung in Bezug auf jede Spezies darstellen. Es sind abstrakte Artefakte, mit deren Hilfe Phänomene beschrieben und in systematischen Zusammenhängen definiert werden können – wie etwa der Begriff »Verstand«. Die zweite Art der Fiktion bezeichnet konkrete künstlerische Artefakte, die *exemplarisch* Aspekte der Wahrnehmung und des Denkens versinnlichen und dadurch erst konstituieren: Ein literarisches Werk etwa kann als ein solcher Versinnlichungsprozess verstanden werden. Der erste dieser beiden Fiktionsbegriffe ist erkenntnistheoretischer Natur, während der zweite den hier breit gefassten Bereich der künstlerischen Praxis betrifft.

¹ Research fellow, Department of Philosophy, Technische Universität (Berlin)

Jeder der beiden Begriffe umreißt eine unterschiedliche Sphäre der Versinnlichung, wobei die Versinnlichung selbst ihre Gemeinsamkeit anzeigt: Beide sind erstens kraft eines Versinnlichungsprozesses möglich, der den Fiktionen eine sinnliche Form gibt, die jedoch im Fortgang als entweder diskursiv oder intuitiv spezifiziert werden kann – wie Kant umfassend ausgeführt hat.² Zweitens sind beide Arten der Fiktion philosophiegeschichtlich eng verbunden, d.h. die Entwicklung der einen hat die Entwicklung der anderen ermöglicht. Diese Einsicht ist das Verdienst derjenigen Autoren, die – wie unter anderen Hans Vaihinger, Ernst Cassirer oder Hans Blumenberg – die Philosophie der Aufklärung als Wendepunkt hin zu einer neuen Auffassung des Fiktionsbegriffs beschrieben haben. Jenseits der Deutung der Fiktion als bloße Illusion werden in der Neuzeit beide Fiktionsbegriffe systematisch in der *Ästhetik* angesiedelt, die dabei – im Sinne Baumgartens – sowohl als *Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis* wie auch als *Theorie künstlerischer Praktiken* aufgefasst wird. Diese Verwandtschaft beider Ebenen der Ästhetik macht meines Erachtens die Aktualität der Philosophie der Aufklärung aus, und der Fiktionsbegriff ist dafür eine thematische Lupe.³

Um die Verwandtschaft beider Fiktionsbegriffe zu klären, bedarf es einer systematischen Grundentscheidung: Der Fiktionsbegriff sollte als heuristischer Prozess verstanden und nicht in Anlehnung an empirische Verifikationsverfahren der Wissenschaften definiert werden. Wie Realität und Fiktion zusammenhängen ist eine Frage, die die ganze Philosophiegeschichte begleitet hat und zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Traditionslinien auftrat. Der Übergang von einer idealen Vorstellung zu ihrer konkreten Realisierung kann als ein Prozess der Entdeckung oder der Erfindung definiert werden. Jede hypothetische Annahme wird also hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit ihrer Realisierung evaluiert. Diejenigen hypothetischen Annahmen, die sich nicht verwirklichen, bleiben Träume, Illusionen oder Fiktionen. Sie werden so gedacht, als ob sie wirklich sein könnten, bleiben jedoch nur Annahmen. Die grundlegende Frage ist daher, ob Fiktionen als hypothetische oder als heuristische Annahmen zu verstehen sind. Der hier verfolgte Ansatz zielt daher auf die *Untersuchung der philosophischen Implikationen einer Bestimmung von Fiktionen als hypothetische und/oder heuristische Annahmen*. Auf den ersten Blick könnte die Antwort lauten: Sie sind beides. Denn eine hypothetische Annahme kann heuristisch angewandt, d.h. – wie das griechische *εὑρίσκειν* anzeigt – im Dienst des *Auffindens* und *Entdeckens* neuer Erkenntnisse verwendet werden.

Die erste Phase einer Entdeckung kann von hypothetischem Charakter sein, indem eine neue Annahme nur fiktiv angenommen wird, um dann im Laufe des heuristischen Prozesses geprüft und am Ende bewiesen oder widerlegt zu werden. Die Verbindung zwischen hypothetischem und heuristischem Charakter einer Annahme verweist unmittelbar auf die Überprüfbarkeit und Beweisbarkeit der Annahmen. Es gibt aber einige Annahmen, die heuristisch, aber nicht hypothetisch oder, besser gesagt, von einer besonderen hypothetischen Natur sind, die nicht zur Beweisbarkeit führen kann. Dies sind solche Annahmen, die sich nie als wirklich und nie als Fälle allgemeinerer Gattungen erweisen werden. Kunstwerke haben eine solche Natur: Ihre Heuristik liegt jenseits jeder Überprüfbarkeit, ohne dass sie deshalb bloße Illusionen wären, weil

² Dieser Aspekt ist in §59 der *Kritik der Urteilskraft* Kants zu finden. Siehe dazu Lidia Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Walter de Gruyter, Berlin 2016, S. 58-61 und 155-163.

³ Vergleiche dazu Silvana Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Cortina, Milano 2006.

sie etwa zu weit von der Realität entfernt sind. Im Gegenteil ist diese Heuristik radikal und kann sogar zur Dekonstruktion festgelegter Annahmen führen. Diese Art von Heuristik expressiver Natur ist mit derjenigen Arbeit am Begriff verwandt, die die Philosophie praktiziert und die nach Kant ihre diskursive Natur ausmacht. Diese beiden Aspekte sind dem Begriff der Fiktion verwandt, wie im Folgenden gezeigt wird.

1. Die Fiktion als Resultat einer Zusammensetzung

Wird die Fiktion nur als Zeichen einer unvollständigen Schöpfung und mithin nur Gott als derjenige begriffen, der intuitiven Verstand besitzt und dadurch sogar *ex nihilo* Neues erschaffen kann, so erscheint die Fiktion als Symptom der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis, die sich der Wahrheit nur approximativ nähern kann und deswegen auch nah an ersten Wahrheiten bleiben sollte, anstatt sich in weiteren fiktiven *Zusammensetzungen* von der Wahrheit zu entfernen. Die Fiktion tritt in der Philosophie vor Baumgarten und Kant als das mögliche Neue hervor, was noch nie geschehen ist, aber strukturell mit den wahren Dingen zusammenhängt. Ich möchte mich dabei kurz auf die Auffassung des Fiktionsbegriffs bei Descartes beziehen.

Die Suche nach der Wahrheit hängt bei Descartes mit der Lichtmetaphorik einer Erkenntnis zusammen, die er als *clare et distincte* definiert. Wie Christian Wohlers erklärt, meint »clarus [...] aber eben nicht nur, dass vor etwas kein Schleier oder Nebel liegt [...], sondern auch, dass es von sich aus leuchtet«.⁴ Die Fiktion ist hingegen eine *Zusammensetzung*, die eine *Vermischung elementarer Aspekte und NATUREN* ist. Fiktive Fabelwesen wie Sirenen und Satyrn sind solche Vermischungen, die aus der Zusammensetzung wahrer Eigenschaften bestehen. Dabei bezieht sich Descartes – wie Dominik Perler hervorhebt – auf zwei »verschiedene Arten des Perzipierens«: »Die einzelnen Bestandteile werden dabei klar perzipiert, das Ganze aber nicht. Daraus folgt aber nicht, dass das Ganze ein Gegenstand mit einem besonderen ontologischen Status ist. [...] Das Ganze ist nicht einfach ein zusammengesetztes materielles Objekt; denn wäre es ein solches Zusammengesetztes, müßte es ebenso wie die einzelnen Teile klar perzipierbar sein, und man müßte ihm ebenso wie den Teilen materielle Existenz zusprechen können. [...] Da es ein Produkt der Vorstellung ist, hat es bloß eine *mentale Existenz*«.⁵ Was bei dieser mentalen Vorstellung nicht klar perzipiert wird, ist folglich die Verbindung zwischen den klar perzipierten Gliedern. Inwieweit diese Definition fiktiver Gegenstände Konsequenzen für die Bestimmung weiterer Ideen hat, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geprüft werden. Wichtig ist jedoch, die Rolle dieser Zusammensetzung als erfundene Relation von Ideen zu pointieren, welche nur mentale Existenz hat. Dabei ist der Bezug dieser Zusammensetzung auf primäre Bestandteile von großer Bedeutung. Diese Vermischung wird laut Descartes auch von Malern übernommen, um neue NATUREN zu erschaffen. Aber auch im Fall einer Darstellung von ganz fiktiven und neuen NATUREN, für die es kein Abbild in der Natur gibt, sollten mindestens die Farben, aus denen die Gegenstände zusammengesetzt sind, als bestehendes Element wahr sein.⁶ Das Ganze – wie etwa das Bild von Pegasus – ist also eine Fiktion, die nur als Zusammensetzung verstanden werden kann. Sie setzt die Distanz zum Wahren und zeigt die Grenze zwischen

4 Christian Wohlers, *Einleitung*, in: René Descartes, *Meditationen*, Hamburg 2009, S. XLV.

5 Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, S. 193.

6 Descartes, *Meditationen*, S. 21.

Schein und Sein an. Die Fiktion ist somit ein unvollständiger Begriff, eine Abstraktion, die wohl möglich ist, aber keine Wahrheit hat. Die Erkenntnis ist somit keine Erfindung, sondern eine Entdeckung, die auf der Wiedererinnerung des Elementaren gründet.

2. Ideen als heuristische Fiktionen bei Kant

Erst in dem Moment, in dem bei Kant eine Auffassung vom Verstand überwunden wird, laut der dieser ohne Sinne seinen Gegenstand schafft, gilt die Fiktion nicht mehr als Symptom der Unvollständigkeit unserer Begriffe. Dann erstmals zeigt sich eine transzendentale Ebene unseres Denkens, auf der das rationale Denken die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen selbst konstituiert, was bei Kant keineswegs bedeutet: »ganz abhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen«.⁷

Fiktionen sind nach Kant keine Illusionen, aber auch keine Erkenntnisse. Sie sind keine Illusionen, weil das Denken eine breitere Sphäre der Erkenntnis ist, die einen eigenen Status besitzt und über die Möglichkeit verfügt, Annahmen in kritischer Absicht so zu postulieren, als ob sie wahr wären. Trotzdem bleiben sie nur Annahmen und sind keine Erkenntnisse. Daher steht das Denken von Fiktionen für die Möglichkeit eines kritischen Denkens, das von solchen Annahmen keinen dogmatischen Gebrauch macht, der – wie Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt – ohne Kritik »auf grundlose Behauptungen führt, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skeptizismus«.⁸ So lässt sich vermeiden, denjenigen Ideen, die keine direkte Entsprechung in den sinnlichen Anschauungen haben können, einen falschen ontologischen Status zuzuschreiben; die Erkenntnis wird von der Konzeption der Vollständigkeit eines unendlichen Wesens emanzipiert, das *gedacht*, aber nicht *erkannt* werden kann.

Die Fiktion lässt sich daher nicht von einer *Kritik der Fiktion* trennen, sofern von Fiktionen kein dogmatischer Gebrauch gemacht werden soll.⁹ Fiktionen reelle Erfahrung zuzuschreiben, führt hingegen zu Aberglauben und Schwärmerie, indem Gegenstände der Einbildung für wirkliche Sachen gehalten werden. Die Fiktion bleibt also ein subjektives Spiel und gehört zur Sphäre des Scheins.¹⁰ Dennoch handelt es sich bei ihr nicht um eine bloße Täuschung, die durch den kritischen Geist zu beseitigen ist. Während Kant den Fiktionsbegriff anfangs sowohl auf die Synthesis als auch auf die Ideale des Verstandes zu beziehen scheint,¹¹ sieht er den Fiktionsbegriff in der kritischen Phase als Bestandteil eines *produktiven Skeptizismus*, in dem die Sphären des Verstandes und der Vernunft deutlich getrennt sind. Dabei können Fiktionen, obwohl sie keine wirklichen Gegenstände darstellen, Ideale verwirklichen und die Einbildung abwesender Gegenstände ermöglichen.¹²

7 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 799/A 771.

8 Kant, *KrV* B 23/24.

9 Für Kant ist ein *Phantast* jemand, der das, »was blos in seinen fictionen ist, vor wirklich annimmt«. AA XV: 217 (499).

10 Siehe dazu Kant AA XVIII: 122 (5221).

11 Wie schon eine frühere Bemerkung (Kant: AA XIX: 108 (6611)) zu Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae* zeigt: »Ideal ist die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne conform einer Idee und der intellectuellen Vollkommenheit in Ihr. Ideale gehen nur auf Gegenstände des Verstandes und sind nur bey Menschen und an denselben *fictionen*. Es ist eine Erdichtung, um eine idee in der Anschauung *in concreto* zu setzen«. Siehe dazu auch AA XVI: 563 (2890) für den Bezug des Fiktionsbegriffs auf die synthetische Subordination der Begriffe.

12 Siehe beide *Reflexionen zur Anthropologie*, die gerade am Übergang zur kritischen Philosophie stehen: Kant:

In der *Transzentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant den Fiktionsbegriff als Bezeichnung der *Ideen* in Bezug auf die Hypothese ein: »Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedachtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen), regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen«.¹³ Ideen der Vernunft werden durch problematische Urteile ausgedrückt, d.h. Urteile, die möglich sind, aber nie bewiesen werden können. Sie sind für Kant gedachte Hypothesen, die jedoch einen transzentalen Status haben: Sie können nicht widerlegt und nicht bewiesen werden, sind jedoch auch keine privaten Meinungen. Hypothesen sind bei Kant Dogmen entgegengesetzt, und ihre Kraft sollte sich innerhalb der Grenzen des polemischen Gebrauchs entfalten. Diese Art von hypothetischem Schein lässt sich jedoch nicht mit solchen Hypothesen gleichsetzen, die verifizierbar sind. Darin zeigt sich eine Differenz zwischen Hypothese und Fiktion, die hier näher zu behandeln ist.

Was uns bei einer Fiktion begegnet, ist eine Möglichkeit, die nie wirklich sein wird. Damit ist ein Feld der Heuristik angesprochen, das breiter als das Feld hypothetischer Annahmen ist, die so postuliert werden, als ob sie wirklich sein und sich in einem *Entdeckungsprozess* als wirklich erweisen könnten. Das ist zumindest dann der Fall, wenn man die Unterscheidung Kants zwischen drei Modalitäten der Erkenntnis annehmen will, der zufolge problematische Urteile mit dem Bewusstsein ihrer Möglichkeit, assertorische Urteile mit dem Bewusstsein ihrer Wirklichkeit und apodiktische Urteile mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden sind.¹⁴ Daraus folgt, dass Urteile, die möglich, aber für deren Wirklichkeitsbestimmung noch keine zureichende Gründe gefunden worden sind, nicht als assertorische Sätze, sondern nur als *vorläufige Urteile* definiert werden können. Letztere stellen eine breitere Sphäre des Denkens dar, in der neue Erfindungen und provisorische Hypothesen entstehen können, weshalb Kant in der *Logik Dohna-Wundlacken* anmerkt: »Vorläufige Urteile entspringen aus mit Bewußtsein unzureichenden Gründen. – *Geschicklichkeit im vorläufigen Urteilen ist eine Art Klugheit*. Dieses Kapitel ist bis jetzt in der Logik vernachlässigt. Jeder Erfinder muß vorläufig urteilen«.¹⁵ Die Vorläufigkeit der Urteile ist die Bedingung für die Bestimmung eines kreativen Raums, in dem neue Hypothesen und Annahmen erfolgen können.¹⁶ In der *Methodenlehre* geht es bei den

AA XV: 130 (329): »Die Vorstellung und ihre Form (und Verbindung) ist uns entweder von den Gegenständen gegeben oder von uns selbst gemacht oder gedacht. Die erste nach Verhältnis der Zeit: Erscheinung, Einbildung, Nachbildung, Vorbildung. Die zweyte entweder in der Erzeugung (fiction) oder Beygesellung (signification). Die dritte in der Vergleichung und Verknüpfung. Witz und Urheilskraft«. Und AA XV: 130 (330): »Die Einbildung unterscheidet sich darin von der Bildungskraft, daß sie ohne Gegenwart des Gegenstandes ein Bild macht (freylich aus Materialien der Sinne), entweder *figendo* oder *abstrahendo*«.

13 Kant, *KrV* B799, A 771.

14 Siehe dazu Kant, AA IX: 66.

15 Kant, AA XXIV: 737.

16 Hier ist insbesondere auf Mirella Capozzi zu verweisen, die die Verbindung zwischen vorläufigen Urteilen und Hypothesen untersucht: »Provisional judgments direct our practical conduct and are indispensable in our investigations because they have a heuristic function. [...] Despite the fact that judging provisionally is indispensable in making hypotheses, and despite the fact that Kant has a full-fledged theory of the requisites and the justification of hypotheses, we find no indication within that theory as to how to produce possibly fruitful provisional judgments«. *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in: Carlo Cellucci, Paolo Pecere (hg.), *Demonstrative and non-demonstrative reasoning in mathematics and natural science*, Edizioni dell'Università di Cassino,

Hypothesen nicht um ihre Behauptungs-, sondern um ihre Verteidigungskraft, weshalb Kant ausdrücklich schreibt, dass sie »im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt« sind.¹⁷ Sie scheinen deshalb nicht den Hypothesen empirischer Wissenschaften zu entsprechen.

Hypothesen im Bereich transzendentalen Scheins stehen also für Denkprozesse, die zu keinen Erkenntnissen führen können und nur zur Argumentation und Reflexion dienen. Kant vertritt an dieser Stelle eine stark heuristische Auffassung von Fiktionen. Wie er zu Beginn der *Transzendentalen Dialektik* erklärt, sollte der transzendentale Schein nicht mit einer Lehre der Wahrscheinlichkeit verwechselt werden: »denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist«.¹⁸ Es scheint also in derselben Dimension des möglichen Urteilens zwei unterschiedliche Ebenen zu geben: Die erste ist die der Hypothesen als vorläufiger Urteile, die noch mangelhaft sind, obwohl es scheint, gute Gründe zu geben, um voraussehen zu können, dass sie sich vervollständigen werden; die zweite Ebene ist die derjenigen möglichen Urteile, die sich nicht vervollständigen werden und die trotzdem in unserer Vorstellungskraft und in unseren Handlungen eine essentiell konstruktive Funktion haben. Im Kantischen Sinne entsprechen diese zwei Ebenen dem Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*) und Scheinbarkeit (*verisimilitudo*) als zwei unterschiedlichen Modi des Fürwahrhalts, wie in der *Logik Jäsche* deutlich wird: »Bei der Wahrscheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhalts *objektiv gültig*, bei der bloßen Scheinbarkeit dagegen nur *subjektiv gültig*. — Die Scheinbarkeit ist bloß Größe der Überredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muß immer ein Maßstab da sein, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maßstab ist die *Gewißheit*. [...] Hieraus folgt: daß nur der Mathematiker das Verhältnis unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muß sich mit der Scheinbarkeit, einem bloß subjektiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen«.¹⁹

Eine Hypothese als »das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes« gehört zur Dimension einer Wahrscheinlichkeit, die »bloße Annäherung zur Gewissheit« ist. Wie Kant anmerkt, werden wir durch Hypothesen »nie zu einer apodiktischen Gewissheit, sondern immer nur zu einem bald größern bald geringern Grade der Wahrscheinlichkeit in unserm Erkenntnisse gelangen können«.²⁰

Bei der bloßen Scheinbarkeit ist diese Annäherung an die Gewissheit unmöglich.²¹ Denn bei ihr sind Gedanken involviert, die nie objektiv zureichende Gründe annehmen und dadurch nie *wirklich* sein werden.

Cassino 2006, S. 126.

17 Kant, *KrV* B 806/A 778.

18 Kant, *KrV* B349/A 293.

19 Kant, AA IX: 82.

20 Kant, AA IX: 84.

21 Dazu bemerkt Mirella Capozzi (*Kant on Heuristics*, S. 147 – 148): »Obviously, when we make provisional judgments having subjective and insufficient grounds, based on an analogy simply endowed with verisimilitude, we should be aware that such grounds produce neither certainty nor measurable probability, and could even be misleading. But having some grounds is better than having no grounds, as it would happen if we were to proceed in our investigations blindly or using analogies chosen at random.«

3. Fiktionen als Versinnlichungsprozesse in der *Kritik der Urteilskraft*

Durch die Analogie zwischen Fiktionen und Hypothesen setzt Kant den Akzent auf den Mangel zureichender Gründe und Entsprechungen von Gedanken in der direkten, sinnlichen Erfahrung. Dieser Mangel ist nicht im Sinne einer Verwerfung des Sinnlichen zu verstehen, da Kant die Rolle der Sinnlichkeit ausdrücklich betont. Die Sinne irren nicht, »weil sie gar nicht urteilen«;²² sie fallen nicht unter die Kategorie des Wahren oder Scheinbaren, sondern sie liefern die Materie, deren Form vom Urteilen kommt. Die Fiktion betrifft das Urteilen und nicht die Sinnlichkeit.²³

Eine hervorgehobene Rolle der Sinnlichkeit ist eigentlich die Grundlage dieses heuristischen Fiktionsbegriffs, denn sogar die abstrakteste Idee ist eine Denkbestimmung, die nicht sinnlich direkt erfahrbar ist und trotzdem versinnlicht wird. Die indirekte sinnliche Bedeutung der Idee hat – wie Gottfried Gabriel in seinem wegweisenden Aufsatz über den Fiktionsbegriff in der deutschen Aufklärung bemerkt hat – ihre Ursprünge in der Philosophie Baumgartens, der der sinnlich-verworrenen Erkenntnis eine eigene Vollkommenheit und dadurch eine anschauliche Fülle zuspricht.²⁴ Die Sinnlichkeitslehre Baumgartens markiert somit den Beginn einer Ästhetik, die Grundlage jeder Art des Nachdenkens über Versinnlichung ist. Erfahrung ist ihr zufolge nicht nur direkte sinnliche Erfahrung, sondern auch Erfahrung eines Begriffs, der diese Erfahrung übersteigt.²⁵ Es ist dennoch gerade diese Erfahrung, die sowohl die praktische als auch die ästhetische Handlung bei Kant anleitet, die ohne Ideen und Ideale nicht auskommen könnten.

Für Kant wirken die Ideale der Sinnlichkeit auch beim Maler, der zur Hervorbringung neuer Geschöpfe Monogramme benötigt, auch wenn er sie nur als »schwebende Zeichnungen« verwendet. Ideale der Sinnlichkeit sollten hierbei »das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Erfahrung« sein.²⁶ Die Fiktion ist also keine Bestimmung, aber sie bedarf als schwebende Zeichnung auch nur der Ebene der sinnlichen Bestimmung, um neue Gegenstände zu schöpfen, die jedoch für Kant empirisch defizitär bleiben.

Der Mangel direkter sinnlicher Erfahrung ist meines Erachtens das Resultat eines systematischen Mangels, der in der *Kritik der reinen Vernunft* darin besteht, keine systematische *Versinnlichungstheorie* entwickelt zu haben, wie sie in der *Kritik der Urteilskraft* und in der *Anthropologie* angedeutet wird und die für die Beschreibung der Versinnlichung der gesamten Bedeutungserfahrung zuständig wäre. Für sie wäre die Unterscheidung zwischen bestimmender reflektierender Urteilskraft zentral. Denn letztere führt zwar zu keinen Erkenntnissen, impliziert aber trotzdem einen Prozess der Versinnlichung, in dem Gefühle und Ideale erst sinnlich und dadurch auch erst vermittelbar werden. Die *Kritik der reinen Vernunft* benennt die systematische Stelle eines transzentalen Scheins und unterscheidet diesen sowohl von der Wahrscheinlichkeit als auch von der bloßen Transzendenz der Ideen. Beim transzentalen Schein handelt es sich um

22 Kant, *KrV* B350/A 293.

23 Kant AA XV: 126 (317): »Alle fiction geht nur auf die Form, aber doch den Erfahrungen gemäß. Das Neue der Materie nach dependirt von den Sinnen.«

24 Gottfried Gabriel, *Der Begriff der Fiktion. Zur systematischen Bedeutung der Dichtungstheorie der Aufklärung*, in: Jörg Schönert, Ulrike Zeuch (hg.), *Mimesis, Repräsentation, Imagination*, Walter de Gruyter, Berlin 2004, S. 238-239.

25 Vergleiche dazu Kant, *KrV* B377, A 320.

26 Kant, *KrV* A 570, B 598.

eine natürliche und unvermeidliche Illusion,²⁷ die der Dialektik bedarf und die sie gleichzeitig begründet. Was jedoch nicht Gegenstand der Betrachtung und Grundlage der vielfachen Kritik an der Rolle ist, die Kant der Sprache und der symbolischen Erkenntnis zugesteht, ist die Frage, wie genau die Versinnlichung solcher Illusionen vonstatten geht.

In den späteren Schriften Kants stehen Ideen für symbolisch versinnlichte Inhalte einer subjektiven Realität, die keine direkte sinnliche Entsprechung, keine konkrete Darstellung in der objektiven Realität haben können. Dass die Gegenstände einer solchen analogischen Darstellung keine reellen Objekte – d.h. direkte Objekte unserer Sinne – sind und trotzdem versinnlicht werden, um überhaupt eine Realität zu erlangen, ist der Kern des §59 von Kants *Kritik der Urteilskraft*. Denn hier wird ein qualitativer Sprung zwischen der direkten und der indirekten Versinnlichung beschrieben, bei dem die analogische Darstellung die Versinnlichung des objektiv Unwahrnehmbaren ermöglicht. Und genau das ist der Raum der Fiktion, die selbst ein Sprung in die logisch breitere Sphäre desjenigen Möglichen anzeigt, das empirisch nie reell sein wird. Es handelt sich um ein Mögliches, das durch die Versinnlichung zum Phänomen eines ästhetischen Ausdrucks wird.

Die Fiktion ist daher das Mögliche, das, indem es eine sinnliche Form annimmt, zur Bedeutungserfahrung wird. Es ist eine Möglichkeit, die im Denken und in ästhetischen Praktiken versinnlicht wird, indem etwa metaphorisch Gebrauch von einem sinnlichen Gegenstand gemacht wird, um damit ein nicht-empirisches Phänomen anzudeuten. Für diese Art der Darstellung kann kein Beweis erbracht werden; ebenso wenig jedoch kann sie im strikten Sinne widerlegt werden. Denn bei ihr handelt es sich nicht um bloße Meinung, sondern um eine heuristische Darstellung, die der ästhetischen Idee ähnlich ist, die »viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.²⁸

Ideen sind somit versinnlichte Fiktionen: Sie haben keine direkte Entsprechung in den Anschauungen und trotzdem eine eigene argumentative und ästhetische Qualität. Diese Einsicht könnte sowohl als eine Weiterentwicklung der Kantischen Auffassung der Ideen als Fiktionen in den Künsten als auch als die eigentliche Verbindung zwischen *Erster* und *Dritter Kritik* angesehen werden. Im Feld des Denkens sind Fiktionen den Hypothesen ähnlich, weil sie Aussagen Gültigkeit unterstellen, ohne sie bewiesen zu haben und auch ohne sie je beweisen zu können. Daher gehören solche Aussagen zur Sphäre einer Möglichkeit, die nie wirklich sein wird. Sie sind provisorisch, doch das nicht nur für eine begrenzte Zeit, sondern für immer. Diese *ewige Möglichkeit* markiert eine Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie, die bei einer voreiligen Gleichsetzung von Ideen, Fiktionen und Hypothesen unterschlagen würde.

Der heuristische Charakter der Ideen als Fiktionen dagegen betont gerade diese Differenz, weil er uns daran erinnert, dass wir mithilfe von Ideen nicht nur scheinbare Wahrheiten unterstellen, sondern neue Denkbestimmungen entdecken. Während also die hypothetische Bestimmung der Fiktionen auf ihre mangelhafte empirische Bestimmung zurückführt, hebt ihre heuristische Bestimmung die konstruktive Funktion derselben hervor – wie sie nicht zuletzt durch die sprachphilosophische und morphogenetische Kritik Herders an Kants Erkenntnistheorie offengelegt wurde.

27 Kant, *KrV* B 354, 355.

28 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 192f. Vgl. Claudio La Rocca, *Formen des Als-Ob bei Kant*, in: Bernd Dörflinger, Günter Kruck (Hg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Olms, Hildesheim 2011, S. 31.

Dass die Fiktionen sich in einem sinnlichen Gewand präsentieren, ist ein anderes Problem als das der dialektischen Untersuchung des transzentalen Scheins in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Versinnlichung betrifft in erster Linie die Definition des Fiktionsbegriffs in der Nachfolge Kants. So entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen Kant und seinen Nachfolgern, die bestimmte Aspekte seiner Philosophie zuspitzen und teilweise komplett umdeuten, ohne dabei den Boden der kantischen Lehre grundsätzlich zu verlassen. In dieser Zeit entsteht ein neuer Begriff der Fiktion, der sie nicht als Täuschung oder als bloße Zusammensetzung fasst, sondern als heuristischen Prozess. Mit diesem neuen Fiktionsbegriff hängt die Frage nach dem Zweck von Fiktionen zusammen. Wird sie nicht gestellt, besteht meines Erachtens im Fall der hypothetischen Bestimmung die Gefahr, Fiktionen auf ihre rein argumentative Dimension in möglichen Aussagen zu reduzieren. Und diesen Punkt möchte ich anhand der Kritik an Kant durch Salomon Maimon und Hans Vaihinger herausarbeiten.

4. Die Kritik Hans Vaihingers an Kant und die Fiktionslehre Salomon Maimons

Für Vaihinger ist es gerade der Fehler Kants, die Fiktion im Bereich der Hypothese und deshalb die Idee in Analogie zur Hypothese behandelt zu haben: »Bei Kant ist die wunderbare Verschlingung, dass er einerseits die Fiktivität des Denkens nachweist, andererseits aber dadurch, dass er dies Resultat nicht ohne die diskursiven Fiktionen erreichen kann, irre gemacht wird und sie schließlich wieder für real, d.h. für Hypothesen annimmt«.²⁹ Die Fiktion ist für Vaihinger keine unsichere Hypothese,³⁰ sondern eine Begriffsbildung, die ihre eigene Zweckmäßigkeit hat, womit er ihr ein anderes systematisches Ansehen verschafft: »Die *Fiktion* ist ein zweckmäßiges Denkinstrument, ein Denkmittel, ein *Kunstgriff*«.³¹ Sie ist eine Bestimmung des Denkens und nicht der sinnlichen Erfahrung – so vertritt Vaihinger die Radikalisierung des Dinges an sich,³² das eben keine Hypothese, sondern eine notwendige Fiktion ist. Und auf diesem Hintergrund ist auch sein Lob Salomon Maimons zu verstehen, der das Ding an sich mit der imaginären Zahl vergleicht und Fiktionen für notwendig hält.³³

Die Fiktionslehre Maimons gründet in seiner Erweiterung des antinomischen, konstruktiven und symbolischen Charakters des Denkens, die später auch Fichte inspirieren wird.³⁴ In seinem *Philosophischen Wörterbuch* widmet Maimon einen ganzen Abschnitt der Fiktion, die als eine Operation der Einbildungskraft definiert wird, »wodurch eine nicht objektiv notwendige Einheit im Mannigfaltigen eines Objekts hervorgebracht wird«.³⁵ Die Fiktion bezeichnet somit nicht nur die Idee als nicht sinnlich greifbaren Begriff, sondern ist dasjenige ideale Moment,

29 Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, Reuther & Reichard, Berlin 1913, S. 272.

30 Ebd., S. 149: »Die Hypothese will entdecken, die *Fiktion* erfinden.«

31 Ebd., S.171.

32 Ebd., S. 109.

33 Vergleiche Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, S. 43, 111 und 272. Zur philosophischen Relevanz der irrationalen Zahl bei Maimon siehe Lidia Gasperoni, *Die irrationale Wurzel zwischen Mathematik und Philosophie bei Salomon Maimon*, in: C. Asmuth, S.G. Neuffer (Hg.): *Irrationalität - Schattenseite der Moderne?*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, S. 9–26.

34 Dazu Lidia Gasperoni, *Maimon und der Skeptizismus*, in: E. Ficara (Hg.), *Skeptizismus und Philosophie. Kant, Fichte, Hegel*. Fichte-Studien Bd. 39, Rodopi, Amsterdam/New York 2012, S. 111–128.

35 Dazu siehe das Lemma »Fiktion« bei Salomon Maimon, *Philosophisches Wörterbuch. Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. III, S. 60.

in dem ein Ganzes geschaffen wird, indem eine Reihe von Bestimmungen zu einem Ganzen gemacht wird. Diese Schließung macht die Einbildungskraft zu einem Bestimmungsprozess, der notwendigerweise symbolisch ist, da er einen Teil zum Ganzen macht. Die Fiktion ist daher für Maimon nicht nur eine bloße Zusammensetzung.³⁶ Diese ist für ihn nur die schwache, mögliche Fiktion, durch die Gegenstände wie Sirenen oder wie Pegasus hervorgebracht werden. Abgesehen von den möglichen und wirklichen Fiktionen sind es die notwendigen Fiktionen, die die wahren Bedingungen des Denkens ausmachen, die er jedoch noch in Anlehnung an die Mathematik und das Ideal eines unendlichen Verstandes erklärt. Die Fiktion ist somit in der konstruktionalen Sicht Maimons und in der positivistischen Sicht Vaihingers nicht nur heuristisch, sondern genuin erfunderisch.

Das sprachliche Schwanken zwischen Vermutung und Annahme im Ausdruck »*als ob*« sollte daher nicht zur Verwischung der Grenze zwischen Fiktion und Hypothese führen.³⁷ Diese ist eine erkenntnistheoretische Grenze, die jedoch zugunsten der konstitutiven Rolle der Fiktion gelesen werden sollte. Sie betrifft nicht nur die Art des Ausdrucks unserer Vermutung, sondern den Konstitutionsprozess selbst, der diese Vermutungen und Annahmen mit ihren eigenen diskursiven Zweckmäßigkeiten überhaupt erst ermöglicht. Diese Abgrenzung von Hypothese und Fiktion geht schließlich zusammen mit der Pointierung der Einbildungskraft als dem kreativen Vermögen, das die Versinnlichung von Gegenständen ermöglicht, die sich dem Wahrheitskriterium als rein empirischer Verifikation entziehen.

Die gesamte Philosophie Kants und ihre Revision in der Nachfolge haben gezeigt, dass diese Pointierung der Einbildungskraft nicht als Endziel, sondern als Ausgangspunkt einer Philosophie zu verstehen ist, die sich als heuristische Fiktionslehre profilieren will. Dass die Einbildungskraft für viele weitere Erfindungen und Erweiterungen unseres Vorstellungsvermögens zuständig ist, stellt daher den Ansatz einer Erkenntnistheorie dar, die *moderat konstruktivistisch* sein will, ohne zu behaupten, dass Fiktionen als Konstrukte bloße Täuschungen sind. Im Gegenteil zielt sie darauf, den konstruktionalen Charakter der Fiktion als den Grundcharakter eines Denkens zu begreifen, das sich durch diskursive Mittel transformieren und im genuinen Sinne aufheben kann. Bei der Einbildungskraft geht es folglich nicht um Variationen, sondern um Transformationsprozesse, und Fiktionen sind von den Methoden ihrer Erfindung abhängig. Eine Philosophie also, die den Fiktionsbegriff in ihrem Zentrum hat, sollte gleichzeitig darauf zielen, die Differenz unterschiedlicher Arten von Fiktionen methodisch zu untersuchen und deren Vielfalt nicht vorschnell mit Verweis auf vage Produktionen der Einbildungskraft abzutun.

John Searles *The Logical Status of Fictional Discourse* ist meines Erachtens ein Beispiel für diese Strategie. Sein Aufsatz ist für die zeitgenössische Fiktions-Debatte ein Bezugspunkt gewesen und beschreibt das *alte* Paradox, dass fiktionale Aussagen die gleichen Worte wie reelle Aussagen verwenden und trotzdem einer anderen Art von Intentionalität entsprechen, bei der wir wissen, dass es bei der Fiktion nicht um Wahrheit, sondern um die Suspendierung der Wahrheit und die Herstellung eines neuen Kontextes geht, der einstimmig, aber nicht wahr sein muss. Dabei wird gezeigt, dass die Frage nach dem Status der Fiktion nicht in erster Linie die Wahrheit fiktionaler Aussagen, sondern eher die Art ihrer Entstehung betrifft, wie sie in der Geschichte der

36 Zur Fiktionslehre Salomon Maimons vergleiche Lidia Gasperoni, *Antinomie, Sprache und Fiktion. Ein Vergleich zwischen Kant, Maimon und Herder*, „Revista Portuguesa de Filosofia“, 72, 2016, S. 383-400.

37 Siehe dazu Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, S. 166.

Philosophie seit Platon Thema ist und sowohl das viel grundlegendere Problem der Darstellung und Hervorbringung solcher Fiktionen als auch das der Bedingungen der Möglichkeit solcher Ebenen der Einbildung betrifft, die begreifbar, aber nicht direkt reell sind. Am Ende muss Searle, trotz seiner argumentativen Strategie, zugestehen, dass die Einbildungskraft eine für Fiktionen grundlegende Rolle spielt, ohne zu erklären, wie genau die Einbildungskraft fiktionale Prozesse bestimmt.³⁸

So stößt man fast in dialektischer Bewegung wieder auf den grundlegenden Zweifel von Descartes: Wenn alles Fiktion ist, wie kann man Wahrheit erkennen, zumal ohne eine Gewährleistung durch ein unendliches Wesen, das die ersten Elemente, Begriffe und Substanzen sichert. Im Unterschied dazu könnte die Wahrheit selbst als bloß fiktiv deklariert werden. So gründet das Denken für Nietzsche in einem Verstellungsprozess, in einer Fiktion, die im Sinne Maimons die unerschöpfliche Reihe von Bestimmungen schließt und aufhebt. Metaphern und Symbole sind dabei Spuren eines viel komplexeren Gestaltungsprozesses, der im Wort vernichtet wird und auf eine gewalttätige Bestimmung des Denkens verweist – einem Denken, das nicht mehr unterscheidet und somit die ganze Fülle des intuitiven Lebens nicht erfassen kann.³⁹ Dieser Nihilismus der Fiktion wird von Vaihinger, der von der Philosophie Nietzsches geprägt ist,⁴⁰ durch ihre Zweckmäßigkeit in einen Positivismus der Fiktionen gewandelt, der zugleich die Überwindung des Subjektivismus Kants darstellt. Die Frage, die wir uns zu stellen haben, ist jedoch wiederum eine kantische Frage: Wie gelangt man zu einem Fiktionsbegriff, der die Alternative zwischen Skeptizismus und Dogmatismus unterläuft? Die Antwort würde gleichzeitig implizieren, einen *produktiven Skeptizismus* und einen *moderaten Konstruktivismus* zu vertreten, d.h. die modale Unterscheidung zwischen einer bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft beizubehalten, sie aber durch die Produktivität der Einbildungskraft zu erweitern. Die Erweiterung der Funktion der Einbildungskraft und der symbolischen Erkenntnis begründet schon die Revisionsversuche der Philosophie Kants: Insbesondere Maimon und Herder wollen durch eine solche Erweiterung die sogenannte Dichotomie zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Erkenntnis und Denken überwinden und dabei die konstitutive Funktion symbolischer und morphogenetischer Prozesse hervorheben.

Diese Erweiterung kann heute durch eine transzendentale Begründung einer Ästhetik geleistet werden, die aus der Verbindung resultiert zwischen einerseits einer Auffassung der Sinnlichkeit als einer eigenen Gestaltungsfunktion, durch die alle Ebenen der Bedeutungserfahrung mittels sinnlicher Gestalten versinnlicht werden, und andererseits künstlerischen Praktiken, die Fiktionen erzeugen und durch sie zu neuen expressiven Dimensionen unserer Bedeutungserfahrung gelangen. Diesen Aspekt möchte ich abschließend mit Blick auf die Relation zwischen dem Fiktions- und Wirklichkeitsbegriff bei Hans Blumenberg erklären.

38 J. R. Searle, *The Logical Status of Fictional Discourse*, „New Literary History“, 6:2 1975, S. 332: »The reader who has followed my argument this far will not be surprised to hear that I do not think there is any simple or even single answer to that question. Part of the answer would have to do with the crucial role, usually underestimated, that imagination plays in human life, and the equally crucial role shared products of the imagination play in human social life.«.

39 Dazu Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in: KSA I, S. 875–890.

40 Siehe Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, S. 771–790.

5. Die Verbindung zwischen Fiktion und Wahrheitsbegriff bei Hans Blumenberg

Vaihinger schreibt, das eigentliche Geheimnis aller Fiktionen liege darin, dass das Denken Umwege mache.⁴¹ Und man könnte hinzufügen, dass das Denken nicht nur Umwege macht, sondern neue Wege nicht nur im Wissen betritt, sondern auch im Bereich ästhetischer Praktiken, die Weg- und Orientierungsweiser für ein neues Wahrnehmen der Realität sind. Dabei sind Fiktionen keine reinen *Phantasmata*, sondern heuristische und erforderliche Katalysatoren von zweckmäßigen Transformationen. Sie nur in Anlehnung an Hypothesen zu behandeln, würde bedeuten, das Transformations- und Wirkungspotential von Fiktionen zu unterschätzen. Dies lässt sich anhand einiger Bemerkungen von Hans Blumenberg zum Roman verdeutlichen. Der Roman ist für ihn in diesem Zusammenhang das *künstlerische Symptom* für eine neue Auffassung des Wahrheitsbegriffs: »Die *Wandlung des Wahrheitsbegriffes* eröffnet erst einen neuen Spielraum für die Kunst, ‚wahr‘ zu sein«.⁴²

In seinem Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans* (1963) unterscheidet er vier Phasen der Ästhetik: die erste Phase ist die der momentanen Evidenz, in der die Fiktion Nachahmung ist und im Spannungsfeld zwischen Wahrem und Schein steht; die zweite Phase ist die der Garantie, in der Gott die Realität der Gegenstände jenseits der fiktionalen Darstellung gewährleistet; die dritte Phase ist die der Entstehung einer eigenen Wirklichkeit, die nicht auf Nachahmung zielt; die vierte Phase, die für Blumenberg der modernen Kunst entspricht, ist die der Ästhetik des Widerstandes, der alles kontrastiert und widerlegt. Die dritte Phase entspricht dabei insgesamt der Neuzeit als Zeit der Selbstbehauptung, deren Anfang schwer zu bestimmen ist. Der in ihr verwurzelte Roman ist durch einen notwendigen Realismus geprägt. Für Blumenberg lässt sich deshalb die Entstehung des Romans nicht von der Philosophie der Neuzeit trennen, die das Paradigma der Adäquation zwischen Darstellung und Gegenstand überwunden hat.

Die Philosophie Descartes' gehört für Blumenberg noch zur Zeit der externen Gewährleistung. Darin bezieht Blumenberg eine sehr deutliche Position: »Die Tatsache, dass aus den Voraussetzungen und Zusammenhängen der cartesischen Philosophie keine Ästhetik hervorgegangen ist, wird jetzt gerade daraus verständlich, dass diese Philosophie hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbegriffs mittelalterlich gewesen ist und an das Bürgschaftsschema der Realität gebunden blieb«.⁴³ Im Gegensatz dazu hängt der Erkenntnisbegriff der Neuzeit nicht mehr von einer dritten Instanz ab, die – wie schon oben erwähnt – die Möglichkeit primärer Substanzen einer fiktionalen Zusammensetzung gewährleistet, jedoch stets auf mentales Repräsentieren beschränkt bleibt; der neue Erkenntnisbegriff entsteht gerade als Emanzipation von dieser dritten Instanz, und die Konsequenz davon ist, dass »Wirklichkeit für die Neuzeit ein Kontext« ist.⁴⁴ Das betrifft in erster Linie die Rolle der Kunst: »Das Thema der Kunst wird in letzter Konsequenz der formale Wirklichkeitsausweis selbst; nicht der materielle Gehalt, der sich mit diesem Ausweis präsentiert«.⁴⁵ In dem als unendlich akzeptierten Kontext wird der Roman zum Ausdruck eines eigenen zeitlichen und räumlichen Systems, das keine Kopie oder Nachbildung, sondern eine Transformation der Wirklichkeit ist.

41 Ebd., S. 175.

42 Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: Hans Robert Jauß (Hg.): *Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963*, Fink, München 1969, S. 20.

43 Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, S. 19.

44 Ebd., S. 21.

45 Ebd.

Romane sind reelle Fiktionen, die sich der Nachahmung zur Herstellung einer eigenen Welt bedienen, indem sie deren Realitätsbezüge ändern. Sie führen uns in eine Welt, die in gewisser Weise immer unsere ist, aber sie zeigen uns zugleich andere Orientierungspunkte. Sie nutzen Schemata, ändern aber gleichzeitig ihre Evidenz oder, mit Blumenberg gesprochen, sie »sollen nicht ihrerseits schon Aspekte *darstellen*, sondern uns Aspekte *gewähren*«.⁴⁶ Die Kohärenz des Romans bildet somit ein Netz, durch das andere Möglichkeitsräume eröffnet werden. Gerade wegen dieses notwendigen Bezugs muss die Ästhetik des Romans so konstruiert werden: um eine eigene Welt zu schaffen, die keine Nachahmung ist. Der Roman ist nicht Fiktion von Realitäten, sondern »Fiktion der Realität von Realitäten« wie Blumenberg deutlich macht: »Der Roman hat seinen eigenen, aus seiner Gattungsgesetzlichkeit heraus entwickelten ‚Realismus‘, der nichts mit dem Ideal der Nachahmung zu tun hat, sondern gerade an der ästhetischen Illusion hängt, die dem Roman wesentlich ist. Welthaftigkeit als formale Totalstruktur macht den Roman aus«.⁴⁷

Literarische Werke stellen in diesem Fall kein Genre dar, sondern sind – wie schon Roman Ingarden gezeigt hat – Gegenstände einer philosophischen Untersuchung, da sie uns zum Kern der Differenz zwischen Idealismus und Realismus bringen.⁴⁸ Das literarische Werk ist ein rein intentionaler Gegengenstand, der trotz seiner ideellen, heterogenen Natur strukturell mit der Realität verwandt ist. Insbesondere die Abbildungs- und Repräsentationsfunktion der dargestellten Gegenstände zeigt, dass literarische Werke zwar Fiktionen, aber keine Chimären sind: Die Differenz zur realen Welt wird im Darstellungsprozess aufgehoben, indem fiktive Gegenstände nicht nur die Realität abbilden, sondern an Stelle der Gegenstände auftreten und realer als die Realität selbst werden.⁴⁹

Romane zeigen also den Unterschied zwischen hypothetischen und heuristischen Annahmen auf: Denn es sind keine Hypothese, sondern heuristische Ideen, mittels der die Realität erkannt und transformiert wird. Ohne den heuristischen Charakter der Ideen wäre unser Denken eine bloße Schematisierung, die sich ausschließlich im schon Bekannten abspielte. Das Neue, das das Bekannte übersteigt und anders belichtet, steht der Realität nicht hypothetisch gegenüber, sondern zeigt, dass die Realität selbst im Wandel ist. Die Einsicht in dieses Transformationspotential des subjektiven Erkennens wird insbesondere durch die Philosophie Kants angestoßen, obwohl Kant, wie Ernst Cassirer bemerkt, selbst keine Strukturanalyse der Kulturwissenschaften mehr zu geben versucht hat. Die Analyse von kulturellen Artefakten bringt diejenige Weiterentwicklung des kritischen Denkens von heuristischen zu ästhetischen Ideen mit sich, die Kant bereits gesehen hat und dank der seine Erkenntnistheorie sich der Frage ausgesetzt sah, inwiefern sich mit ihr auch konstruktionale und kreative Prozesse beschreiben lassen. Das gilt in besonderem Maße für die großen Werke der Kunst, wie in besonders eindrücklicher Weise Cassirer angemerkt hat: »Jedes dieser Werke entläßt uns mit dem Eindruck, dass wir hier einem Neuen, zuvor nicht Bekannten begegnen. Es ist nicht bloße Nachahmung oder Wiederholung, was uns hier entgegentritt; sondern immer scheint uns die Welt auf einem neuen Wege und von einer neuen Seite her erschlossen zu werden«.⁵⁰

46 Ebd., S. 25.

47 Ebd., S.12.

48 Siehe dazu Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Max Niemeyer, Tübingen 1960, S. 7–11.

49 Vgl. ebd. § 37-38, S. 257–269.

50 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), Felix Mainer Verlag, Hamburg 2011, S. 34.

I Sillabari di Goffredo Parise: l'origine percettiva del linguaggio

ELISA ATTANASIO¹

«La vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo, e in questo senso una storia raccontata può significare il mondo con altrettanta “profondità” che un trattato di filosofia».

(M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*)²

«Quest'uomo, contrariamente a molti che possiedono la certezza di spiegare ogni cosa con la ragione, spesso non si spiegava un bel nulla e, forse a causa della sua pigrizia, si accontentava di ricevere dagli uomini e dalle cose dei segnali che, senza alcuna spiegazione, contenevano già la spiegazione».

(G. Parise, *Antipatia, Sillabario n. 1*)

Sommario: 1. «L'erba è verde»: la necessità di parole semplici. 2. La genesi sensibile del linguaggio: dall'esperienza corporea all'articolazione. 3. La vista e gli altri sensi: la funzione conoscitiva del corpo. 4. La sensazione regola il sistema: il principio di contraddizione.

Abstract: The article explores the original style of *Sillabari*, Goffredo Parise's short stories. The paper aims at showing the intersections between Parise's work and philosophy of perception drawing on Merleau-Ponty's phenomenology and his conception of an apic, visual and “sentimental” access to reality. I argue that both paths (narrative and philosophical) attempt to revise some cognitive categories of the Cartesian tradition, rediscovering embodied symbolization as a primary way of knowing reality. In the *Sillabari*, the Italian tradition started by Vico converges with phenomenology. In Parise's writing, the classical dichotomy between subject and object, inner and outer, body and soul is overcome by focusing on synaesthetic perception and pre-rational experience.

Keywords: Goffredo Parise, Maurice Merleau-Ponty, phenomenology, perception.

1 Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

2 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* [*Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945], Bompiani, Milano 2003, p. 30.

1. «L'erba è verde»: la necessità di parole semplici

L'opera di Goffredo Parise (Vicenza, 1929 – Treviso, 1986) si presenta come un'indagine compiuta su diversi tipi di scrittura: romanzo, racconto, *reportage*, scritto teatrale, sceneggiatura cinematografica, critica d'arte, poesia. Al là del carattere “spurio” dell'insieme dei suoi scritti, emerge un *modus operandi* che si rivela, specialmente negli intenti, piuttosto omogeneo. Il progetto di scrittura che si costituisce nel corso dell'opera parisiana rivela infatti una specifica linea di indagine, al centro della quale si colloca un'idea di vitalità che può farsi strada solo attraverso la diretta esperienza del mondo. All'interno di tale ricerca, la questione linguistica diventa fondamentale, e questo è tanto più evidente man mano che l'attività di Parise - iniziata con la pubblicazione del romanzo *Il ragazzo morto e le comete* [1951] -, evolve raggiungendo un punto cruciale nei *Sillabari*. I racconti, usciti come brani singoli sul «Corriere della Sera» dal 1971 al 1980, avrebbero dovuto - nelle intenzioni dell'autore, esplicitate in una brevissima *Avvertenza* in apertura all'edizione dell'82 (quella che racchiude tutti i testi) - raccontare i labili sentimenti umani, seguendo un ordine alfabetico. Alla lettera “S”, però, essi si arrestano, lasciando l'opera incompiuta: «nonostante i programmi, la poesia mi ha abbandonato; e a questa lettera *ho dovuto fermarmi*». Qui, come si diceva, la riflessione sulla questione linguistica è centrale: sembra, come afferma Zanzotto, imporsi ora «il vero grado zero della scrittura; cioè la necessità di fare piazza pulita e di smuovere lo sguardo, verso altre direzioni e altre ipotesi, anche se nessuna sembra più possibile»³. L'intento dei *Sillabari* e le scelte linguistiche che ne stanno alla base sono illustrati dall'autore stesso in occasione della pubblicazione del primo volume, che vede le stampe con Einaudi nel 1972:

il libro nasce così: negli anni tra il '68 e il '70, in piena contestazione ideologica, in tempi così politicizzati, udivo una gran quantità di parole che si definiscono comunemente difficili. Difficili anche a pronunciare. Per esempio: *rivoluzionarizzare*. Ecco, non esprime nulla. Sentivo una grande necessità di parole semplici. Un giorno, nella piazza sotto casa, su una panchina, vedo un bambino con un sillabario. Sbircio e leggo: l'erba è verde. Mi parve una frase molto bella e poetica nella sua semplicità ma anche nella sua logica. C'era la vita in quel *l'erba è verde*, l'essenzialità della vita e anche della poesia. Pensai a Tolstoj che aveva scritto un libro di lettura non soltanto per bambini e poiché vedeva intorno a me molti adulti ridotti a bambini, pensai che essi avevano scordato che *l'erba è verde*, che i sentimenti dell'uomo sono eterni e che le ideologie passano. Gli uomini d'oggi secondo me hanno più bisogno di sentimenti che di ideologie. Ecco la ragione intima del sillabario.⁴

Già è chiaro come l'aspetto linguistico sia fondamentale nel progetto dei *Sillabari*, i quali nascono dalla «necessità di parole semplici» e si rivelano il punto d'arrivo di una nuova idea di lingua, la cui prima caratteristica è l'essenzialità. La cadenza elementare e cristallina di «*l'erba è verde*» affascina Parise a più riprese, come si legge in una lettera indirizzata a Omaira Rorato dell'11 maggio 1976:

se io dico “*l'erba è verde*”, sono al massimo della elementarità ma se dico “*l'erba verde di quel prato era già primaverile*” faccio un passo avanti. E se dico “*l'odore di quell'erba era simile all'odore di lei*” faccio un

3 A. Zanzotto, *Storia di Parise*, «Nuovi argomenti» n. 10, aprile-giugno 1984, p. 124.

4 «Il Gazzettino», 31 ottobre 1972.

altro passo avanti. E se dico “l’odore di quell’erba era l’odore della giovinezza” faccio un passo ancora più in là e così via, fino a concetti evidentemente sempre più difficili da “capire” per un linguaggio da scuola elementare. Così, come il linguaggio, è la vita, con vari e multiformi “gradi” di lettura e di interpretazione: e questi gradi hanno difficoltà minori o maggiori a seconda della applicazione, del lavoro e dello scrittore e del lettore.⁵

L’anno successivo l’autore torna sul tema della chiarezza linguistica, in grado addirittura di veicolare la libertà democratica, con un articolo apparso sul «Corriere della Sera» intitolato *Perché è facile scrivere chiaro*, in risposta al *Perché è difficile scrivere chiaro* di Franco Fortini⁶. Qui Parise mostra tutta la propria incomprensione e inquietudine nei confronti di una parola oscura, e afferma che scrivere chiaro non è solo facilissimo, ma soprattutto naturale⁷: «tutto dipende dalla forza del sentimento che ti spinge a comunicare con gli altri uomini, e poi dalla logica e poi dall’uso degli strumenti, cioè dall’uso della parola detta o scritta»⁸. Alla chiarezza si giunge dunque non attraverso procedimenti sintattici, bensì in primo luogo con quel sentimento di libertà democratica che spinge l’uomo ad avvicinarsi naturalmente agli altri uomini, per un bisogno di vera comunicazione. Il veicolo dello «scrivere chiaro», messo in pratica in opposizione all’ideologia dominante, parte dunque da un sentimento, e proprio grazie al percepire, al ricevere un’impressione per mezzo dei sensi, Parise potrà infine opporsi all’ideologia. Anzi, la forza politica coinciderà proprio con la capacità di provare sentimenti, attraverso un giudizio relativo e umano contrapposto a un’idea globale e dominante. A nulla serve, allora, - come l’autore spiega ancora a Fortini -, sforzarsi di usare parole più semplici, usare frasi brevi, eliminare punti e virgola, i due punti, interrogativi ed esclamativi, in breve impegnarsi in una «semplificazione grammaticale e perfino ortografica», se si mantiene uno stile oscuro, angoscioso. La chiarezza deve partire da più lontano, in una zona franca, che non conosce ancora alcuna concettualizzazione. L’origine dei *Sillabari* va d’altronde inserita in un contesto nel quale dichiarare la propria estraneità a una qualsiasi ideologia risuona, nel migliore dei casi, come un chiaro sintomo di presunzione e snobismo letterario⁹. In effetti, si accende subito un polemico dibattito sul “caso Parise”: i presunti elementi ideologici (o anti-ideologici) superano spesso la valutazione letteraria, e l’autore viene definito “un reazionario”.

5 G. Parise, *Cara Omaira, non aspetto la tua lettera perché voglio rispondere subito*, Archivio Parise, Ponte di Piave, catalogato al n. 85.I in M. Brunetta, *Archivio Parise. Le carte di una vita*, Canova, Treviso 1998.

6 F. Fortini, *Perché è difficile scrivere chiaro*, «Corriere della Sera», 11 luglio 1977.

7 Si veda a questo proposito anche una testimonianza di La Capria: «mi diceva un giorno al caffè di Piazza del Popolo: “Sono molto preoccupato. Hanno letto tutto Proust, parlano dei Guermantes come se li avessero conosciuti, sanno di Joyce, di Freud, perfino di Heidegger, ti rendi conto? Moderni, aggiornati sullo strutturalismo, sulla differenza tra la *langue* e la *parole*, ti rendi conto?”. E quando gli domandavo: “Ma si può sapere di chi parli?”, rispondeva: “Dei cretini, dei cretini-intelligenti. Sono diventati pericolosi, à la page, sono talmente intelligenti che a volte mi sembra di essere diventato io cretino. E non dovrei preoccuparmi?”. Lui mi insegnò a combattere i cretini-intelligenti sfidando col *senso comune* e con la *logica elementare* tutte le astrazioni, i concettualismi, le ideologie che imperversavano nel *Paese della politica*, come lui chiamava l’Italia. Anche lo stile inseguito dagli scrittori non doveva essere il bello stile, quello complicato e “difficile”, quello delle “volpi dello stile”, ma doveva essere leggero e profondo» (R. La Capria, *Elogio del disimpegno*, «Corriere della Sera», 14 dicembre 2008, ora in *Goffredo Parise e il Giappone*, Veneto Comunicazione, Crocetta del Montello (TV) 2014, pp. 58-59).

8 G. Parise, *Perché è facile scrivere chiaro*, «Corriere della Sera», 15 luglio 1977, ora in G. Parise, *Opere*, 2 voll., a cura di B. Gallagher e M. Portello, con introduzione di A. Zanzotto, Mondadori, Milano 1987-1989, vol. II, p. 1413.

9 Come afferma Rodler, «lo scrittore deve liberarsi delle parole, spesso difficili, delle ideologie per rappresentare la realtà delle cose con semplicità» (L. Rodler, *Goffredo Parise, i sentimenti elementari*, Carocci, Roma 2016, p. 33).

A nulla valgono le sue risposte, volte essenzialmente a chiarire il programma dell'opera, lontano dall'essere politicizzato, e fondato sullo «scrivere dei racconti e dei libri possibilmente buoni, fare con estrema coscienza e sincerità e amore il mio lavoro. Tendere sempre con tutte le mie forze alla tanto disprezzata "poesia", cioè a quella parte "alta" dell'uomo in cui credo e su cui ho fondato la mia vita, perché essa è servita a lenire tanti dolori nella passata e presente storia dell'uomo». Ma in che senso la «ragione intima del sillabario» è ricondotta dall'autore stesso al bisogno da parte degli uomini di sentimenti? È il rapporto fra l'uomo e le cose a non essere solo razionale ma anche (e soprattutto) sentimentale:

[...] credere di spiegare le cose è solo crederlo perché le cose non si chiariscono mai. Il rapporto fra l'uomo e le cose non è solo razionale ma anche sentimentale, dicono quello che vogliono. Bisogna lasciare un margine di discrezione, una forte componente interrogativa fra il soggetto e l'oggetto [...]. E questo lo dico io che sarei un razionalista intellettualmente, ma per fortuna sono abbastanza tonto da non essere del tutto razionalista. Ringrazierò sempre Dio di questa tontaggine animale che mi permette di avere quelle bizzarrie, quegli scarti, quell'insofferenza per l'eccessiva razionalizzazione nelle cose. Se non avessi quello non sarei nulla.¹⁰

Il rapporto con la realtà si fonda dunque sulla percezione visiva e «sentimentale», intendendo un coinvolgimento di tutti i sensi. Ma affinché tale processo possa avvenire in modo sincero, è necessario uno sguardo e un lessico pressoché infantili, capaci di avvicinarsi alle cose non tanto per spiegarle, quanto piuttosto per interrogarle ingenuamente.

2. La genesi sensibile del linguaggio: dall'esperienza corporea all'articolazione

A leggere Vico torna alla mente la formula escogitata da Eliot per i poeti metafisici inglesi, valendo anche per lui quel processo tipicamente barocco di «appercezione sensuosa del pensiero» con il quale i concetti vengono rincalzati da un corrispettivo plastico per il bisogno di certezze da assimilare attraverso una procedura visiva.

A. Battistini¹¹

La percezione non è una scienza del mondo, non è nemmeno un atto, una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta.

M. Merleau-Ponty¹²

Parise, si è detto, ricerca nei *Sillabari* una parola depurata da ideologie e astrazioni. Ma come giungere a un simile livello espressivo? L'ipotesi di tale riflessione è che alla base di questa scelta si incrocino due sistemi di pensiero: da una parte la fenomenologia di Merleau-Ponty¹³, intesa

10 G. Parise, *Intervista*, in C. Altarocca, *Goffredo Parise*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 7-8.

11 A. Battistini, *Introduzione a G. Vico*, Opere, Mondadori, Milano 1990, p. XXVIII.

12 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 19.

13 Sebbene non siano stati trovati testi di M. Merleau-Ponty nella biblioteca parisiana, la conoscenza del filosofo è attestata anche da Giosetta Fioroni. È comunque bene precisare che, per quanto riguarda la presente

come rapporto con la realtà fondato sulla percezione visiva e “sentimentale”, dall’altra quella tradizione filosofico-linguistica - il cui esponente principale è Vico -, che ripercorre il processo di conoscenza, partendo dalle origini, dal balbettare del bambino, dal primo momento sensitivo, fino all’astrazione del pensiero. I due percorsi convergono nel comune tentativo di azzerare determinate teorie cognitive per ricostruire il percorso che va dall’esposizione al mondo fino alla conoscenza della realtà. Si tratta allora di una volontà rifondativa che si attua proprio attraverso la percezione. In Parise, la tradizione italiana avviata da Vico intreccia il discorso fenomenologico precisamente nello sforzo di superare le tradizionali dicotomie tra soggetto e oggetto, interno e esterno, anima e corpo.

Si parta proprio dall’idea vichiana di linguaggio come funzione comunicativa e cognitiva; in particolare, i due forti motivi che legano Vico (e la tradizione che ne deriva) a Parise sono la ricerca di un “originalità” del linguaggio e la preminenza dell’atto visivo all’interno del dominio del corpo e dei sensi. Come afferma infatti Battistini, «nessuno più di Vico ha insistito, ossessivamente, sulla ricerca delle origini»¹⁴, e ancora: «Vico vuole scoprire le origini e quindi la natura dell’umanità, ma al tempo stesso deve dare conto di tutte le sedimentazioni che si sono sovrapposte e che vanno interpretate per ritrovare anche in quelle scorie le tracce appannate dei primordi»¹⁵. Il progetto di Parise si potrebbe spiegare con gli stessi termini: la ricerca di un modo originario di esprimersi, che riveli la natura stessa degli uomini. All’interno di tale indagine, Vico traccia la storia dei primi abitanti del mondo descrivendo la loro attività mentale prelogica, e il loro modo “poetico” di caratterizzare la realtà¹⁶. L’aspetto interessante, in rapporto a Parise, è proprio la riscoperta di un intrinseco lato poetico dell’uomo e, quindi, la coesistenza di linguaggio visivo e articolato: fondamentali si rivelano dunque l’aspetto immaginativo e l’elemento sensibile¹⁷. Nei *Sillabari* è infatti ricercato un livello di linguaggio in grado di rispecchiare certe facoltà infantili non ancora alterate da pregiudizi e inclinazioni. Verso questo progetto confluisce anche la tendenza a non utilizzare nomi propri (le eccezioni sono pochissime), tipizzando e astraendo i personaggi fin dagli *incipit* dei racconti: «un giorno un uomo conobbe una giovane signora», «un giorno una madre e un figlio di dodici anni», «un giorno un uomo un po’ pigro», «un giorno d’estate una donna di cinquant’anni». L’autore sembra voler riprodurre l’inclinazione tipica dei bambini a universalizzare le persone che li circondano, chiamandole con nomi comuni.

A partire dalle intuizioni vichiane, si è poi sviluppata un’importante tradizione di pensiero interessata in particolar modo all’elemento sensibile, immaginifico e fantastico all’origine

indagine, non si è trattato di una ricerca delle fonti lette o studiate; rilevante è stato invece il fatto che la teoria fenomenologica ha permesso di ripensare e riformulare determinate scelte e dispositivi parisiani.

14 Ivi, p. XI.

15 Ivi, p. XIV.

16 Si leggano le parole di Trabant: «Come propria *discoverta* che gli è costata tutta la vita di letterato, ovvero, più precisamente, venticinque anni di continua e aspra meditazione, Vico individua il fatto “ch’i primi popoli della gentilità [...] furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici” o, nella formulazione della prima Scienza Nuova, “così si son ritruovati essere i caratteri poetici stati gli elementi delle lingue con le quali parlarono le prime nazioni gentili?”» (J. Trabant, *La Scienza Nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 27).

17 La conoscenza per Vico è, come spiega Luglio, un fatto poetico, rivelato dalla facoltà dell’*ingenium*: tale funzione riunisce poi in sé due operazioni distinte, una mimetica e l’altra inventiva, creatrice. « Cette capacité poétique “de faire le semblable” est “la première faculté qui se montre chez les enfants où la nature est plus entière et moins altérée par la persuasion ou le préjugé [...] ils appellent tous les hommes pères et toutes les femmes mères, et se plaisent à imiter” » (D. Luglio, *La science nouvelle ou l’extase de l’ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l’œuvre de G.B. Vico*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 33-34).

della facoltà linguistica umana: *in primis* la linea Vico-Herder, ripresa e messa in evidenza da Cassirer¹⁸. La scrittura di Parise si colloca, a pieno titolo, in questa tradizione segnata appunto da una «genesi sensibile e percettiva del linguaggio», come alcuni esempi tratti da *Sillabari* mostreranno più avanti. Il dato sensibile e al tempo stesso fantastico è, per Vico e Herder, all'origine della facoltà linguistica umana, ed è esattamente questo elemento che Parise ricerca quando aspira a scrivere frasi della stessa limpidezza di «*l'erba è verde*». Ancora, l'idea vichiana e herderiana di *ingenium* quale «fonte sorgiva di una sempre rinnovata capacità di "ridescrivere" e "risemantizzare" il reale»¹⁹ corrisponde al tentativo parisiano di ritrovare quelle parole semplici attraverso le quali ri-raccontare, ri-esprimere il mondo. In altri termini, si tratta di «una visione semiotica del linguaggio, secondo la quale le parole ("segni delle idee") si sarebbero formate da un originario contatto dell'uomo con la natura, "da impressioni sensibili e da emozioni"»²⁰. La tradizione filosofico-linguistica all'interno della quale potrebbe situarsi anche la ricerca narrativa di Parise predilige l'idea di un «linguaggio primitivo come manifestazione della genialità, della fantasia e della vigorosa passionalità dell'umanità fanciulla»²¹, dove i sensi detengono un ruolo fondamentale nell'atto di conoscenza della realtà, interpretando i segnali del mondo: il linguaggio risulta dunque «connesso con il complessivo funzionamento dell'intero organismo umano, quindi anche del suo essere corporeo»²². Ed ecco che ancora una volta la dicotomia tra mente e materia è superata, proprio attraverso il riconoscimento della posizione primaria dei sensi nel processo conoscitivo: «le prime sensazioni costituiscono [...] la base per ogni successiva elaborazione concettuale che sarà tanto più efficace, incisiva, variegata, quanto più vivaci, molteplici e organizzate sono state le prime sensazioni»²³.

Proprio in questa direzione mi pare che la linea Vico-Herder incroci l'indagine fenomenologica, nell'attenzione particolare data all'atto percettivo quale momento in cui soggetto e oggetto,

18 Come afferma Valentini all'interno di uno studio che comprende anche la ricezione cassiriana della linguistica di Herder, «Cassirer sottolinea come in Herder il superamento del dualismo kantiano di materia e forma conduca ad una visione della ragione umana inscindibilmente connessa ai sensi (all'udito ed alla vista in particolare) e al linguaggio: in Herder non c'è più quella priorità del pensiero sul linguaggio che ha caratterizzato la modernità filosofica [...]. Nelle opere di Herder il linguaggio viene riconosciuto come «lo strumento, il contenuto e la forma del pensare umano» e viene studiato nella sua genesi sensibile, in conformità a quella concezione della conoscenza psicologica e sensista tipica di Condillac, che è alla base della gnoseologia herderiana. Nel rilevare la genesi sensibile e percettiva del linguaggio, Cassirer sostiene che è proprio grazie a questa genesi, a quest'originario contatto del linguaggio con il cangiante mondo della natura e con le passioni suscite da tale mondo nell'animo, che la facoltà linguistica umana conserva la sua vivezza creativa e la sua primitiva capacità poetica» (T. Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica : la proposta teoretica di Ernst Cassirer*, «Aretè», Vol. 2, 2017, pp. 169-170).

19 Ivi, p. 170.

20 Ivi, p. 171.

21 G. Fichera, *Umanità e linguaggio nel pensiero di Herder*, Cedam – Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova 1964, p. 71.

22 I. Tani, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Carocci, Roma 2000, p. 33.

23 Ivi, p. 97. Come afferma ancora Tani, «la psicologia di Herder incrina, dunque, il paradigma classico della linearità causale per far interagire organi e segni naturali in un rapporto di reciprocità. Tale modello sfugge così all'epistemologia del fondamento che, a partire dalla rigida contrapposizione soggetto/oggetto si trova ad oscillare, nella ricerca di un orientamento fisso e stabile per la conoscenza, tra un fondamento esterno, un mondo prestabilito e preconfezionato, e uno interno, la mente o io. La semiosi dei sensi è un processo di interpretazione di tipo pragmatico che, in base a motivazioni non solo cognitive, ma anche emotive e affettive, seleziona certi caratteri che già emergono, in quanto pertinenti alla nostra costituzione organica, dallo sfondo dell'indifferenziato. La rappresentazione sensibile risulta al tempo stesso da una sottomissione ad un contenuto percettivo esterno e da una elaborazione significante operata dal soggetto su quello stesso contenuto» (Ivi, p. 134).

interno ed esterno entrano in una sorta di simbiosi («la sensibilità non viene dunque più pensata in analogia alla logica, ma rintracciata nella concretezza del corpo umano vivente e nella molteplicità dei suoi sensi»²⁴). Ed è precisamente in questa circostanza che l'articolazione linguistica deve tutta la propria ragion d'essere all'esperienza corporea: Parise ricerca questo stesso attimo di armonia in cui l'io e il mondo si ritrovano indistintamente nell'attività sensoria e percettiva: l'autore è infatti profondamente convinto che «il linguaggio scaturisce direttamente dal rapporto tra il contesto interno (microbiologia espressiva dell'autore) e il contesto esterno (macrobiologia del mondo storico-sociale e non) in armonia nei due sensi. Cioè quando uno dei due non prevale sull'altro ma entrambi si integrano»²⁵.

In letteratura come in filosofia, il primato percettivo permette di superare le opposizioni che tradizionalmente vedono da una parte naturalismo/realismo e dall'altra idealismo/intellettualismo. L'ipotesi è quindi che Parise riesca a vincere tale dicotomia (in particolare nei *Sillabari*), mettendo in campo una scrittura fondata sul piano visivo e percettivo, tutta tesa a riportare al lettore un'esperienza il meno possibile filtrata analiticamente. Il concetto merleau-pontiano di «corpo proprio» si rivela dunque il mezzo privilegiato di conoscenza (Parise non smette di ripetere che i sensi sono «il primo e sempre più utile strumento di conoscenza»), attraverso cui instaurare un contatto prelogico con la realtà, un rapporto innocente con il mondo. Il dispositivo centrale della scrittura parisiana, tesa alla restituzione di una realtà colta dalle momentanee impressioni sensoriali, attraverso legami percettivi liberi e senza la pretesa di un sistema normativo, è, in altri termini, accessibile tramite la teoria della percezione²⁶ di stampo husserliano:

Per Husserl, la percezione assolve funzioni conoscitive essenziali. Essa è fonte epistemica privilegiata di accesso al mondo naturale dell'esperienza quotidiana e, depurata da significati o associazioni riconducibili a credenze, abitudini, consuetudini pratiche, consente di selezionare la base di evidenza delle scienze che ricavano il proprio dominio dall'ambito del mondo naturale, come la fisica o la psicologia. [...] Prima di aderire a qualsiasi teoria, questo mondo è descrivibile in modo da catturare le evidenze che caratterizzano l'esperienza prescientifica che ciascun soggetto ne ha.²⁷

È precisamente mettendo in primo piano la percezione dei personaggi e la descrizione delle loro esperienze che si raggiunge un diverso livello espressivo. I *Sillabari* tentano un'operazione di catalogo di situazioni e sentimenti umani proprio a partire da un «lavoro di osservazione, o di setaccio, sui volti e sugli atteggiamenti»²⁸ (*Noia*). Se gli *incipit* dei racconti presentano uno schema fisso che dovrebbe limitare ogni soggettivismo, bloccando una situazione in una chiara istantanea, poi i contorni di tale immagine si sfaldano e si dissolvono grazie all'unicità

24 D. di Maio e S. Tedesco, *Presentazione*, J. G. Herder, *Plastica*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2010, p. 8.

25 G. Parise, *Intervista*, C. Altarocca, *Goffredo Parise*, cit., pp. 17-18.

26 Si veda, a proposito, una riflessione di Crotti inserita in uno studio su Parise critico d'arte: «un'estranchezza schiva e, insieme, stupefatta [...] debitrice semmai, per certi versi, di un rimarcato primato percettivo, riconducibile agli attraversamenti operati dalla costruzione gnoseologica husserliana, e circolanti, del resto, già all'altezza degli anni cinquanta, nell'ambito dell'*école du regard*» (I. CROTTI, «Rinchiudere il tutto in qualche niente»: la Wunderkammer di Parise critico d'arte, EAD., *Wunderkammern. Il Novecento di Comisso e Parise*, Marsilio, Venezia, 2005, p. 165).

27 C. Calì, *La natura della percezione. La fenomenologia di Husserl e la psicologia della percezione*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», vol. 3, 2012, n. 2, p. 226.

28 G. Parise, *Opere II*, cit., p. 425.

dell'esperienza narrata (data proprio dal continuo rimando all'aspetto sensuale della percezione). Si veda ad esempio quello del brano intitolato *Donna*:

Un giorno a Cortina in una grande valle nascosta tra le Tofane una donna che sciava veloce e come giocando vide nello spazio bianco senza ombre e senza vento un uomo fermo, solo, con un mefisto nero e gli occhi neri. Fu un attimo, continuò a scendere con salti nella neve fresca ma tutto non era più come prima e questo le parve strano.²⁹

Se queste prime righe possono far pensare a una cartolina, in cui i due personaggi, fissati nella loro azione (la donna che scia) o nella loro immobilità (l'uomo che rimane fermo) paiono eterni, ecco che nel corso del brano è raccontata una situazione dominata dalla vista, dall'olfatto, dal gusto, proprio a restituire al lettore un'esperienza:

Mangiarono alla casetta rossa, sepolta nella neve piena di gocce e bagliori. Lei si sentiva timida esattamente come aveva detto l'uomo, per questo le venne una gran fame e mangiò un piatto enorme di spaghetti, una bistecca di cervo con polenta, bevette molto vino e due grappe. Al ritorno cantò e quando l'uomo le carezzò una guancia con il dorso della mano lei gli prese la mano da quel lato e strofinò le nocche sulla sua guancia.

La donna tornò a casa, dormì un poco, diede ordini per la cena e si immerse nel bagno parlando da sola e cantando.

[...]

Udì il marito nel bagno che si spruzzava di profumo e non le piacque né il soffio dello spruzzatore, né il profumo, né che il marito si profumasse. Non le piacque nemmeno l'idea di avere un marito e due figli e soprattutto non le piacque di avere quel marito. (Sei matta? Che cretino!). In quel momento qualcosa le disse di mettere la camicetta e un paio di pantaloni di cinghiale. Lo fece, si guardò allo specchio da tutti i lati (stirò due volte le labbra) e le parve di essere abbastanza ragazzino. Così pensando due lacrime molto grosse saltarono sulla camicetta a piccoli quadri celesti.³⁰

Così si chiude il racconto: l'esperienza è in effetti restituita, e ciò avviene, si è detto, grazie a un insieme di dati sensoriali (la carezza, la canzone, il profumo), i quali, pressoché intatti (intendo non manipolati da interpretazioni o spiegazioni dell'autore³¹) arrivano al lettore. Parise, in un momento storico in cui sono all'opera varie sperimentazioni e diverse risposte al problema del ricercare in letteratura il "reale", sembra in effetti porsi lo stesso obiettivo che, in campo filosofico, era stato affrontato da Merleau-Ponty: si tratta, in estrema sintesi, della restituzione di un'esperienza il meno possibile elaborata da astratte concettualizzazioni. La filosofia infatti,

29 Ivi, p. 287.

30 Ivi, pp. 290-291.

31 È Parise stesso ad affermare: «Tendevo cioè, immediatamente dopo la sospensione visiva, l'attimo di contemplazione, a imboccare la strada dell'interpretazione razionale, vecchio difetto, partendo dalle indicazioni culturali. Mi sbagliavo, era un errore mio, culturalistico appunto» (G. Parise, "Diversità" e "sfericità" in Sergio Vacchi, «Carte Segrete» n. 15, gennaio-marzo 1971, pp. 14-16).

nell'idea merleau-pontiana, ha il compito di risalire oltre le costruzioni e idealizzazioni scientifiche per riattivare quelle conoscenze fondamentali attraverso le quali leggiamo e capiamo il mondo. Tale "innocenza percettiva" non è però facilmente raggiungibile, così come la «semplificazione fulminante» dei *Sillabari* non è immediata, ma frutto di una lunga pratica (come afferma Garboli, si tratta di una «perfezione seriale, volutamente meccanica»³²). La fenomenologia si rivela allora una chiave di lettura che permette di mettere a fuoco certe corrispondenze riscontrabili sia in ambito speculativo che narrativo. In particolare, le considerazioni merleau-pontiane sul corpo - inteso quale entità che si rivela al tempo stesso oggetto e soggetto - , sulla sensazione e sulla percezione si dimostrano particolarmente utili nell'individuare e definire una poetica parisiana. Nella *Fenomenologia della percezione* il corpo è pensato come una struttura in grado, essa stessa, di dare forma al mondo vissuto, luogo cioè a partire dal quale ogni esperienza e conoscenza sono possibili (ossia, come spiega Angelino³³, un *a priori*). Si tratta di un'idea di corpo quale forma indivisa o *Gestalt*, ovvero un insieme di organi e funzioni sensoriali, e di potenze motrici o percettive: «son unité est donc une unité ouverte, de coexistence, l'unité d'une praxis ou d'une action sur le monde»³⁴. Ancora, «pour Merleau-Ponty la *structure* du monde perçue se constitue dans la prise de mon corps sur lui et par conséquent n'est accessible et intelligible que par et à partir de lui»³⁵. La conoscenza del mondo avviene, come si diceva, attraverso quel canale privilegiato che è il corpo: non si tratta dunque di una norma o una legge dell'intelletto, bensì di un insieme di percezioni e sensazioni multiple, variabili, contingenti e relative (secondo i differenti tipi di esperienze, eventi, avvenimenti e iniziazioni al mondo).

Nei *Sillabari*, a volta capita che i personaggi (e il narratore) rischino di conoscere e interpretare la realtà attraverso speculazioni intellettuali: quando ciò avviene, troviamo puntualmente un dettaglio (visivo, olfattivo, uditivo o ancora gustativo) a riportare la situazione in una dimensione sensoriale e corporea. Nel brano *Età*, un uomo «che amava la sua vita e quella degli altri comunque fosse ma non si guardava mai allo specchio», si trova inaspettatamente di fronte alla sua immagine riflessa. Tutto il racconto è giocato sul dialogo tra il protagonista e il suo sé specchiato, i quali si sfidano a trovare la canzone più bella del mondo. Questa ricerca, Leitmotiv dell'intero brano, sembra ad un certo punto innescare un'operazione intellettuale, interrotta però sul nascere dalla vista dell'occhio del sé riflesso: «Forse proprio *Night and day*, ma non sono sicurissimo, sono quasi sicuro però» e ricordò brevi periodi della sua vita giudicata ancora giovane in cui c'erano quelle canzoni. Gli sembrarono tempi lontanissimi, mille anni fa, avrebbe potuto facilmente lasciarsi andare a considerazioni sull'«esistenza» ma l'occhio duro del nemico allo specchio con l'arma puntata glielo proibì ed egli lo ringraziò e disse anche «*Thank you*»: il nemico strizzò l'occhio come dire: «Di nulla».³⁶

Il minuzioso setaccio visivo che l'uomo esegue sul proprio volto (gli occhi, i capelli, le tre rughe sulla fronte, i due solchi all'attaccatura del naso, le tempie, la bocca, i denti e di nuovo gli occhi) si compie tutto su un piano percettivo-visivo che non permette l'accesso a riflessioni di tipo esistenziale (d'altronde, la parola *esistenza* è messa tra virgolette, quasi a ridimensionarne

32 C. Garboli, *Gli americani a Vicenza*, in Id., *Falbalas. Immagini del Novecento*, Garzanti, Milano 1990, p. 187.

33 Mi riferisco a L. Angelino, *L'a priori du corps chez Merleau-Ponty*, «Revue internationale de philosophie», 2008/2 (n° 244), pp. 167-187.

34 Ivi, p. 170.

35 Ivi, p. 173.

36 Op. II, pp. 300-301.

ironicamente la portata semantica). Anche quando al centro del brano si colloca un sentimento (e gli esempi sono davvero numerosi), si passa in primo luogo per una sfera percettiva, che da sola basta a spiegare, o meglio a decifrare i segnali che provengono dalla realtà circostante e dall'altro.

3. La vista e gli altri sensi: la funzione conoscitiva del corpo

All'interno dell'indagine sensoriale, la vista svolge un ruolo centrale, quale veicolo privilegiato nel rapporto con il mondo. Basterà un paio di esempi a introdurre la preminenza dell'aspetto visivo (in tutte le sue possibili variazioni) nei brani dei *Sillabari*:

Un giorno un uomo conobbe una giovane signora in casa di amici ma non la guardò bene, vide che aveva lunghi capelli rossastri [...] Passò del tempo e li rivide in un ristorante. Anzi, vide solo la moglie [...] L'uomo invece seguitò a guardarla fino a quando le pulsazioni del suo cuore si calmarono. Allora la guardò un po' meno incantato [...] Sollevò gli occhi dal tavolo nello stesso momento in cui anche lei li sollevava obliquamente verso di lui [...]. (*Amore*)³⁷

Nel tardo pomeriggio l'uomo andò a sedersi al Florian [...] ad ascoltare la musica e a guardare. Vide passare due uomini [...] L'uomo vide altre cose: una donna, forse inglese, seduta in un angolo che beveva molti fernet e, di tanto in tanto, pareva cantare. Poi un vecchietto italiano, di un'eleganza minuziosa, vestito di bianco con ghette bianche e un bastoncino di bambù. Il suo volto roseo era illuminato dalla felicità: ogni tanto guardava l'uomo con sottili occhi un po' mongoli, lucidissimi e forti, e accennava un saluto oppure muoveva il capo a tempo di musica come per invitarlo a fare la stessa cosa. [...] Guardò intorno a sé e vide una donna stupenda. (*Dolcezza*)³⁸

Si tratta di un nucleo, quello riferito alla visività, di centrale importanza, si potrebbe dire fondativo, che la critica non ha certo trascurato. Fin da subito, Mengaldo individua infatti nel “vedere” una dominante del libro, il quale si qualifica come «un repertorio, ora più ora meno liricamente, di cose viste»³⁹. Ed è proprio attraverso la lente della vista che affiorano, secondo il critico, i caratteri fondanti dei *Sillabari*: «la fenomenologia del vedere mette a fuoco la frammentarietà, la puntualità – sia in senso spaziale che temporale -, perfino la miniaturizzazione, e d'altra parte dunque la casualità, che reggono i rapporti fra l'individuo e il mondo».⁴⁰ Il vedere e gli altri sensi permettono ai personaggi raffigurati di conoscere davvero il mondo: il loro corpo, d'altronde, consente un'apprensione non solo della realtà, ma anche della loro soggettività (la quale si forma proprio in virtù di questo tipo di relazione con l'esterno). Le percezioni consegnano all'individuo l'accesso a una comprensione del mondo “armonica”, dove la vista di un dettaglio, un particolare rumore o un odore risuonano nel soggetto senza stridere. È lo stesso autore, nel corso di un'intervista, ad affermare: «io sono una persona sensuale. Tutta la mia letteratura dalle prime righe a oggi è dominata dai sensi, da quello che si palpa, si tocca,

³⁷ Ivi, p. 199.

³⁸ Ivi, p. 286.

³⁹ P. V. Mengaldo, *Dentro i Sillabari di Parise*, Id., *La tradizione del Novecento. Quarta serie*, cit., p. 400.

⁴⁰ Ivi, pp. 402-403.

si beve, si sente, è guidata dal piacere della vita nelle sue forme più elementari»⁴¹. Come nota Marcoaldi, «l'olfatto, il tatto, l'udito, il gusto: i libri di Parise sono letteralmente crivellati da immagini sensoriali. Quasi che soltanto così si possa ambire a ricreare una qualche *Erlebnis*, una qualche esperienza»⁴². Sembra a volte che la vista non riesca, forse perché presupponesse operazioni razionali e categorie pre-costituite, a collegarsi all'essenza delle cose. È per questo che intervengono gli altri sensi, in particolare l'olfatto, proprio in quei racconti più intimamente legati al vissuto dell'autore. Si tratta, in questi casi, di una comunicazione fondata principalmente su intuizioni, o meglio, come la definisce Ferrero, di una «poetica della percezione». Gli atti conoscitivi che la formano (vista, olfatto, gusto) sono «tutt'altro che ovvi o scontati; primari sì, nel senso che stabiliscono una sorta di canale privilegiato attraverso il quale si può risalire alla essenza delle cose e degli uomini, e ai misteri del caso e della necessità che governano i loro rapporti. Atti conoscitivi, ma soprattutto interpretativi, rabdomantici»⁴³. Leggendo ad esempio il racconto *Bacio*, ci si trova di fronte ad una situazione in cui la vista riveste un ruolo fondamentale nello sviluppo della relazione tra il ragazzo e la donna, ma non basta a definirne i contorni: a volte perché è sostituita da altri sensi (spesso l'udito)⁴⁴, a volte perché manca di efficacia. Il primo contatto tra i due personaggi è infatti di tipo uditorio:

Un giorno d'estate una donna di cinquant'anni con un bellissimo nome greco passò accanto a un fiume e guardando un prato di erba alta con pioppi di là dell'acqua ricordò un bacio.

Lei aveva trent'anni, lui tredici e vivevano in una antica città italiana. Il ragazzo era diventato «amico intimo» del fratello ma lei non l'aveva mai visto, solo udito e un poco intuito stando in camera sua a studiare calcolo infinitesimale (era la migliore allieva della facoltà di fisica) mentre i due amici parlottavano sulla porta di casa.⁴⁵

Poi, quando per la prima volta si vedono, in una situazione drammatica (durante un bombardamento), «si abbracciarono e si riconobbero senza essersi mai visti prima». Un altro contatto tra i due avviene tutto secondo il registro visivo: «un giorno si guardò a un grande specchio e vedendo il ragazzo che la guardava ebbe dentro di sé un attimo di immensa e stupefatta

41 Da un'intervista a cura di E. Rasy, uscita su «Panorama» il 29 marzo 1982.

42 F. Marcoaldi, *Parise e il gioco degli occhi*, I. Crotti (a cura di), *Goffredo Parise*, cit., p. 118. Anche Bonferroni afferma: «l'olfatto, il tatto, l'udito, il gusto: i *Sillabari* sono letteralmente invasi da immagini sensoriali» (F. Bonferroni, *Il disordine del mondo: origine dei Sillabari*, «Poetiche» n. 2, anno 2005, p. 269).

43 E. Ferrero, *Poesia, I Sillabari di Goffredo Parise*, Atti del Convegno 4-5 novembre 1992, cit., pp. 51-52.

44 A proposito dell'importanza di questo senso, si veda un breve testo uscito su «Playboy» nell'ottobre del 1980, dal titolo *L'udito*, dove Parise afferma: «L'udito, fragile e fracassato senso. Viene chiamato senso, in fondo è quello che ci dà meno piacere sensuale degli altri, il più povero di eros, il più ricco di "mente" se mi è lecito dire così di un senso, e tuttavia è oggi il più direttamente colpito da quella che viene chiamata "vita moderna". [...] Eppure questo senso così leggero, così poco materiale e così intellettuale è forse anche il più misconosciuto e poco apprezzato da noi stessi». Più avanti, riflettendo su un paio di occasioni in cui è stato possibile trarre un piacere erotico dall'uditivo, Parise ricorda che il suono della voce di una giovane donna «fu erotico senza dubbio e al tempo stesso mi riempì (intellettualmente) di ammirata emozione. Era sì un'emozione erotica ma per così dire riflessa. Quel meraviglioso strido era la traduzione fonica della bellezza e del profumo della sua pelle, del suo odore, del suo sapore, della sua immagine e della sua carne. Era uno strido indirettamente profumato di fieno, di latte e di pesche ancora tiepide al sole, uno strido morbido e liscio come la pelle, rotondo come le sue curve [...]; dunque l'erotismo non nasceva direttamente, ma suggerito dal suono fino a colpire, attraverso il suono tutti gli altri sensi».

45 Op. II, p. 235.

vanità che apparve nel volto. Il ragazzo vide quell'attimo (di cui lei stessa si stupì e arrossì) e fu certo che era dovuto a lui». Ma c'è un'altra questione di particolare interesse che appare in più momenti nel corso della narrazione: quell'*intuito*, nominato nell'*incipit*, attraverso cui la donna percepisce la presenza del ragazzo, si estende a una sfera più ampia, si potrebbe dire di tipo esistenziale. La donna infatti, a più riprese, si pone delle domande di fronte alle quali la ragione non trova risposte: «perché questa mania di costruire con tanto entusiasmo e poi di distruggere? si chiedeva lei, e ciò le dava come un sospetto, insieme funebre e vitale, dell'esistenza di qualche cosa non dimostrabile per mezzo delle sue care e limpide equazioni». Ancora: «lei si dava arie di persona scettica e razionale per opporsi a lui che trovava la ragione sempre insufficiente e spesso meschina». Tale insufficienza della ragione (e dunque di «necessità» dei sensi) credo sia il perno di tutto il brano: di fronte al sentimento provato verso il ragazzino (è chiaro il riferimento autobiografico, se si pensa all'innamoramento di Parise diciottenne per la professoressa di matematica, ventiquattrenne, sorella di un amico), la donna prova continuamente fastidio e incapacità a comprendere di cosa si tratti («un giorno lei disse: "Tra noi c'è qualcosa di più di una semplice amicizia". Ma pensava "Com'è possibile? Ha sette anni meno di me, io sono una donna e lui un bambino"»). E ancora: «Lo sapevo, è una cosa impossibile, ha sette anni meno di me e io non gli piaccio perché sono troppo vecchia»). Ma dal racconto si legge anche che questi accadimenti appartengono ad un piano molto più semplice di quel che si pensi, o si provi a capire: quando i due si incontrano per caso, «arrossirono, lei abbassò la testa, il ragazzo la rincorse silenzioso sulle sue scarpe da tennis e lei fece finta di niente ma capì che quel "qualcosa di più" tanto complicato e impossibile da dire era in realtà una cosa semplice». Si tratta forse della stessa percezione dello scrittore, che, intuendo che i sentimenti sono in realtà qualcosa di molto semplice ma su cui si sono fatte tante congetture, tenta, nel progetto dei *Sillabari*, di ridare semplicità a certe forme di emozioni, con quel «sospetto insieme funebre e vitale» che molti dei personaggi provano. È questo il motivo per cui a Parise non interessa fornire una spiegazione dettagliata dell'amore o dell'amicizia: i brani dedicati a questi sentimenti saranno una descrizione di un momento in cui l'amore o l'amicizia sono stati provati in maniera passeggera.

Ritornando al versante filosofico, si pensi, a tale proposito, al primo obiettivo della fenomenologia, ovvero la ricomposizione della frattura aperta dal pensiero cartesian⁴⁶ che contrappone da una parte il pensiero scientifico (oggetto) e dall'altra la riflessione filosofica (soggetto). Si tratta allora di risolvere e riunire una serie di scissioni (coscienza e natura, mente e corpo, soggetto e oggetto, interno ed esterno), riassunte nell'antitesi tra la posizione idealistico-riflessiva del soggetto e quella realistico-scientifica dell'oggetto⁴⁷: come si legge nella premessa alla *Fenomenologia della percezione*, «la più importante acquisizione della fenomenologia consiste

46 A questo proposito si veda anche B. Fortis, *Merleau-Ponty. Percezione, visibilità, pensiero estetico*, in *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, a cura di R. Lanfredini, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 117-129.

47 Si legga, a tale proposito, un'osservazione di Firenze: «tale antinomia tra un punto di vista riflessivo-idealista e uno oggettivo-realista sfocia, da una parte, nel primato assoluto di una coscienza intesa come pura interiorità, dall'altra, nel primato assoluto di una natura oggettiva quale esteriorità causale che riduce l'uomo allo statuto di cosa, a oggetto tra gli oggetti. Lo scopo che Merleau-Ponty si prefigge con il suo primo lavoro è quindi quello di superare tale antinomia tra una *coscienza senza natura* e una *natura senza coscienza*. [...] Dunque, è per evitare di restare intrappolato nell'opposizione improduttiva di queste due prospettive che Merleau-Ponty si propone di realizzare uno studio fenomenologico della percezione concepita quale punto di congiunzione dei due ordini tradizionalmente separati della coscienza e del mondo naturale» (A. Firenze, *Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty. Prospettiva storico-filosofica e problemi aperti*, Isonomia, Università di Urbino 2008, p. 20).

[...] nell'aver congiunto l'estremo soggettivismo e l'estremo oggettivismo nella sua nozione del mondo o della razionalità⁴⁸. Merleau-Ponty intraprende dunque un cammino non dualista, esplorandolo in ambito fenomenologico (e intendendo naturalmente la fenomenologia non una dottrina, bensì un luogo di riflessione piuttosto fluido dove poter sviluppare certi concetti in direzioni anche molto lontane da Husserl): all'interno di tale contesto, il corpo si configura come una sorta di terzo genere⁴⁹ dell'essere, che sfugge alla distinzione tra coscienza e oggetto (non è infatti né pura coscienza perché fa parte del mondo, né puro oggetto perché gli dà senso), e appare di conseguenza come realtà ambigua.

Si dovrà risvegliare l'esperienza del mondo come ci appare in quanto noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione.⁵⁰

Sebbene Husserl avesse definito "corpo" il mezzo di qualsiasi percezione, nel suo pensiero la costituzione del mondo è riferita a un io trascendentale; secondo Merleau-Ponty è invece proprio il corpo a realizzare una conoscenza del mondo attraverso se stesso (e tale aspetto sarà sviluppato nei concetti di "schema del corpo" e intenzionalità motoria)⁵¹. Lo strumento della conoscenza è il «corpo proprio» (né una cosa, né una somma di organi, bensì una rete di legami), che permette di raggiungere un primo livello di sapere, un contatto prelogico⁵² con la realtà: «la cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa, non è anzitutto un significato per l'intelletto, ma una struttura accessibile all'ispezione del corpo»⁵³. Non esiste una distanza, una contrapposizione tra corpo e anima, tra oggetto e soggetto; al contrario, l'uomo è una totalità vivente, e il mondo è il luogo dove si legano la corporeità e l'alterità. Sebbene il problema della dualità sia affrontato dall'autore fin dalla sua prima opera, *La struttura del comportamento*, ed

48 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 29.

49 «Per quanto concerne la spazialità, che per il momento è la sola ad interessarci, il corpo proprio è il terzo termine, sempre sottointeso, della struttura figura e sfondo, e ogni figura si profila nel duplice orizzonte dello spazio esterno e dello spazio corporeo. Si deve respingere come astratta ogni analisi dello spazio corporeo che tenga conto solo di figure e punti, giacché, senza orizzonti, le figure e i punti non possono né essere concepiti, né essere» (Ivi, p. 154).

50 Ivi, p. 281.

51 A proposito del rapporto con Husserl e con la *Gestalt*, si vedano alcune riflessioni di Fergnani, il quale afferma che Merleau-Ponty «è stato uno dei fenomenologi più decisi nel respingere dalla fenomenologia ogni aspetto di platonismo e di "purismo" razionalistico. Fin dagli inizi il suo programma collega il problema della descrizione delle essenze a quello della realtà e fatticità dell'esistenza». E altrove: «Merleau-Ponty combatte in *Struttura del comportamento* il meccanicismo parcellare che ha di vista un corpo preso momento per momento, e punto per punto. *Fenomenologia della percezione* conferma e approfondisce i risultati dell'opera precedente ponendosi su un piano di considerazione diverso, più vicino all'esperienza "naturale" o "ingenua". La percezione viene restituita alla sua dimensione originaria grazie alla neutralizzazione degli schemi e delle coperture che l'atteggiamento naturale (dogmatizzato) e la spiegazione scientifica o scientifica sono venuti sovrappponendo ad essa: il *champ phénoménal* così raggiunto è studiato alla luce della *Gestalttheorie* che soddisfa la condizione di non risolvere il mondo nella coscienza né la coscienza nel mondo» (F. Fergnani, *Introduzione a M. Merleau-Ponty, Il corpo vissuto*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 9 e p. 22).

52 A tale proposito si veda una nota di Merleau-Ponty inserita nel capitolo *Il corpo come espressione e la parola*, in cui si afferma: «quanto diciamo qui si applica esclusivamente alla parola originaria, - quella del fanciullo che pronuncia la sua prima parola, dell'innamorato che scopre il proprio sentimento, quella del "primo uomo che abbia parlato", o quella dello scrittore o del filosofo che, al di qua delle tradizioni, risvegliano l'esperienza primordiale» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 272).

53 Ivi, pp. 417-418.

emerga poi nella *Fenomenologia della percezione* con la teoria del «corpo proprio», è solo nel *Visibile e l'invisibile* che esso assume una valenza particolare. Merleau-Ponty, percependo i limiti della fenomenologia della percezione e rinunciandovi a vantaggio di una filosofia della carne, propone qui un'ontologia del corpo. La dualità è così superata attraverso la consapevolezza di quei legami vitali che si tessono nella «carne del mondo»: tra me e l'altro, tra l'anima e il corpo, tra il corpo e il mondo, tra l'uomo e l'Essere. È infatti con l'idea di «carne» (io e gli altri partecipiamo alla stessa “carne” ontologica) che è reso possibile e giustificato il rapporto tra il soggetto e il mondo, come un tessuto preliminare dal quale si stacca il mondo fenomenologico.

Proprio la funzione conoscitiva fondamentale che Merleau-Ponty attribuisce al corpo permette, mi pare, il passaggio a Parise: in entrambe le riflessioni, filosofica e letteraria, è con la percezione (attivata dai sensi) che si instaura la relazione con il mondo, nel tentativo di un rapporto pre-logico, pre-intellettualistico con la realtà. Nei *Sillabari*, si diceva, ciò appare evidente fin dalla scelta di un lessico il più possibile semplice, elementare, e nella tendenza a presentare situazioni quotidiane, tratte da momenti che molti dei lettori potrebbero aver vissuto⁵⁴. Anche i sentimenti sono visti e letti per quello che sono: sensazioni momentanee. Gli esempi, nei *Sillabari*, sono davvero ovunque. Si veda il brano *Odio*, dove il sentimento descritto dal titolo è provato in modo irrefrenabile dal protagonista (un giovane studente) per motivi riconducibili del tutto alla sfera sensoriale (non si tratta cioè di una riflessione, bensì di una risposta a certe impressioni prevalentemente uditive e visive):

Un giorno uno studente passò davanti alla porta di un grande albergo di montagna e vide uscire una donna un po' anziana, anzi la udì, perché la sua attenzione fu attratta da un suono animale, un canto di ranocchio. Girò lo sguardo e vide infatti una donna piccola, rotonda, fasciata da una pelliccia di visone bianco foderata di visone scuro. Anche gli stivaletti che aveva ai piedi erano lavorati con del visone bianco e scuro a spina di pesce.

La guardò in faccia: una faccia cotta da lunghe esposizioni al sole, marrone, unta e luccicante, a forma di escremento di mucca, come a cerchi concentrici; al tempo stesso pareva il muso schiacciato di un rospo, con due palle scure sporgenti ai lati, sormontate da una specie di cordone di sopracciglia fatte con la matita nera, e una larghissima bocca pendula agli angoli, senza labbra e tuttavia carica di rossetto. Aprì la bocca che pareva senza denti ed emise quel suono di rospo cantante, proprio come un rospo gonfiando la gola e le vene del collo.

[...]

Questa visione e il suono che ne usciva dal taglio umido e rosso della bocca con felicità e soddisfazione colpirono con violenza lo studente che si sentì impallidire e poi arrossire sopraffatto da un fortissimo sentimento di odio. Egli aveva provato odio molte volte ma forse

⁵⁴ Si veda una riflessione di Rodler: «dontano dal moralismo dei “buoni sentimenti”, Parise cerca allora di cogliere qualche frammento di passione, una serie di attimi, di istanti di vita che appartengono a individui con un “guizzo di originalità, di unicità”, come illustra a Giuseppe Neri l'11 aprile 1985. E questa consiste nella dimensione elementare della vita privata, dell'infanzia, della quotidianità in campagna, della vacanza che svuota gli individui da quelle abitudini e ossessioni descritte nel *Padrone* e nel *Crematorio di Vienna*, testi sugli italiani all'avanguardia che hanno adottato uno stile di vita metropolitano, consumistico, americano» (L. Rodler, *Goffredo Parise, i sentimenti elementari*, cit., p. 163).

non era odio se paragonato a quanto provava in quel momento: in quel momento egli avrebbe afferrato la donna dalla sdraio, trascinata sulla strada, colpita, calpestata e uccisa con gli scarponi da sci.⁵⁵

Il sentimento è poi analizzato dal protagonista stesso, che riflette sulla natura e le origini di quello che prova: «poiché era colto lo analizzò ed escluse subito che fosse odio di classe, sempre indiretto: qui si trattava di odio diretto, immediato, sotto certi aspetti animale»⁵⁶. Si tratta, come si vede chiaramente, di un sentimento non mediato dall'intelletto, sulle cui cause è inutile ragionare. Queste impressioni sfociano infine in una reazione violenta: lo studente prende infatti a calci e a pugni la donna, poi, di fronte a un particolare (quanto casuale) movimento della sua bocca (lei pare quasi sorridere), l'odio del protagonista perde forza: «fu un attimo, l'attimo in cui lo studente, sollevato il pugno sopra la propria testa stava per calarlo sulla faccia di lei con la maggior forza possibile. Ma quel sorriso, quella proposta d'affare, tolsero ogni forza al pugno e vinsero»⁵⁷. I sentimenti e gli stati d'animo raccontati nei *Sillabari* nascono e muoiono senza cause, senza ragionamenti, a volte per accenni di movimenti, o odori, o altri piccolissimi accadimenti: avviene per l'amore del brano d'apertura, per l'antipatia⁵⁸, per la felicità, la malinconia o ancora la paura. Come si diceva, è ricercata una particolare aderenza narrativa alla percezione attraverso la quale i personaggi conoscono il mondo. Come accade all'anziana protagonista di *Paura*, il pensiero (approccio intellettualistico) si trasforma, non appena formulato, nei particolari concreti della realtà⁵⁹:

a questo pensiero, quello della sua solitudine, si perdette un poco tra commozione e il nulla delle cose e delle persone. Ma il pensiero non tardò a mutare e a concentrarsi, come sempre accade nei vecchi, nei particolari che riguardavano direttamente e immediatamente la propria vita: una macchia di umidità che pareva allargarsi ogni giorno di più nell'angolo del soffitto della sua camera da letto.⁶⁰

L'idea che siamo un legame inscindibile di anima e corpo si verifica continuamente nell'osmosi di atti esteriori e moti interiori, come se davvero oggetto e soggetto non potessero essere separati. Ancora nel brano *Paura* si legge:

55 G. Parise, *Opere II*, cit., pp. 435-436.

56 Ivi, p. 438.

57 Ivi, p. 440.

58 Si veda a questo proposito il brano *Antipatia*, il racconto di un uomo «un po' pigro che non si era mai interessato di politica», che prova appunto antipatia nei confronti di un altro uomo. Tale sentimento si ritrova in più occasioni nel corso del racconto, fino a che, verso la chiusa, durante una cena a cui partecipano i due uomini (individuati dalla critica come Parise e Pasolini), bastano l'osservazione di un particolare modo di mangiare e la consapevolezza della brevità della vita a volgere l'antipatia in simpatia: «do guardò e proprio in quel momento il marito ficcò in bocca nello stesso tempo, con la forchetta una *pomme soufflée* e con le dita un grosso pezzo di pane (due cose che non vanno d'accordo) in un certo modo curvo, tra umile e ingordo, di una umiltà e di una ingordigia così antiche, irredimibili e lontane da ogni speranza "futura" che l'uomo, sapendo quanto è breve la vita, con suo grande sollievo cessò di provare antipatia per lui». (Ivi, p. 232). Sembra dunque valere, più che le momentanee emozioni provate dai protagonisti, la continua mutevolezza della realtà che li circonda, mista a certe intuizioni del momento, spesso inerenti al passare del tempo e quindi alla fugacità della vita.

59 Si veda anche, più avanti: «[...] pensò alla morte. Era tutta lì: lo sciacquo, la nebbia, la sera, l'affogamento dentro la pelliccia nell'acqua nera del canale, il cimitero» (Ivi, p. 461).

60 Ivi, p. 459.

Camminava lentamente in quel modo infantile e un po' pesante, come avviene quando lo spirito così vicino ai muscoli, ai tendini e ai nervi, ha già ceduto alle illusioni del passato e non resta altro che procedere un po' alla deriva come una barca. Infatti, si udì per tre volte la sirena bassa e lunga di un rimorchiatore o addirittura una nave, un transatlantico che usciva dal Bacino di San Marco. Qui lo spirito della signora, come sempre quando udiva quelle sirene, si risvegliò, e anche il passo.⁶¹

È la stessa vicinanza (fisica) tra spirito e muscoli, spirito e tendini, spirito e nervi, a causare certi modi d'essere (si veda anche, poco più avanti: «era il pensiero che aveva suggerito i passi o i passi avevano suggerito il pensiero?»⁶²). Da notare anche la posizione non-logica della congiunzione *infatti* (non giustificata dalla frase precedente, senza apparente nesso di causalità), che sembra testimoniare la necessità di un'aderenza alla realtà non filtrata da vagli psicologici. Il primato della percezione presuppone infatti un contatto *naïf* con tutto quello che ci circonda, che appunto la filosofia (o la pagina narrativa) ha il compito di risvegliare, allo scopo di riattivare, criticare e rettificare, insomma rifondare i significati fondamentali che reggono la nostra intelligenza dell'essere e anche l'accesso all'essere stesso. Questo processo non è semplice e trasparente: la percezione non è cioè qualcosa di immediato. È necessario infatti riconquistarla tramite un lavoro che Merleau-Ponty definisce «comparable à celui de l'archéologue». In un primo momento (*La struttura del comportamento* e la *Fenomenologia della percezione*) tale lavoro di archeologia (reso necessario dalla situazione trasmessa dalla filosofia moderna, la quale separa l'uomo in una parte “razionale” e una “naturale”) è condotto, come si è visto, su due fronti: da una parte contro l'idealismo e l'intellettualismo, per i quali la percezione è ridotta a un'ispezione dell'anima; dall'altra contro il naturalismo e il realismo, che invece la limitano a un avvenimento oggettivo. Il progetto di Merleau-Ponty consiste allora nel rendere intelligibile l'articolazione tra questi due ambiti tenuti tradizionalmente separati: il filosofo deve mostrare che la percezione avviene in un soggetto incarnato, nel quale gli elementi “naturali”, “oggettivi”, sono inscindibili da quelli “intellettuali”: l'idea della *Fenomenologia della percezione* è infatti che il soggetto «percevant» possa essere inseparabilmente «pensée naturante» e «pensée naturee». L'apertura al mondo avviene grazie a un'operazione incarnata («coexistence», «communion», «échange», «accouplement», «synchronisation» di colui che sente e del sensibile), a un'esperienza individuale, contingente, sottomessa a tutti gli imprevisti del tempo, del corpo, e della presenza dell'altro. La capacità di affrontare la realtà in maniera diretta è d'altronde, in vari racconti dei *Sillabari*, ammirata e amata:

Lei era nera, con la pelle scottante e si muoveva sulle lenzuola e nei capelli come sulla neve. L'uomo (a cui la febbre era scesa) la guardava: nera sulle lenzuola, oppure nella vasca da bagno, oppure la seguiva con lo sguardo e con il cannocchiale, nuotare lontano nella calma e fidata acqua lagunare tra minuscoli guizzi, ogni tanto. Lei parlava poco e possedeva una autonomia animale, lenta e armonica, che la poneva in contatto diretto con le cose essenziali ed elementari della vita. Così il suo modo di camminare, di nuotare, di mangiare, di dormire e di amare e così il suo fiato

61 Ivi, pp. 459-460.

62 Ivi, p. 460.

profumato di sangue. Egli si sentiva escluso da questo contatto, perché era un uomo indiretto ma gli piaceva molto vederlo in lei e per questo l'amava. (*Gioventù*)⁶³

Come afferma ancora Merleau-Ponty, «il vero traluce attraverso un'esperienza emozionale e quasi carnale, in cui le “idee” – quelle dell’altro e le nostre – sono piuttosto dei tratti della sua fisionomia e della nostra, e, più che comprese, sono accolte o respinte nell’amore e nell’odio»⁶⁴. Il punto di partenza è dunque, ancora una volta, l’indagine percettiva, che si traduce in una presenza: «è la nostra esperienza, più vecchia di qualsiasi opinione, di abitare il mondo mediante il nostro corpo, la verità con tutti noi stessi»⁶⁵.

4. La sensazione regola il sistema: il principio di contraddizione

Ciò che vi è di più profondo, nell'uomo, è la pelle
P. Valéry⁶⁶

Si è visto come nell’indagine linguistica compiuta da Parise nella stesura dei *Sillabari* confluiscano la tradizione vichiana, interessata all’elemento originario e sensitivo dell’atto linguistico, e la teoria fenomenologica, tesa a risvegliare il sistema percettivo alla base di ogni rapporto con la realtà. Entrambi i sistemi di pensiero giungono in effetti a una riformulazione dell’esperienza conoscitiva, la quale, grazie al linguaggio, riesce a vincere l’antica dualità soggetto/oggetto. Nella pagina parisiana è in effetti riprodotto un dettagliato apprendimento percettivo: è passando dai sensi che si possono capire la realtà, i pensieri, i sentimenti. È ciò che accade nel brano *Malinconia*, dove una bambina di sette anni conosce il mondo attraverso l’olfatto, senso che veicola sentimenti e pensieri altrimenti non identificabili. È infatti l’insieme degli odori resi freddi dal crepuscolo a provocare la malinconia evocata dal titolo: Silvia «si sentiva estranea prima di tutto a causa della sua grande sensibilità per gli odori [...] ma si sentiva estranea anche per un’altra cosa e quest’altra cosa, del resto strettamente legata alla sensibilità per il odori, era quel sentimento del crepuscolo [...] che lei non sapeva definire in altro modo se non dicendosi “mi viene da piangere”».⁶⁷ Un ultimo esempio di indagine percettiva: nel brano *Estate*, dedicato a Natalia e Alessandra Ginzburg, la vitalità dei due giovani protagonisti passa per una fame sensoriale che coinvolge vista, olfatto, udito, tatto e gusto. Il racconto prende avvio da una memoria del protagonista che, appoggiato al parapetto del battello Ischia-Capri, ricorda una lontana giornata d'estate trascorsa con la moglie a Capri. L'attenzione data all'atto del vedere (una delle azioni preferite dall'uomo, descritto fin dall'*incipit* a guardare «fisso e senza pensiero il blu del mare e le spume bianche»), è veicolata anche e soprattutto per i colori accecanti, tipici dell'estate, che non definiscono solo gli elementi naturali (il mare blu, la spuma bianca delle onde), ma anche tutto quello che circonda i due protagonisti: bianchi sono gli shorts della moglie, i vestiti del bambino che porta il cocomero in albergo, la stanza «grande, bianchissima,

63 Ivi, p. 337.

64 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* [*Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1964], Bompiani, Milano 2009, p. 39.

65 Ivi, p. 54.

66 P. Valéry, *L'idea fissa o due uomini al mare*, Theoria, Roma-Napoli 1985, p. 60.

67 G. Parise, *Opere II*, cit., pp. 400-401.

con soffitto a volta, lenzuola, copriletti, coperte, tutto bianco», il tavolo e le *chaise longue* di vimini in terrazza, le cupolette, il motoscafo in corsa, i gabbiani, la tovaglia del ristorante; azzurre sono le mattonelle del pavimento della stanza e blu il grande panfilo e l'asciugamano di ciniglia che copre i due personaggi addormentati su uno scoglio. D'altra parte, la peculiarità della donna sembra quella di conoscere la realtà attraverso l'olfatto:

nel percorso dalla piazzetta alla pensione lei sentì il profumo delle bougainvillées e vide il colore viola e morbido di quel fiore coprire un vecchio muro: il piccolo naso si arricciò un poco (lei annusava sempre tutto) e non disse nulla.

Si aspettava un commento ma lei non parlò, arricciò ancora il naso e poi tese le narici per sentire bene l'odore di resina ma non fece nessun commento.

Si abbracciarono per un momento e tutti stretti sentirono il loro odore (lei lo annusò tra il collo e la spalla).⁶⁸

Ancora, vista, gusto e tatto si mescolano nel corso della sequenza al ristorante:

mangiarono sulla terrazza di legno sconnesso «Da Luigi», ma con tovaglia bianca e bicchieri a calice di un vetro verde e leggerissimo che si appannò subito al vino d'Ischia ghiacciato. Sentirono il sapore di zolfo di quel vino mischiarsi in bocca al sale amaro del mare e le labbra diventare più dure e come anestetizzate dal bordo gelido e sottile del bicchiere senza peso. Mangiarono cozze al pepe (lei succhiava le cozze con la piccola bocca indurita dal vino freddo) e a quel punto lui la baciò proprio su quelle labbra per sentire se era vero: era vero, le labbra erano indurite dal vino freddo e fuori, intorno, sopra il labbro era rimasto un po' di sale. Mangiarono un'aragosta enorme: lei masticava rapidamente, con forza, a bocca chiusa; ma sapeva, conosceva le cose che mangiava e il momento in cui le mangiava? L'uomo, che in quegli anni intuiva soltanto, se lo chiese. No, lei non sapeva, era troppo giovane per sapere, aveva molta fame e basta e subito dopo mangiò una mozzarella in carrozza.⁶⁹

È il rapporto stesso tra i due protagonisti a costituirsì sul piano sensoriale: quando l'uomo spiega alla moglie il particolare nome dei gabbiani, lei, per aiutarsi a dire la parola «*planipteroi*», gli stringe forte la mano, quasi aggrappandosi; anche sott'acqua, mentre nuotano, si tengono per mano («più l'abisso sprofondava più lei stringeva la mano di lui»). Davvero tutto, in *Estate*, è riconducibile alla sfera sensoriale (i capelli di lei, «gocciolanti e flottanti sull'acqua», le ciglia anch'esse gocciolanti, il sale che viene trattenuto sulla superficie del volto e che poi l'uomo le scoprirà sulle labbra, le raffiche di acqua, aria e iodio, le «mani di madreperla» con cui toccano gli scogli, la guancia madida e i capelli umidi di lei, il sudore), fino all'*explicit*, dove la felicità e l'esuberanza della giovinezza sfumano con l'implacabile passare del tempo: «la notte dormirono tra le bianche lenzuola che sapevano odore di aria mattutina, tenendosi per mano come dentro il mare. La finestra

68 Ivi, p. 296-297.

69 Ivi, p. 298.

era spalancata e l'uomo guardò per molto tempo la luna: era luglio, poi venne agosto, e così passò l'estate»⁷⁰.

L'acquisizione percettiva consente, come si diceva, di superare la frattura tra interiorità ed esteriorità. Come afferma Scotti a proposito di Merleau-Ponty, si tratta «di due movimenti contrari ma fusi assieme: uno va dal soggetto verso il mondo, passando per il corpo, l'altro va dal mondo verso il soggetto attraverso questo stesso corpo»⁷¹. O ancora:

Il movimento di implicazione reciproca di presenza e assenza che avvolge il corpo del soggetto e il corpo del mondo è un movimento ontologico che rivela, al di sotto della contraddizione logica di immanenza e trascendenza, la condizione originaria della coscienza. [...] Ciò che la filosofia della percezione mira a comprendere è il vincolo profondo che lega il corpo del soggetto al corpo del mondo e non il primato di uno dei due termini sull'altro.⁷²

La dicotomia tra soggetto e oggetto, interno ed esterno è così risolta: non si tratta di due dimensioni che tentano un'occasionale comunicazione, bensì di un moto instancabile, che solo con la teoria della percezione può essere davvero compreso. La già citata riflessione parisiana riguardante la necessità di armonia tra microbiologia interiore e macrobiologia esteriore trova allora un particolare significato se accostata a certe osservazioni merleau-pontiane sul rapporto di mutazioni reciproche *in fieri* tra mondo e pensiero. Non credo quindi sia un caso se, in un passaggio dei *Movimenti remoti*, testo la cui stesura risale al 1948 (ma apparso postumo solo nel 2007), i sentimenti del protagonista si decompongono insieme al corpo: «i sentimenti / sono ancora movimenti remoti, scivolano anch'essi nel fondo del / cofano assieme a quella parte di carne che ci determinava in attimi remoti»⁷³. I sentimenti arrivano a coincidere con i movimenti, anzi, sono essi stessi movimento, marciscono insieme alla carne sul fondo del cofano dell'auto. E allora la percezione si è verificata nel modo più completo possibile: a far emergere il dato esperienziale interverrà adesso il linguaggio, il quale, per usare ancora le parole di Merleau-Ponty, fa «affiorare tutti i rapporti profondi del vissuto in cui esso si è formato, che è quello della vita e dell'azione, ma anche quello della letteratura e della poesia»⁷⁴. Questo linguaggio che interviene a far emergere l'esperienza deve essere capace di rispettare la complessità della vita: oltre a essere chiaro, semplice, aderente alle cose, deve anche riportare la pluristabilità della percezione e la fluidità dei sentimenti. In questo senso, la contraddizione consente di sottrarsi al dominio del logos al fine di mantenere sulla pagina una certa ambiguità⁷⁵ e indeterminazione, ovvero la

70 Ivi, p. 299.

71 A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 91.

72 A. Firenze, *Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty. Prospettiva storico-filosofica e problemi aperti*, cit., p. 25.

73 G. Parise, *I movimenti remoti*, a cura di E. Trevi, Fandango, Roma 2007, p. 93.

74 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 144.

75 A tale proposito, si veda lo studio di W. Empson, *Sette tipi di ambiguità* [Seven types of ambiguity, 1930], la cui intuizione fondamentale, come nota Melchiori nell'*Introduzione* all'edizione italiana [Einaudi, Torino 1965], è stata che «la poesia è ambigua, ed anzi l'ambiguità è quel che contraddistingue la poesia in quanto linguaggio pregnante, ricco cioè di potenzialità che la prosa esplicativa non possiede. I *Sette tipi* sono un tentativo di classificazione delle varie ambiguità possibili, che non sono necessariamente ambiguità di significato, ma possono essere anche sintattiche o verbali, possono essere contenute nei tropi della frase poetica o possono emergere quando si esamini il contesto psicologico, storico o sociologico della poesia» (p. 9). È forse seguendo tale linea che si potrebbero definire i *Sillabari* delle «poesie in prosa» (secondo le parole dell'autore stesso contenute nell'*Avvertenza*). Come infatti spiega ancora Melchiori, «le parole poetiche sono avvolte da un alone di suggestività non tanto per la vivezza

possibilità che un personaggio, un'azione o un sentimento possano essere validi in modo più o meno contraddittorio (pur venendo presentati in modo estrematamente puntuale). Nota a tale proposito Ginzburg, dopo aver tratteggiato i caratteri dei protagonisti dei *Sillabari*: «di simili molteplici mescolanze e contrasti sono fatti i personaggi [...]. Di simili mescolanze e contrasti è fatto il loro fascino, e li innalza al disopra dei singoli episodi che possono essere a volte marginali e tenui»⁷⁶. A livello retorico questa tendenza si attua nella figura della *correctio*, espressa da *anzi*, *insomma* o cioè, in realtà, ma: «...con molta invidia, ma era un'invidia particolare perché era più ammirazione che invidia» (*Felicità*); «un nano, non era precisamente un nano, ma...» (*Ozio*); «il sole era escluso, ma forse un po' di calore da qualche parte c'era» (*Pazienza, Primavera*). A fianco della *correctio*, a enfatizzare l'ambiguità, si pone l'osimoro, che così Mengaldo definisce a proposito della pagina parisiana: «insolubile e tragica compresenza di opposti che si distruggono a vicenda in tanta massima letteratura moderna, qui l'osimoro sfuma piuttosto, con una sorta di accettazione ironica e post-tragica, verso il non classificabile, l'individuabile, a e insieme non a»⁷⁷. Ecco alcuni tra i numerosissimi esempi: «che non l'amava più pure amandola moltissimo» e «spiegare... qualcosa che egli sapeva inspiegabile» (*Affetto*); «un cane di nome Bobi che aveva e non aveva un padrone» (*Anima*); «esprimendo approvazione, ma anche disapprovazione» (*Allegria*); «segnali che, senza alcuna spiegazione, contenevano già la spiegazione» (*Antipatia*); «un sospetto, insieme funebre e vitale» (*Bacio*); «egli si lasciò un po' ferire e un po' no» (*Dolcezza*); «l'uomo che osava e non osava» (*Famiglia*); «capì benissimo anche senza capirlo» (*Italia*); «Decise (ma la sua decisione, com'è naturale, non era poi così decisa...)» (*Povertà*); «a fiotti abbondanti e regolari come in chiaro ma anche oscuro accordo con il cuore» (*Roma*). Sulla pagina possono convivere le contraddizioni irrisolte, osimori, *correctio* e situazioni non pienamente legate da alcun rapporto di causa-effetto proprio perché è la sensazione (o, in altri termini, il primato percettivo di matrice husserliana) a regolare l'intero sistema, e non il contrario. Contro l'ideologia e le convenzioni letterarie dell'epoca, Parise propone una rieducazione ai sentimenti, i quali, captati nella loro continua mutevolezza, si avvicinano ad una sorta di fisiologia, e passano necessariamente, come si è visto, dai sensi⁷⁸. Credo si possa parlare, di là dell'analisi retorica, della semplice necessità di tradurre sulla pagina la realtà, spesso contraddittoria, delle cose. Se infatti un osimoro è per definizione l'accostamento di due termini di senso contrario (o perlomeno in antitesi), nei *Sillabari* sembra che l'autore vada oltre, negando proprio l'azione o l'aggettivo descritti.

rappresentativa dell'immagine, ma per le varie possibilità d'interpretazione che lasciano aperte. Non significano una cosa sola, ma molte cose insieme, e queste molte cose tengono per così dire in sospensione entro di sé» (p. 10). In questo senso, l'ambiguità si configura come uno dei tratti peculiari dei *Sillabari*, dove in effetti i numerosi significati di frasi o rapporti di senso rimangono spesso sospesi.

76 N. Ginzburg, *Postfazione a Sillabario n. 2*, cit., p. 282.

77 P. V. Mengaldo, *Dentro i Sillabari di Parise*, Id., *La tradizione del Novecento. Quarta serie*, cit., pp. 405-406.

78 Come afferma Prezzo a proposito dei sensi e della percezione come canale privilegiato di rapporto con il mondo, nel pensiero di Merleau-Ponty «i sensi non sono dei sensori terminali, più o meno veritieri, destinati a captare un mondo esterno quanto modi, per il soggetto, di essere sensibile al mondo. Né sono strumenti di una coscienza sovrana, di un soggetto costituente e autonomo di fronte a un oggetto, ma luoghi della carne in cui la carne del mondo diviene visibile. Lungi dall'essere quel fenomeno illusorio che vi si è voluto vedere e che renderebbe il mondo lontano e avvolto in veli ingannevoli o, all'inverso, l'immediata verità di una presa a senso unico, la percezione è una presa di contatto che si dà in un doppio vincolo, in una copresenza simultanea, che non si risolve in un'intuizione psicologica o trascendentale. È proprio questa implicazione carnale col mondo che autorizza la fede percettiva» (R. Prezzo, *Il primato di un paradosso*, Introduzione a M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo e F. Negri, Medusa, Milano 2004, pp. 8-9).

Si potrebbe addirittura affermare che la retorica qui non interviene (l'ossimoro in sé, infatti, non mette necessariamente in discussione il principio di non contraddizione: serve piuttosto a caratterizzare, solitamente per motivi di stile, l'oggetto in questione), bensì la pagina coglie un senso di indeterminatezza e inquietudine (di carattere spesso malinconico) della realtà. Si tratta di una contraddizione interna, costitutiva, di fronte alla quale il linguaggio tenta di mettersi al passo, rendendo fluida e mobile ogni possibile determinazione. Gialloreto parla giustamente di un «intento di aggirare l'univocità e l'irrevocabilità dell'atto interpretativo della realtà». E continua: «i dettagli marginali, i segni divergenti, gli incisi, le inserzioni parentetiche, i messaggi contraddittori contribuiscono al pulsare della parola, libera di assecondare al pieno, o il vuoto, della propria carica di comunicazione ed espressione»⁷⁹. Si tratta, in un certo senso, di eludere la fissità dell'interpretazione del mondo attraverso tutta una serie di dispositivi che, dicendo e non dicendo, descrivendo e cancellando, presentando e nascondendo, avrebbero la funzione di liberare la parola. Si veda, tra i numerosi casi, l'*incipit* di *Anima*:

una domenica di giugno un cane di nome Bobi che aveva e non aveva un padrone cominciò una corsa errabonda ma piena di pause per le strade di una città italiana: erano le prime ore del pomeriggio, le persone in giro erano poche, forse dormivano, o erano al cinema o in gita sui colli. Le campane di una chiesa romanica suonavano allegre, ma meno allegre del mattino, e il suono si infilava nei lunghi portici pieni di ombra di una antica via deserta che il cane percorreva a saltelli. Aveva aspettato fino a quell'ora in un cortile, dentro un casotto fatto con scatoloni di pasta Barilla, il ritorno di quello che lui pensava fosse il suo padrone (l'uomo che gli aveva fatto il casotto, senza però compromettersi più di così nei suoi confronti) ma questi, che non arrivava quasi mai, non arrivò neppure quel giorno e Bobi, a malincuore però, si sentì moralmente libero di andare in giro.⁸⁰

Sebbene si diano indicazioni temporali piuttosto precise (una domenica di giugno), e il protagonista (Bobi) sia immediatamente rivelato, si afferma subito che il cane «aveva e non aveva un padrone». La corsa è «errabonda ma piena di pause», e non è chiaro il motivo della pressoché assenza di persone in giro («forse dormivano, o erano al cinema o in gita sui colli»). Inoltre, le campane suonano «allegre, ma meno allegre del mattino», e infine Bobi, dopo aver aspettato invano quello che lui considera il proprio padrone, «a malincuore però, si sentì moralmente libero di andare in giro». È chiaro che l'uso abbastanza insistito di tali nessi (gli avversativi *non*, *ma, però* e il disgiuntivo *o*) genera una situazione di indeterminazione per la quale difficilmente potrebbe parlarsi di una fiducia nel potere del logos, o in un disegno ultimo. Proseguendo nella lettura di *Anima*, tale contesto continua a verificarsi:

un uomo di carattere instabile ma dotato di improvvise simpatie e antipatie, lo aveva trovato (un giorno) simpaticissimo, gli aveva costruito un casotto di cartone, qualche volta lo portava a spasso (però senza l'impegno del guinzaglio che Bobi avrebbe desiderato) e, molto vagamente, lo proteggeva. Tuttavia Bobi, per le ragioni che si sono dette ma forse, molto più semplicemente, per carattere, non era un cane felice; era però fortissimo, molto intelligente (insomma capiva la

79 A. Gialloreto, *La parola trasparente. Il «sillabario» narrativo di Goffredo Parise*, cit., p. 194.

80 *Op. II*, p. 217.

vita) e per queste due cose messe insieme «fondamentalmente» buono. Non era snob come tutti i cani di razza ma neppure lagrimoso o rabbioso o troppo ansiosamente felice come tutti i cani bastardi; era un “indipendente”.⁸¹

Agli elementi già individuati a proposito dell'*incipit*, si aggiunge ora l’uso particolare delle parentetiche, che svolgono diversi ruoli: qui, nell’ordine, specificano, rettificano, sembrano trarre sommarie conclusioni. Arricchiscono il testo di una serie di sfaccettature, creando così una sorta di “complicazione” del brano stesso, delle possibilità di lettura della pagina e dunque della visione della realtà, donando a volte il punto di vista di un ipotetico autore onnisciente, a volte il desiderio del protagonista, a volte constatazioni di tipo oggettivo. Tale uso delle parentetiche, tipico dei *Sillabari*, è ben mostrato, nello stesso brano, a proposito dell’incontro di Bobi con altri cani randagi:

da cani errabondi quali erano fino a quel momento, e completamente sconosciuti uno all’altro, chissà per quale caso nei destini di tutti gli esseri viventi i cinque non furono più una meschina cosa canina (tre su cinque erano bruttissimi, uno con tre zampe, gli altri sbrindellati da zuffe e da morsi che si perdevano nei meandri dei pedigrees) bensì una unione sociale (piccolissima), una forza storica (minuscola, si capisce) quasi un abbozzo di organizzazione politica (l’élite non è sempre stata di pochi?) forse con un programma.⁸²

Le parentetiche, che qui spiegano, precisano, riflettono su quanto è affermato, aggiungendo o togliendo sempre qualcosa, rendono vacillante il terreno stesso su cui la scrittura si costruisce: il lettore prova così quella sensazione di instabilità e precarietà che Parise doveva aver previsto come cifra dei *Sillabari*.

Ancora una volta, si tratta del tentativo di dar senso a un’esperienza (il corpo, non si dimentichi, è «l’unico mezzo che ho io di andare al cuore delle cose, facendomi mondo e facendole carne»⁸³), tramite il linguaggio, partendo dalla percezione. Il passaggio dal soggettivo all’Essere può finalmente compiersi: percependo gli elementi, i «raggi del mondo», si passa su e attraverso di essi per entrare nel mondo, con il proprio corpo e con la propria carne.

81 Ivi, p. 218.

82 Ivi, p. 219-220.

83 Ivi, p. 152. Si veda, a questo proposito, ancora un’osservazione di Scotti: «da mia carne diviene l’indice ontologico di un orizzonte originario che la eccede, di cui essa è nient’altro che una modalità privilegiata» (A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 88).

The Wheel

SARA FORTUNA¹

Summary: 0. Introduction; 1. Methodology; 2. The Wheel; 3. Set design; 4. Videos as semiotic labelling

Abstract: The Wheel is a script, which embodies a philosophical reflection about the symbolic potentialities of a multisemiotic performance. Plurisemiotism is approached in the form of a tension between bodily movements and a semiotic classification which labels the different kinds of movement performed by the dancers. I argue that this tension produces a pluristable effect in which the selfreflective dimension brings both fields at a threshold and allows to question aesthetic and epistemological borders in performative arts and philosophy. The script contents exploit some aspects of the “free dance” tradition - a ‘feminist’ tradition in which mainly female dancers and choreographers moved in two opposite directions: towards the origin - re-discovering bodily practices and forms of life later removed from cultural memory, and back to the present and future - performing the crisis of western societies, their values and behaviour patterns and thereby imagining and prefiguring new possibilities.

Keywords: *Affordances, Peirce’s semiotics, Tanztheater, The Wheel, performative arts*

0. Introduction

The Wheel is a text I wrote in 2000. It has the form of a script for a videoperformance and is conceived of from the point of view of a philosopher of language who was suddenly and unexpectedly forced to go beyond the fields of her previous research. What I tried to do writing it was not completely clear for me. Did I just want to use differently some central concepts, questions and paradigms of my research fields (physiognomics and pathognomics, aspect change, origins of language, feminist philosophies and reflections on gender)? Did I aim at transforming them, giving them a sort of performative translation?

1 Professore associato in “Filosofia del linguaggio” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma). I wrote *The Wheel* in Italian at the beginning of 2000, then quickly translated it in English and in German with the help of Chris Artus (English) and Katrin Heinau (German) (whom I would like to thank for their generous support). Also in that regard the text is a plurilingual object. Although the several positive feedbacks the script received, it was not possible to perform *The Wheel* till 2016, when choreographer and filmmaker Daniela Lucato decided to use the text to start a choreographic project. The first part of the project, *The Wheel*, was performed at the English Theater Berlin the 2nd April 2017 (s. www.danielalucato.de; <https://www.facebook.com/thewheelshortfilm> and www.ilmitte.com/blog/2017/05/28/la-creativita-di-kreuzberg-the-wheel/). The other two parts “The rebellious body” and “Sex in translation” are in elaboration.

When I wrote *The Wheel* I did not know very well the quite recent history of “Freier Tanz” whose birth could be situated at the end of the Nineteenth Century. And yet, after my first encounters with the late expressions of this tradition, I had no doubts about the philosophical relevance of this aesthetic experience in which female artists have had since the beginning a dominant role. In the same years (1999-2000) I started to work on Wittgenstein’s philosophy of seeing-as and aspect change², a complex reflection on pluristability which challenges classical philosophy and its obsession about contradiction. Wittgenstein gives us deep insights about the crisis of our contemporary form of life offering therapies, which root a deprived verbal language back into embodied forms of symbolization. If Wittgenstein’s thought could be considered a form of antiphilosophy³, then free dance and the tradition of *Tanztheater* is surely its best artistic pendant. An important aspect in this form of performance is a shift from *Pathosformel* to *Toposformel*⁴. If Warburg’s concept of *Pathosformel* refers here to the free dance pioneers’ discover of ancient bodily practices and significant forms of life later removed from our relevant cultural memory⁵, the dimension of *Toposformel* seems rather to apply to the crisis of western societies and their increasing loss of meaning: *via* obsessive repetitions and deformations, movements become diagrams, topologies, abstract patterns. *The Wheel* aims at exploring both these choreographic directions situating the performers into ordinary frames - domestic life, factory work, leisure etc. - while the semiotic labelling attempts to grasp the performance multiaspectual dynamics.

The Wheel uses verbal language as a provisory solution, just adopted to evocate visions which other media will be able to express properly. In this respect, I was forced to reflect about the tight relationship between linguistic turn and iconic or pictorial turn⁶: then, when philosophy discovers language as its privileged object, at the beginning of 20th century, it also directs against verbal language its most destructive critique joining the Avantgarde in looking for other symbolic forms, first of all the “*Körperbilder*”. The new primacy of dance among the arts corresponds to a specific aesthetic gesture in which the borders between art and philosophical reflection blur and their semantics enters a pluristable dimension.

1. Methodology

A preliminary element of reflection is the fact that **The Wheel** is a written text mediating a project that excludes itself as linguistic, verbal dimension. The performance develops solely through the physical interaction between objects and bodies; in fact language doesn’t play any part, the only exception being sign language - this, however, has a special place because it is considered from the perspective of non-signers, and thus has a special symbolic status. In the

2 S. *A un secondo sguardo*, manifesto libri, Roma 2002, and „Gesichter, Wahrnehmung, Symbolisierung: Die Geschlechterdifferenz zwischen dritter und zweiter Person“, S. Fortuna and K. Heinau (eds) *Feministische Philosophie in Italien, Die Philosophin*, 29 (2004), p.26-38.

3 S. Fortuna, *Wittgensteins Philosophie des Kippbildes. Aspektwechsel, Ethik, Sprache*, Turia+Kant, Wien 2012.

4 G. Brandstetter, *Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde*, Fischer, Frankfurter a.M. 1995, p.43-48 and 317-218.

5 S. G. Brandstetter’s analysis in “Der Tanz der Mänade”, *Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde*, Fischer, Frankfurter a.M. 1995, p. 182-202, and Katrin Heinau’s work about matriarchal mythology: *Webe*, forthcoming.

6 S. M. Bartolini, *The “Pictorial Turn” as Crisis and the Necessity of a Critique of Visual Culture*, “Philosophy Study”, March 2015, Vol. 5, No. 3, pp. 121-130 and H. Bredekamp, *Bildakt*, Wagenbach, Berlin 2015.

videos, semiotics will instead have – at a first analytical level - a classifying function: the forms of semiotic relationship between the video images and the simultaneous scenic actions, to which they refer, will be described using primarily the semiotic classification of Peirce. The performance embodies the semiotic labelling, which describes the forms of interaction instituted by the different media and thereby introduces a further aesthetic layer to explore. Semiotic classification makes here accessible to the aesthetic comprehension an essential metamorphosis staged in the play: the shift from the *Pathosformel* to the *Toposformel* – using the terminology of Gabriele Brandstetter previously introduced – i.e. the transformation of bodily expression into abstract forms of movement whose meaning is detached from the pathognomic dimension. That will happen at several performative levels (dance, music, video, stage design) and particularly in the *affordances*⁷ sequences in which such a symbolic shift is produced - in contents and connections which are rarely used and at times considered taboo - by repetitions which deconstruct fixed meanings, open up to ambiguity and allow the symbolic shift.

A central question for this experiment concerns selfreflectivity: to what extent the expressive specificness of the different *media*, analysed and categorised by way of the instruments offered by semiotics and by the philosophy of language can be effectively incorporated into the artistic message and appropriated by the audience.

2. The Wheel

Characters: Sister 1 (S1), Sister 2 (S2), Mother, Fat Woman, Father/Acting teacher, group of four dancing women, group of five dancing men.

1. Scene. Sleep

In the inner lower part and in the upper outer part of the wheel there are two women, the two sisters (S1, S2).

One sister (S1) is stretched out along the upper outer part of the wheel with her belly down. The other (S2) is crouched down on one side (in the foetal position) in the lower inner part of the wheel. The arms and the legs of S1, dangling in the empty space, put light pressure on the wheel, which sways about half a meter back and forth. S2 crouches and doubles up as much as possible, while S1 stretches out, extends her arms and her legs, and lets them swing in the air.

(Note on the sound effects: the chain squeaks at every movement, the music, which is barely audible, electronically reproduces the sound of pulsating arteries, alternating with the sound of ultrasonic waves, the overall effect must be that of a muffled sound coming from the inside.)

⁷ I refer here to J. Gibson's theory in which *affordances* are "invitations" that things strike by way of perception, making certain types of physical behaviour inevitable. To use an example of Gibson taken from Koffka, it is as if the entire world of objects speaks a natural language: "Each thing says what it is...a fruit says 'eat me'; water says 'drink me'; thunder says 'fear me'; and woman says 'love me'.", J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979, p. 138.

2. Scene. Awakening

An alarm clock is suspended in the air by a thin metal pole and hangs near S2 (who is below). All of a sudden, the alarm clock goes off, it hovers slowly and gracefully like a ballerina (it also has feminine colours and features and a rounded shape with hips and breasts). The movement is that of a pendulum and the sound is that of a machine gun, with the sound background of a war scene (bombs, gunshots, screams, etc.). The sisters attempt to reach the alarm with blind frenetic gestures of the hand (three or four times). Finally S2 is able to stop it.

S1 and S2 continue to sleep. The ‘sound of sleep’ (see note in the previous scene) becomes louder, and the rhythm quicker. One must hear the growing noise of the sisters protesting against being woken up.

From two doors at the two extreme opposites of the space in which the scene develops, two women enter (one tall and thin, and the other fat, short with a squinting purple eye, obviously fake, that swirls with spiralling movements). When they enter, the sound of sleep overtakes them. In the pockets of her apron fastened over her belly the fat woman carries sparkling metal instruments she uses to pull out S2, as if she were an obstetrician.

The tall woman (Mother), turning her back on the wheel, climbs up the stairs directly on the left side of the wheel. She arrives at S1 and leans up against her, back to back. They stick together from head to toe, also thanks to a material joining them (a velcro-like fabric). The Mother grasps the arms of S1 and slips her own arms into them. The velcro sticks and comes off again four times because S1 does not want to get out of bed (she holds onto the poles of the two side staircases with her hands and her feet).

After several attempts, the Mother succeeds in pulling S1 up and goes down the little staircase carrying the clinging woman. They arrive on the ground and walk straight, then bent at 90 degrees, and finally on all fours.

Finally, the three body movements become convulsed, extremely fast and go on several times. S1 continues to have her eyes shut. The Mother wants S1 to open her eyes and even without seeing her she knows that she is not opening them. She places S1 under the short faucet of the shower and sprays a stream of water directly onto her face. The scene ends with S1’s eyes wide open, completely white.

3. Scene. Fish eyes, reversed rain and the affordances – 1)

The fat woman pulls down the “kitchen” case from the wheel (see *Set design 1*). She takes out the fish and begins to clean them with the same overseized instruments she just used to wake up S2. S2, seated nearby, watches. The woman makes piles of bones, organs, scales, and fish eyes. Then, solemnly, she gives S2 the white eyeballs of the fish to eat. S2 puts them in her mouth and chews them painstakingly, as if she were chewing gum. In her mouth, the balls begin to grow. When she spits them out, they become huge balls of gum that bounce on the ground with ever larger upward bounces (effect: rain-like movement with adequate sound accompaniment, see note at the beginning).

The fat woman puts back the kitchen case with the rest of the fish.

She and S2 begin the game of *affordances* (see *Set design 2*). At the end of the game, the sister climbs on top of the stairs of the wheel and looks at the study/library case (see). There, behind

a pile of faded yellow papers, a glowing coloured light illuminates the pages from below (a cone of light shines in the opposite direction of the spotlights that follow the actors). At the same time, down below, in the cone of light there is a strange pressure that begins to beat from behind the pages, over and over again, until S2 runs off terrified.

(Note on the music: in the scene of the fish, there is as soundtrack children's songs - with a repetitive serenity and an opaque, ambiguous background).

4. Scene. The sexy woman.

The Mother prepares to go out and S1 watches from below, seated on her side in the lower part of the wheel. The Mother walks wiggling on her high heels, her face is completely obscured by a hat with a thick veil. She heads towards the main street of the city, walking back and forth looking at herself in the shop windows. Other women (4), dressed similarly, walk just like the Mother, wiggling on their high heels and looking at themselves in the shop windows on the street.

(The music plays some classical homage to feminine grace - like in the 1950's songs of Trenet, Spadaro, Brél etc. The dullness of the melody is emphasised by tedious repetition of the same musical phrases that become slower and slower).

S1 has followed the women with her gaze without moving. Then she climbs on the pile of clothes, burying herself inside it. She attempts to jump onto the mountain of shoes, but she falls into the stream and is transported by the current. She swims and disappears for a moment from the stage (S1 has to mime these actions in an exaggerated way: while swimming she wears goggles and a diving mouthpiece). When she reappears, she is dressed as a sexy woman with a blond wig, a red feather boa, a little purple dress and gold extremely high-heeled shoes.

(The group of women continues to wiggle until the sister appears as the sexy woman. A video of drag queens accompanies the last part of the scene. As the women leave the stage the Father/Acting teacher appears).

At this point a song perfectly suited to the role of the sexy woman begins. S1 must sing and dance as if it were a rehearsal for a cabaret show. The Father/Acting teacher observes her while sitting on an extremely high stool (like the perch of a parrot). S1 intermittently stops, hesitates, starts again. She is clumsy in her movements and continues to look at the ground. The Teacher shakes his head with disapproval, and lets out a sarcastic laugh several times that sounds more and more like a crow cawing. Other teachers gather round his stool, they crouch on the floor and lift their aquiline noses to the sky. The effect should be that of a storm of cawing birds mixed with protesting human voices, which overwhelms the music (the shadows of birds are also projected on the screen).

S1, reacting to the protests, stops, stands still with her head hung in shame. S2 comes in and gives her a CD, S1 places it in her belly (with a trick much like the sword trick at the circus) and starts again. Now she sings and dances in a skilful way, sensual and smooth, seeming like another person. This time it is a great performance and success: the acting teachers approach her and dance in the style of the Madonna's video "Like a Virgin". S2 sitting close by with her legs wide apart observes the scene.

Meanwhile the male dancers get closer to S1 and dance around her, S2 with the tip of her tongue in a corner of her mouth plays with a remote control that controls the program she has given to her sister. She pushes the buttons clearly with bad intent and makes the entire program

go crazy. S1 begins to make rigid disjointed movements and to slap the teachers that are still dancing. The teachers after being slapped a few times, retreat to a safe distance away from S1 and begin to dance a very passionate tango amongst themselves.

The movements of S1 become even more disjointed and uncontrolled: the swinging of her arm turns on herself and she slaps herself several times. In the end her legs tangle with each other at every step. Tripping over her own feet she falls to the ground, where she remains, unmoving. S2 pulls her away by her feet.

When the tango is over the teachers line up and begin to play the *affordances*.

5. Flying gorilla and Musical Chairs

While the teachers are finishing the *affordances* S2 gets onto the wheel using one of the small side staircases and looks at the library/study case. A cone of light projected from the base appears again through the pile of faded yellow papers and something behind pushes them (as in Scene 3). This time however, the sister, driven by curiosity, forces it open and lifts out the damp papers. Like a rocket, a flying dwarf gorilla comes out with luminous yellow wings. A spotlight, this time from above, lights up the gorilla as if a soloist has entered the scene. The gorilla, as to celebrating its being liberated changes its luminous colours several times (pink, orange, and blue), while it flutters around S2.

The gorilla does several numbers that highlight its conflicting nature: it swells up and shows its muscles and then immediately turns with its arms held gracefully above its head; it beats its chest several times with a cruel air and at the same time flutters its wings like a butterfly.

S2 follows and pursues the gorilla several times, like a lively little girl, until he lies down on the pile of shoes, touches himself between his legs (hinting at masturbation), maternally caresses himself and in the end falls asleep.

(Note: the musical accompaniment motif after the entrance of the gorilla should portray these conflicting tensions).

Having finished with the game of *affordances*, the teachers arrange the chairs in a circle, the sisters join them and they all begin a slightly modified version of Musical Chairs: for each round of the game there is a person eliminated, but also a special winner, i.e. the person whose chair lights up and makes a noise like a pinball machine. The vertical surface of the pinball machine is projected onto the back of the chair when the occupant stands up from the chair and raises his arms, swinging them around in joy. The winner lifts the chair up onto his shoulders, raising it high, taking it away and exiting the game. Gradually, the group becomes smaller and the music must reflect the drama of a game that is a game of winning or losing all.

S1 and S2 remain with only one chair. The music begins and then immediately stops, and both S1 and S2 are able to sit down. After a strenuous battle, S2 pushes S1 off the chair and she falls to the ground with her legs still holding onto the chair (it is as if S1 wants to conquer a fortified castle and S2 is defending it from above. The music should allude to this type of battle).

There is no real victory for S2 either, as her chair does not light up or make a noise. After becoming more and more impatient, she pushes her chair back, kicks it and leaves. S1 is still on the ground and remains alone.

6. Serial affordances and Siamese Twins.

The Father/Teacher arrives and picks S1 up from the ground. The two play a new set of *affordances*.

It is however, a game slightly different from the original version of the *affordances* because the two play the *affordances* together:

In the first *affordance* (1a) the Father sucks the muzzle of the bear while the sister strokes its head. In 2a S1, sitting on the shoulders of the Father, leaves the print of her hands on the little nails, while the Father leaves his footprints in the wet sand. In 3a they beat on the keys of the computer together, as if they were playing a duet on the piano. On 4a (rubber band and honey) it is the same because it is already an *affordance* for two. In 5a it is the sister that gives up her booger to the Father and he feeds the carnivorous plant with it. In 6 they are both in the shower, but S1 follows the first sensory impulse (touch/sight: in 1 she tries to eat the snow, in 2 she blinks her eyes sleepily in front of the pastel lights, in 3 she cleans away the sweat). The Father continues to follow the second sensory impulse, sound (as in the two previous *affordances*). In 7a they put together their two heads between the massaging hands that massage them as if they were only one head. Before sending them away, the hands smash the heads together.

The Father puts S1 to bed (with stereotypical movements that communicate the ritualistic nature of this event). They lie down back to back in the lower part of the wheel, as in Scene 2: velcro is used to join the two backs to each other.

The Mother arrives dancing a sinuous dance like Salome, in front of the Father, with obvious seductive intent. The Father looks hypnotised like a snake, stretches out his chin and follows the Mother, continuing while walking to stretch his neck and to stick out his chin in a very unnatural way, and dragging along S1.

A game begins between Father and Mother. The Father spanks the Mother, the Mother straddles the Father's stomach, the Father drags over the Mother with his head at her feet. Standing again they rub each other's noses, their bellies in a type of belly-dance, and while sitting they rub their knees. All of these movements are made between two large mirrors, so that S1, still stuck to the back of the Father, is able to follow them. But S1 is not watching the Father and Mother. Instead she makes faces in the mirror, fixes her hair, cuts her toenails (see PO) and at the end she falls asleep with her head dangling and her mouth open while the Father and Mother aggressively stroke each other's knees. S2 frees S1 from the back of the Father.

7. Potlatch and return

(According to the findings of various anthropologists, Potlatch (gift) is a ritual celebrated in several tribes, in which all community members give each other more and more valuable gifts, until they have deprived themselves of all that they have. In the end, they put all of the gifts that were given and received in a large pile and burn them).

To play the game of Potlatch, S1 and S2 climb on the two stairs attached to the right and left sides of the wheel and pull down all of the cases and some of the *affordances* (the mobile ones: 1, 3, 5). Each case and *affordance* belongs to one of the two sisters. They mark each piece as their property with two different spray colours. A couple of times the sisters fight over a piece, which they both mark with their own spray. Then S1 begins to give 'gifts' of her pieces to S2 and S2

does the same. They form two piles of objects near their respective recipients.

S1 and S2 put together the two piles, pushing them with their hands. They jump on top and trample on them. The luminous gorilla appears inside a test tube of transparent pink liquid (like the genie in the lamp), gets out of the tube and buzzes around the sisters' faces with ever-quickenings movements, intensifying sound, and colours that appear more and more luminous.

The luminous colouring of the gorilla spreads over the pile and creates an enormous bonfire of increasing dimensions. The sisters continue to jump until they lay exhausted in the luminous flames.

In the last scene they are once again in the wheel. Everything is as it was in Scene 1: S1 sleeps in the upper part of the wheel, S2 in the lower part, the wheel squeaks, and there is the intense sound of sleep.

3. Set Design:

1.) Description of the wheel:

a) Dimensions: about 2 ½, 3 meters in diameter. A cylindrical structure of wood with a metal tube wrapped around which is used for telephone cables – very similar to a huge spool of thread and still seen at times in the streets – can be used.

b) Materials: two rectangular sheets of a transparent plastic material to “close” the top and the bottom of the cylinder, and wooden stairs.

The inner lower part and the upper outer part have small parapets along the edges so that the wheel can be used as bunk beds. The two sections where the sisters sleep are covered by a quilted mat, and by a pillow nailed to the wood. The colours and designs of the mat and the pillow are faded and childlike, with old-fashioned fantasies of animals and flowers.

The wheel, which occupies the right part of the scene, is connected to the ceiling with the extremities of a metal tube that squeaks. The larger inner half of the wheel is occupied by seven sections of wood and glass fastened by joints to the centre of the wheel. (The sections are not fixed and can be removed from the wheel – see Scene 7). Each section symbolises a part of a house and it contains:

1. Various types of fish, pieces of bottles, some plates and kitchen utensils (Kitchen).
2. Sink, tubes and other plumber's materials, a mini toy toilet (Bathroom).
3. Night cap, earplugs, lampshade, a small ripped up mattress with springs popping out (Bedroom).
4. Books, notebooks, pencils and other loose writing utensils, a pile of faded yellow papers sticky from humidity (Study-Library).
5. Broken toys, heads of dolls, pieces of stuffed animals, playing cards, pieces of board games (Play Room).
6. Pieces of a chandelier, miniature chairs, drawer handles, family pictures, fake flowers, ornaments (Living Room).
7. Nails, screwdrivers, hammer, part of a watering can, small bottles of oil, saw (Lumber Room-Cellar).

2.) *Affordances*

In the middle of the wheel, along the entire diameter a protruding metal structure is attached on which are suspended some objects inviting specific bodily activities. These are irresistibly uttered (*Aufforderungen, affordances*) by the performers, who follow a sort of assembly line. The cycle is repeated three times and is composed by the following *affordances*:

1. The protruding muzzle of a bear is to be grasped by the mouth and sucked as if there were a pacifier. The bear muzzle will sound like a metal horn.
2. In a rectangular structure made of 2 transparent rigid surfaces from which a few hundred small movable nails protrude. Two handprints are made on it and two footprints on two rectangular drawers full of moist sand on the ground.
3. An old laptop computer is turned on. When typed the keys jump like springs (when the keys have all jumped out one must close the computer, which will then reopen by itself).
4. An open jar of honey and a rubber band suspended horizontally. The snapped rubber band ends with a boomerang movement in the bust of the next actor that responds by smearing honey on the face of the other.
5. A carnivorous plant with its red mouth open wide is nourished by a fresh booger ripped from the nose. The plant after receiving the booger instantly closes its mouth, creating a sound much like that of metal dentures.
6. Shower (the spout from which water comes out is much bigger than normal – at the bottom there is another smaller faucet). As soon as one is under the shower the spout emits: 1) thin and slow snow flakes and at the same time a rushing water sound similar to that of Niagara Falls; 2) delicate jets of pastel coloured light and at the same time the hammering of techno music; 3) heat like that of a hairdryer and at the same time a mix of Christmas songs. The person under the stream takes on a behaviour according to the second sensory impulse - hearing: in 1 he sticks out his head with a fearless attitude as if to confront a flood of strong water; in 2 he waves with monotonous movements; in 3 he stretches out his neck and mouth and moves them solemnly and in time.
7. Two hands massaging a head (of a real person that inserts them in two holes from behind the wheel); the head rests in the two hands which rotate it to the right and to the left and up and down with forceful movements. They finish the session by pushing away the head and signalling with the index finger to go away. When not busy in this *affordance* the massaging hands speak in a sign language (continuing to speak this language until the cycle of the *affordances* is complete – text to be spoken in sign language: during the *affordances* an advertising message for head massages).

Musical accompaniment during the development of the *affordances*: the kind is that of band music which must produce the effect of an assembly line. One could take inspiration from the soundtrack of the film *The Illusionist* composed by Willem Breuker and *Lavorare stanca* by Daniele Sepe. Every single *affordance* should have its own distinct track, its own sound scheme (in the cases of the *affordances* 1 and 6, which already by themselves emit a sound, another is added). In each of the three executions of the *affordances* the music must remain the same. At the end, the spectators should be able to anticipate the sound scheme of the single *affordances*.

3.) *Landscape outside the wheel*

To the left of the wheel an urban landscape is reconstructed (materials: cardboard, plywood and transparent plastic): a city street with store windows and behind, in the background, a drawing of buildings or a collage done by children. In the middle of the collage there is a screen on which are projected the short films that accompany, according to various associating criteria, the scenes. To the right of the wheel there is a country landscape: a wavy hill made of a pile of clothes, a stream made of transparent plastic (a sort of water mattress in an extended form) that separates the hill of clothing and a rough hill made of shoes.

Notes describing some effects

1. The chewed-up fish eyes in Scene 3 transform themselves into big balls of gum that, when violently spit from the mouth, violently bounce off the ground – giving the impression of rain in reverse (bottom-up instead of top-down): as the bounce increases and the height intensifies, the sound accompaniment should provoke the effect of rain.
2. The flying luminous gorilla has the dimensions of a fist, with sparse long hair, hippie-style, and wings. It flies like an insect, buzzing, and changing its vivid colours. It appears for the first time in Scene 4 where it flies out of a pile of sticky paper. Then it materialises in a test tube filled with red liquid in Scene 7.

Notes about the different media present in the project:

The main object of the stage design is the wheel. This work, a mixture of sculpture, architecture and *performance*, draws on aspects of the work of Joseph Beuys, in particular his construction of the “Cases”, *Vitrinen*. In his *Vitrinen* Beuys places everyday objects, recreating by way of their specific arrangement the atmosphere of their original contexts, such as houses, basements, stores, offices, etc. The vitrines of the wheel aim at reproducing the complex organisation of human activities, especially in relationship to the home. The wheel is at the same time a huge double bed and a house. Its cases represent the different living areas of a home. The wheel was also an instrument of medieval torture. The reference is present in a few elements of its structure (the metal tube with which the wheel is connected to the ceiling, the noises produced by this tube), and in the interaction of the two sisters with the wheel in the initial and final scenes (*Sleep*): the stretching and contracting of the body, as in a bed of Procrustes (a mythological torture). The semiotic classification by Peirce in indexes, icons (images, diagrams, metaphors) and symbols can be useful to investigate the semiotic organisation of the wheel and the other elements of the stage.

The second *medium* consists of the actors' physical movement. Here the type of research that I have in mind refers in particular to the work of choreographers as Pina Bausch and Sasha Walz. The notion of *affordances* could be used to describe aspects of their performances. And I have applied this explicitly in the set of *The Wheel*, presenting a series of *affordances* (imitating an industrial assembly line) that offer a series of possibilities of physical interaction. Here are only a couple of the examples of the components in play: various senses (sight, hearing, touching), different media (sign language, music), the possibility of contrasting invitations, with positive or negative values, (for example to jump, to suck, to massage oneself and to caress vs. picking one's nose and eating the bogies, etc.).

The third *medium* consists of short films projected on a large screen, which accompany the dance performance at each step. The aim is exploring the different possibilities that the short film has to link itself to the action units, to bring out associations and to see in which measure they can be brought back to determine association principles. Another possibility is having the direct “competition” of the theatrical *medium* and the film *medium* projecting on the screen elements of the simultaneously acted scenes by way of frames and other technical methods that highlight the differences between the two *media*. The short films also have the function of bringing to light the hidden associations present in the same action. In the first scene “Sleep”, for example, the hidden association is that of birth. Therefore, in the short film we find images of a foetus in movement outlined by ultrasonic imaging. This highlights the fact that the experience of sleep is related to prenatal sensations and how, therefore, in the act of waking up, one reproduces the distress of being born. The associations are classified in Peirce’s typology: index, icons (image, diagram, metaphor) and symbol. This application ranges from the explanation and quotation to the juxtaposition of body language with more abstract expressions, diagrams, languages, etc.; to the selection of a single aspect that becomes reintroduced in numerous ways.

The fourth *medium* is music. In this case it would be interesting to undertake a systematic work contrasting the expressive possibilities offered in the musical medium with those in the visual medium. Moreover, there would be privileged works of experimental music that would use the voice and sounds of “normal” objects more than traditional musical instruments.

4. Semiotic labelling

1. Sleep

Short film 0: “Sleep” the word appears first in Italian, Sonno (like the title of a silent film with unclear images) and then at the same time in fifty different languages – each one in its own square, like on a computer desktop). Classification of the short film: symbol. (Note: the semiotic classification of the image used, in this case ‘symbol’, must always have the same format and the same positioning in the image, at the beginning and in the large non serial images, the title flashes).

Short film 1: A shot of the stage: S1 and S2 sleeping – (title that flashes: image).

Short film 2: small squares of the same image as in Sf1 (title that flashes: image).

Short film 3: enlargement of the legs abandoned by the stretched out sisters up top (title that flashes: synecdoche).

Short film 4: enlargement of the belly curled up by the sister down below (synecdoche).

Short film 5: shot of an embryo a couple of weeks old that swims in the uterus (metaphor).

Short film 6: shot of an eight-month-old embryo tightly packed in the uterus (metaphor).

Short film 7: a coloured blotch (red) that gradually spreads (diagram, metaphor).

Short film 8: a coloured blotch (blue) that slowly shrinks (diagram, metaphor).

2. Awakening

This scene will be made up of only diagrams-signs that reproduce in geometric, abstract form the movements of the dancing women. In the end two diagrams will be dedicated to the music of this part: the first will be a score, and the second an analysis of volume, intensity etc., of the sounds.

3. Fish eyes and reversed rain

Short film 0 Title

Short film 1: a verbal description of the kitchen case (symbol), enlarged shot of the other cases, which are then shrunk into separate but equal squares on the screen.

Fish eyes/balls that bounce on the ground and create the effect of “reversed rain” (title: image?, metaphor?).

The *affordances* do not have accompanying short films. The title *affordances* runs in a continual horizontal line across the screen. Only when we arrive to the hands using sign language / massaging hands will there appear a short film with a group of actors using a sign language that act out a scene (title: symbol, image).

4. The sexy woman

Short film 0. Title. There are picture cards of fifty sexy women – taken from illustrations, advertisements, cartoons, etc. (title: image??).

Short film 1: Images of different towns (as an extra set design for the walk of the sexy women) where a red arrow indicates where at that moment the women can be found (title: index?? Image?? Diagram??). Drag queens images (title: metaphor)

Short film 2: enlarged shadows of birds – appearing when the teachers with their birdlike noses caw in mockery (title: metaphor, image, diagram). (Appears for an instant – only as long as it takes to be understood – a picture of the Marquis de Sade that anticipates Short film 4).

Short film 3: Detailed analysis of the cawing sounds of the birds (diagram).

Short film 4: (When S1 decides to make her sister crazy): cover of the work of de Sade in the original edition (metaphor, symbol).

5. Flying gorilla and Musical Chairs

Short film 0. Title. The hidden theme of the entire scene is the game. Images that appear for a second (only shown for as long as is necessary to recognise them) reproduce various fragments of game actions (ring-around-the-roses, duck-duck-goose, capture the flag, etc.)

Short film 1: The dwarf gorilla has a ‘real version’ and an image-version (on the screen) and it passes from one to the other. When the gorilla is “real” the short films deal with his contradictions: (Symbol: definitions of terms indicating conflicting elements: antinomy, paradox, etc. Diagram???: ambiguous images: the figure duck-rabbit, the vase-silhouette of two faces. Metaphor: picture of faces with ambiguous expressions: cry of joy or of pain; the Mona Lisa with her two “unambiguous” versions).

Short film as an interlude: The scene of games on the beach from “Drowning by numbers” by P. Greenway, with musical accompaniment by M. Nymann (while all of the male dancers enter the scene and prepare the chairs for Musical Chairs).

Short film 2. The entire game of Musical Chairs is accompanied by a short film (title: diagram) that is like a computer game that reproduces the action in a symbolic way. The face of an actor eliminated from Big Brother (Dutch, Italian, and German...) accompanies each eliminated player: title of the short film ??. When a player wins, the image (visual and sound) of a “winning pinball table” is shown (title: image??). When the sitting sister

does not win the image is that of a pinball table at the end of a game (using the typical sound effects that announce defeat: title: image???)

6. Serial affordances and Siamese twins

Short film 0. Title.

Short film 1: An image dealing with a film of a snake charmer in action (title: metaphor), begins when the Mother seduces the Father.

Short film 2 and the rest: A series of images of big toes (different colours and sizes), little piles of cut nails, hairlines (variety of colours, thickness, waviness, etc).

7. Potlatch and return

Short film 0. Title (in black and white in the style of a silent film). The definition of Potlatch (cut out of original texts in several languages, like a surrealist collage).

Short film 1: Flames (image).

Short film 2: (after the two sisters are back in the wheel). A shot of the two blotches, one growing, the other shrinking, as in Scene 1).

Sezione 4. Universale, particolare, plurale

Educazione interculturale e plurilinguismo. Alunni sordi e alunni migranti

GIUSEPPE BURGIO¹ - MARINELLA MUSCARÀ²

Sommario: Guardare ai margini; Potere, lingue e modalità; Presupposti politici dell'intercultura; Lingua e futuro; L'educazione plurilingue; Implementazione didattica

Abstract: This paper shows an intersectional and emancipatory approach for the intercultural pedagogy and focuses on two social groups sharing the same condition of social exclusion and linguistic marginalization: the deaf and the migrants. This theoretical comparison allows to deepen plurilingual education at school, emphasizing its intercultural value.

Keywords: *Intercultural pedagogy, plurilingualism, deaf, migrants, school.*

Quella etnoculturale va riconosciuta non come *la* differenza, ma come *una* differenza accanto alle altre presenti nelle nostre società complesse ed eterogenee (Zoletto 2015; Fiorucci, Pinto Minerva, Portera 2017). È inoltre evidente che l'identità etnoculturale non costituisce un oggetto omogeneo, ma è condizionata da altre differenze (di genere, età, religione, ceto sociale, livello di scolarizzazione...) dalle quali è attraversata in maniera intersezionale (Burgio 2015b). Proprio perché si sforza di comprendere il rapporto tra *tutte* le differenze che costituiscono la compagine sociale (con tutte le connesse problematiche politiche, culturali, educative e linguistiche), la pedagogia interculturale costituisce la teoria della formazione oggi più adeguata ad affrontare tale complessità (Catarci, Macinai 2015), non limitandosi a focalizzare solo il contatto tra culture (non è infatti inter-culturale, col trattino).

Coerentemente con tale concezione intersezionale ed emancipativa della pedagogia interculturale, il presente contributo intende concentrarsi su due gruppi – i sordi e i migranti – a prima vista irrelati ma accomunati dall'essere posti in una condizione sociale di esclusione e di marginalizzazione linguistica. Per far questo svilupperemo, nei primi tre paragrafi, alcune riflessioni già precedentemente abbozzate (Burgio 2012) sul rapporto tra le differenze intra- e inter-culturali che attraversano queste due categorie di soggetti, innestando poi – nei seguenti tre paragrafi – tali ragionamenti di carattere pedagogico in un percorso di riflessione didattica sull'educazione plurilingue, che in Italia si conduce già da tempo (Muscarà 2017; Fiorucci,

1 Professore Associato di “Pedagogia generale e sociale” presso l’Università degli Studi di Enna “Kore”.

2 Professore Associato di “Didattica e pedagogia speciale” presso l’Università degli Studi di Enna “Kore”. Sebbene i contenuti del presente articolo siano condivisi e l’impostazione generale sia frutto di uno scambio teorico costante, ai fini dell’attribuzione accademica i primi tre paragrafi vanno imputati a G. Burgio e i seguenti tre a M. Muscarà.

Muscarà 2016), nella convinzione che l'interazione teorica tra questi due livelli possa contribuire all'ancora inesaurito dibattito su un'educazione interculturale che voglia essere realmente inclusiva.

Guardare ai margini

La mancanza del senso dell'udito crea potenzialmente una situazione di rischio legata al linguaggio e alla comunicazione, e può avere conseguenze negative sul processo di costruzione dell'identità personale, sullo sviluppo psico-emozionale, sul piano relazionale, sulle capacità di pensiero, etc. (Dolza, 2011; Fontana, Mignosi 2012). Ciò pone immediatamente i sordi in una posizione diversa rispetto all'altro soggetto collettivo di cui ci occupiamo: i migranti. Proprio sulla base di questa consapevolezza, intendiamo comparare i sordi e i migranti *esclusivamente* nella loro dimensione sociale. Siamo infatti coscienti della difficoltà di mettere in parallelo soggetti collettivi qualitativamente disparati, ma esistono differenze che non siano incomparabili? E poi, non è in fondo proprio il comparare oggetti generalmente considerati incomparabili a costituire la sfida dell'intercultura?

Un primo elemento di cui tener conto è che alcuni studiosi parlano dei sordi come di una *comunità* (Collu 2009, p. 10; Fontana, Zuccalà 2009). In che senso? I sordi possono essere considerati una minoranza, in maniera simile ai bengalesi o agli eritrei? Costituiscono, in Italia, un gruppo sociale distinto?

Secondo Young, tale condizione dipende dal contesto: si può essere identificati come gruppo sociale specifico in una società data e in un determinato periodo storico, mentre magari ciò non accade in un'altra società o in un altro tempo. Per la grande sociologa, infatti, i modi della costituzione dei gruppi sono in stretta relazione con le dinamiche della più vasta compagine sociale: un gruppo sociale esiste e si struttura in relazione ad almeno un altro gruppo (Young 1990, pp. 62, 56). E i sordi, configurandosi come un insieme separato (definito in base al deficit uditivo, così come lo sono i migranti per la loro origine) rispetto al resto della società, sembrano rispettare questa prima condizione. Quello dei sordi – certo – è differenziato al suo interno come tutti i gruppi, ma è percepito come un gruppo sia dalla società sia dai suoi stessi membri (così come avviene per gli immigrati).

Poi, continua Young, “un gruppo sociale è definito in primo luogo non da un insieme di attributi comuni, bensì dal senso di identità” (1990, p. 57). E l'identità di un sordo si costituisce attorno al suo identificarsi e all'essere identificato come sordo, così come – diremmo noi – un migrante marocchino è identificato in base all'identità marocchina, a dispetto del fatto che è oggettivamente difficile individuare precisi caratteri comuni ai marocchini presenti in Italia. Il senso di identità non è cioè innato ma nasce dal contesto: non esiste in sé, come essenza, ma deriva dalla percezione (di sé e degli altri). La percezione sociale dipende poi da precisi rapporti di forza.

Per la nota studiosa statunitense, infatti, a volte un gruppo è tale soltanto “perché un altro gruppo esclude una categoria di persone e le attribuisce una certa etichetta, e solo a poco a poco le persone così etichettate arrivano a vedersi come appartenenti a un gruppo, in base all'oppressione che le accomuna” (Young 1990, p. 60). L'identità dei sordi – nello specifico – non è cioè determinata soltanto da fattori di identificazione interni, ma è il risultato anche di una pressione esterna, di un'oppressione – a opera della maggioranza udente – che i sordi percepiscono e di cui fanno esperienza (Fontana, Zuccalà 2009, pp. 39-42). E ovviamente le

stesse cose possiamo dire per i migranti, in relazione allo sguardo che gli autoctoni posano su di loro (Ambrosini 2010).

Le affinità finora individuate giocano insomma a favore di una definizione dei sordi, nel loro insieme, come gruppo sociale: in particolare, come *gruppo sociale oppresso* (al di là delle diverse esperienze biografiche personali, ovviamente diversificate). E la stessa cosa possiamo dire, sempre dal punto di vista sociologico, delle varie comunità migranti presenti nel nostro Paese.

Se i migranti sono vittime di sfruttamento lavorativo e marginalizzazione giuridica e sociale, a esemplificare l'oppressione dei sordi basti ricordare che fino al 1940 il nostro codice civile li definiva “incapaci di intendere e di volere”, cioè come non-soggetti. Da allora molto è stato fatto nel tentativo di superare la concezione della sordità come patologia, cercando di far passare il concetto che la sordità non è solo disabilità ma rappresenta l'esperienza di una visione e di una rappresentazione particolare del mondo, il fattore su cui edificare l'identità di una collettività (Fontana, Zuccalà 2009, p. 38). Al punto che oggi “esistono due rappresentazioni di sordità che si contrappongono e che danno luogo a condizioni identitarie, linguistiche e sociali ambivalenti. Da una parte, la percezione di sordità come patologia da curare attraverso l'educazione logopedica e l'apparecchio acustico; dall'altra, la sordità come condizione identitaria e sociolinguistica” (Fontana 2009, pp. 153-4). Se la prima rappresentazione associa i sordi all'ambito dell'handicap, la seconda li/le accosta alla condizione – identitaria e sociolinguistica, appunto – dei migranti.

La sordità sembra oggi trovarsi nel passaggio tra *diversità* (identificata a partire da una mancanza e contrapposta al concetto di normalità) e *differenza* (tra le altre che attraversano il campo sociale). In questa seconda direzione va ogni riferimento fatto, nella letteratura scientifica, alla “cultura sorda”, concetto che “si pone come obiettivo primario il capovolgimento della rappresentazione negativa e patologica della sordità e l'affermazione di un modello positivo, edificato sul concetto di identità *linguistica e sociale* delle persone sorde” (Fontana, Zuccalà 2009, p. 38, corsivo nostro). Affermare l'esistenza di una *cultura sorda* avvicina i sordi alla condizione dei migranti (considerati come *culturalmente* differenti dalla maggioranza autoctona) e li pone nella possibilità di cercare di superare lo stigma elaborando e valorizzando una specificità culturale e identitaria (Fontana, Mignosi 2012). Cultura sorda significa infatti costituirsì come minoranza culturale (con i propri poeti e i propri letterati sordi), ponendosi così – a uno sguardo sociologico – accanto ai migranti e alle loro culture.

In questo panorama va inserita la distinzione, usata in letteratura, tra sordo (con la s minuscola) e Sordo, tra il soggetto con semplice deficit uditivo e il Sordo culturalmente tale, membro della cultura sorda (Bagnara *et alii* 2009, p. 19 n. 3). Tale distinzione si basa sull'ipotesi che una denominazione possa diventare emblema di un'identità di gruppo (Fontana, Zuccalà 2009, p. 38), posta accanto alle altre. Sentirsi culturalmente Sordo significa allora identificarsi con uno spazio sociale supportivo e composto di pari, quale quello della comunità dei sordi (Fontana, Zuccalà 2009, p. 39) la quale, come ogni comunità di migranti, comporta anche spazi di socializzazione specifici, un associazionismo dedicato, particolari scelte di gusto, etc. Una comunità, nel suo complesso, tende cioè a differenziarsi dal resto della società, in misura più o meno grande.

A permettere il passaggio dei sordi a un'identità culturale socialmente riconosciuta, un ruolo centrale ha però l'attuazione di processi di *empowerment* individuali e collettivi (così come potremmo dire per le comunità immigrate) e l'acquisizione di competenze che li rendano capaci di dialogare – certo a partire dalle differenze che li caratterizzano, ma in maniera paritaria – con

gli udenti (così come appare auspicabile che avvenga tra migranti e autoctoni).

A questo passaggio è collegata la possibilità che un gruppo non sia solamente oppresso, ma capace di esprimere anche soggettività culturale e protagonismo sociale. Tanto i sordi quanto i migranti non sono ancora del tutto in questa condizione (e per motivi diversi), ma la loro differenza li caratterizza come gruppi separati all'interno di una società complessa, strutturando con la società maggioritaria un campo di tensioni.

Potere, lingue e modalità

La riflessione condotta sopra in relazione ai sordi ha implicitamente individuato anche le comunità urbane di migranti come gruppi sociali: la comunità nigeriana o, ad esempio, quella tamil – ma lo stesso vale per i rom, anche se autoctoni (Burgio, 2015a) – vengono riconosciute come gruppi omogenei e separati, dai loro membri così come dal resto della popolazione.

Il trauma dell'emigrazione accresce spesso il loro senso di appartenenza culturale e, ad esempio, le distinzioni di status sociale (che sarebbero state fondamentali nel Paese d'origine) perdono in parte importanza. Persino il fatto di appartenere a una stessa religione appare secondario rispetto alle differenze d'origine e si assiste talvolta alla differenziazione di uno stesso culto, su base etnoculturale (Pace 2013; Burgio 2014). A distinguere tali comunità è però, ovviamente, soprattutto la loro lingua madre. Le comunità migranti in Italia sono infatti, ovviamente, anche delle minoranze linguistiche che usano l'Italiano per rapportarsi al resto della società!

In una situazione per certi versi paragonabile appaiono i sordi, che usano la Lingua Italiana dei Segni (LIS), che potremmo considerare la lingua interna alla comunità, e l'Italiano orale come ponte verso i modi comunicativi della maggioranza udente (Fontana, Zuccalà 2009, p. 38). Certo “non si possono veramente tracciare dei parallelismi con altre minoranze linguistiche che hanno comunque un accesso naturale alla lingua della maggioranza” (Fontana 2009, pp. 166-7), anche perché – va ricordato – ancora (relativamente) pochi sordi vengono educati alla LIS e molti soprattutto all'oralità. Pur tenendo conto di tali peculiarità, bisogna ricordare 1) che la LIS è una lingua storico-naturale, con una struttura lessicale e morfo-sintattica autonoma rispetto alla lingua verbale (a differenza, ad esempio, del Braille che è semplicemente un metodo di scrittura), 2) che ogni comunità sorda ha la propria lingua e le lingue dei segni nazionali (la LIS, l'*American Sign Language*, la *Langue des Signes Française*, etc.) hanno con i vari dialetti segnati gli stessi problemi che l'Italiano ha avuto nell'imporsi sui vari dialetti regionali, e 3) che è stato studiato l'emergere *spontaneo* di lingue dei segni (come ad esempio nel caso dell'*Idioma de Señas de Nicaragua*, tra gli anni '70 e '80 del secolo scorso) in comunità dove le persone sordi si trovavano nella condizione di poter socializzare. Sulla base di queste considerazioni, intendiamo stabilire un parallelismo tra, da una parte, il rapporto tra due diverse modalità dell'Italiano (orale e segnato) e, dall'altra, quello tra l'Italiano e le lingue minoritarie dei migranti. Anche perché, al di là della differenza strutturale tra i sordi e gli stranieri allofoni, entrambi i gruppi condividono anche una scomoda condizione linguistica!

Esiste infatti una dissimmetria di fondo tra, da un lato, l'Italiano – che, pur non avendo nel nostro ordinamento costituzionale lo status giuridico di lingua nazionale, lo è ormai certamente dal punto di vista socioculturale – e, dall'altro, le lingue dei migranti o la LIS, lingue minoritarie, dal minore “peso” e dalla minore dignità (come sono, del resto, anche i dialetti). Se lo Stato italiano tutela le minoranze linguistiche storicamente presenti nel territorio nazionale (come

quelle dei Ladini o dei Greco-Albanesi, ad esempio), ciò non avviene certo per le lingue dei migranti che costituiscono sì minoranze linguistiche di fatto, ma non di diritto (così come avviene per il romanì, la lingua dei rom). Lo stesso potremmo dire per la LIS che, secondo Fontana (2009, p. 174), sta invece transitando da semplice idioma a lingua di minoranza, tanto che è persino in discussione nel nostro Parlamento un ddl per il riconoscimento della LIS come lingua di minoranza linguistica non territoriale...

L’Italiano struttura quindi con le lingue dei migranti un rapporto dissimmetrico “Maggiore-minore” (Patfoort 2000, pp. 17 sgg.), parallelo a quello tra Italiano orale e LIS. Gli stranieri migranti sono in una condizione di bilinguismo e per loro l’Italiano costituisce una seconda lingua, una L2, come avveniva per quanti avevano il dialetto come madrelingua e come avviene per gli italiani sordi socializzati alla LIS (Fontana 2009, p. 174; Mignosi 2009). Va sicuramente ricordato che tale parallelismo è sempre imperfetto visto che, se l’Italiano rappresenta sicuramente una L2 per un migrante, non possiamo realmente considerare l’Italiano orale una L2 per un sordo e la LIS come lingua madre, per almeno tre motivi: 1) perché tra una lingua orale e una segnata cambia ovviamente la modalità; 2) perché uno straniero può aspirare a una competenza linguistica piena nell’Italiano come seconda lingua mentre un sordo ha difficoltà strutturali a usare l’Italiano orale; e 3) perché non possiamo realmente considerare la LIS una madrelingua visto che non è ancora patrimonio di tutti i sordi e perché spesso viene appresa in un secondo tempo rispetto all’Italiano orale. Il nostro è cioè, lo ricordiamo ancora una volta, un paragone asimmetrico che produce però, a nostro avviso, un raffronto teoricamente fecondo.

Seguendo tale paragone, possiamo infatti sottolineare come, in ogni percorso di apprendimento di una seconda lingua si creano – com’è noto – delle interlingue, delle fasi cioè di apprendimento della lingua d’arrivo, come le varietà dell’Italiano usate dai migranti. E, poiché si riconosce oggi che anche un sordo “possiede una propria ‘interlingua’ più o meno fossilizzata a seconda dello stato di apprendimento della lingua orale” (Fontana 2009, p. 176), possiamo dire che i migranti e i sordi condividono una posizione linguistica minoritaria, sviluppando delle interlingue, cosa che non fanno invece quanti hanno l’Italiano come prima lingua e sono così pienamente italofoni.

Avere una lingua minoritaria non è certo comodo: crea disagio, anche in campo educativo. Ciò è chiaramente visibile nelle nostre scuole: in relazione ai sordi e ai migranti delle varie nazionalità (ma, ovviamente, anche in relazione ai rom). Per i sordi si pongono infatti problemi d’inclusione educativa – a partire dal campo dell’educazione linguistica – paralleli a quelli incontrati dai migranti e che sono in relazione con lo scarso peso politico e sociale che i gruppi minoritari hanno: problemi quindi che interrogano direttamente la pedagogia interculturale.

Fontana nota, ad esempio, che “le lingue dei segni sono trasmesse a condizione che nell’ambiente circostante vi siano raggruppamenti di sordi e che non vi siano ostacoli esterni legati ad esempio ad una scelta educativa che esclude la lingua dei segni ed impedisce al bambino di avere contatti con altri sordi” (2009, p. 164). E il pensiero corre velocemente a quegli insegnanti benintenzionati che, fino a poco tempo fa, chiedevano agli studenti migranti e alle loro famiglie di non utilizzare più la lingua madre, nella convinzione (infondata e dannosa) che ciò accelerasse l’acquisizione della nuova. O a quelli che demonizzavano l’uso dei dialetti regionali. Era il vecchio modello dell’*acculturazione*, il cui obiettivo era *assimilare* al contesto (culturale e linguistico) di destinazione, indipendentemente dalla lingua-cultura d’appartenenza. Tale modello era incentrato sul superamento di un “difetto”, di una mancanza, di una difficoltà che caratterizzava chi veniva dal “fuori”, chi non faceva parte del “noi” (Demetrio, Favaro 2002,

pp. 16-7). Ma ancora oggi è possibile sentire insegnanti delle nostre scuole che, nell'analizzare il processo educativo di studenti stranieri di recente ingresso in Italia, affermino – quasi si trattasse di una valutazione, e in modo ingenuamente tautologico – “il problema è che non capisce l’Italiano!”. Tale modello assimilazionista pare spesso ancora in uso con i sordi, per i quali tra l’altro, a differenza dei migranti, non possiamo neppure parlare di una cultura e di una lingua “d’origine”. L’integrazione nelle scuole “normali” e l’impreparazione del personale docente (uniti al predominio della prospettiva patologica) possono così avere come conseguenza l’isolamento dei sordi rispetto alla loro stessa comunità (Fontana 2009, p. 166). La prospettiva dell’acculturazione pone insomma i sordi, i migranti, i rom, etc., di fronte a una scelta noi/loro, dentro/fuori dal punto di vista linguistico e culturale: costringe a una logica o/o al posto di quella, auspicabile, di tipo e/e. Se tale prospettiva è ampiamente superata in campo teorico, essa viene implicitamente riprodotta dall’organizzazione della scuola che non offre di fatto a sordi e udenti, ad autoctoni e migranti, le stesse opportunità formative.

Il rapporto tra la società maggioritaria e le differenze, siano queste inter-culturali (come con i migranti) o intra-culturali (come con i sordi italiani), appare insomma espressione di un rapporto di forze dissimmetrico. A testimonianza di ciò basti il fatto che i migranti imparano l’Italiano, ma che a pochi italiani viene in mente di imparare il cinese, il romeno, l’arabo. La stessa cosa accade con i sordi, che sono obbligati a imparare a leggere il labiale di quanti usano l’italiano orale, mentre questi ultimi non si mettono certo a cercare di imparare la LIS. I gruppi minoritari, cioè, tendono a diventare bilingui, la maggioranza no.

Tale situazione crea un deficit di competenze relazionali di tipo interculturale tra la maggioranza degli italiani, e quindi una carente capacità nella gestione dell’incontro tra le differenze. I popoli, infatti, sono da sempre entrati in contatto tra di loro attraverso la lingua, ma ad avere le redini del contatto inter-culturale erano storicamente le élite, che molto più spesso erano bilingui, e non il popolo nella sua interezza (Archibugi 2009, p. 247). Assistiamo invece oggi a una democratizzazione del contatto tra culture, divenuto – attraverso la colonizzazione, la globalizzazione e le migrazioni internazionali – esperienza generalizzata. Il bilinguismo che caratterizza oggi due terzi degli abitanti del pianeta (Archibugi 2009, p. 268) è spesso effetto di una drammatica necessità, ma costituisce indirettamente il simbolo di una postura interculturale, ormai inevitabile, che la maggioranza della popolazione italiana si rifiuta di riconoscere. Il non riconoscimento (nella società in generale e a scuola in particolare) delle lingue minoritarie significa anche, per noi residenti, negarci la maestria sul contatto linguistico che si struttura quotidianamente nelle nostre società complesse. Infine, dalla possibilità di scambi linguistici passa anche, ovviamente, la questione dell’inclusione – sociale, lavorativa, etc. – delle persone in situazione di handicap.

Dato che il rapporto dissimmetrico Maggiore-minore, che abbiamo segnalato riguardo alla lingua, agisce anche riguardo alla cultura in generale, i migranti (come i sordi) costruiscono anche un inevitabile biculturalismo: sono necessitati a conoscere usi, regole e costumi della maggioranza accanto a quelli della propria minoranza. Più difficilmente accade la cosa reciproca. Certo, nel caso dei migranti siamo a un livello inter-culturale, con i sordi su un piano intra-culturale³, ma simili paiono le dinamiche di un biculturalismo a senso unico. A nostro avviso,

3 Esistono ovviamente anche migranti sordi, ma ne prescindiamo in questa sede perché è un tema che necessita di una trattazione specifica che farebbe deviare dal sentiero di questo contributo (cfr. Silverio 2015; Bonanno *et al.* 2012).

invece, la lingua e la cultura non dovrebbero essere intese dalla maggioranza come strumento d'identità – e, in quanto tale, da preservare dalle contaminazioni – ma come strumento di comunicazione, come ponte verso l'Altro. Non per altruismo ma, paradossalmente, per gretto egoismo: per dotarsi, come si diceva, delle competenze per affrontare la relazione con l'Altro, che ormai vive proprio accanto a noi.

Questo ragionamento conduce ad auspicare un necessario cambio di prospettiva. Nel campo linguistico, culturale ed educativo, bisogna stabilire un contesto interculturale che implichi non solo il diritto dei gruppi oppressi ad accedere alla lingua-cultura della maggioranza ma, reciprocamente, anche la disponibilità della maggioranza a conoscere le culture e le lingue delle minoranze, in un'ottica di arricchimento reciproco.

Presupposti politici dell'intercultura

Sono stati finora messi in relazione oggetti strutturalmente molto diversi. Pur consapevoli del fatto che è possibile criticare alcuni aspetti di quest'accostamento, quello che preme qui sottolineare è come le istanze dei migranti e dei sordi – in quanto gruppi linguistici minoritari – siano in buona sostanza parallele. Anche per un ulteriore elemento: entrambi i soggetti collettivi di cui ci occupiamo soffrono una difficoltà ad avere accesso alla parola in ambito politico pubblico e a ricevere ascolto dalla società maggioritaria.

Foucault (1985), in *Discorso e verità*, aveva individuato a fondamento dell'antica democrazia greca proprio il diritto di poter parlare in pubblico su questioni di carattere politico e il diritto di essere ascoltati. Migranti e sordi appaiono invece, nella nostra democrazia, persone di serie B, le cui esigenze non trovano ascolto. La difficoltà di comunicazione della minoranza sorda con la maggioranza udente mi pare allora metafora di quella difficoltà di comunicazione della quale fanno le spese tutti i gruppi oppressi (Cozzo 2010). In più, per i sordi questa difficoltà di comunicazione non è ovviamente solo una metafora politica. La mancanza del senso dell'udito crea un rischio potenziale addirittura riguardo al fatto stesso di potere avere una lingua, visto che molti sordi non hanno accesso alla LIS, aggravandosi così enormemente il rischio di non “aver voce in capitolo” in quanto minoranza.

Sordi e migranti sono cioè soggetti la cui differenza non è prevista dalla nostra democrazia. Siamo infatti ancora lontani da una democrazia che sappia consentire a tutti, al di là delle differenze ma non a prescindere da esse, di rispecchiare la propria soggettività nelle categorie di fondo dell'ordinamento giuridico e politico (Ricca 2008, p. 321) e – aggiungiamo noi – neanche nell'ordinamento scolastico che, della democrazia, costituisce a nostro avviso un pilastro.

L'ottenimento di pari diritti è infatti importante, ma l'esperienza degli afroamericani (ad esempio) ha mostrato come la conquista di un'uguaglianza giuridica, in se stessa, può non modificare il problema dell'esclusione e della marginalizzazione delle minoranze (Grasso 2013). Il problema non è insomma meramente giuridico ma politico, in senso ampio, e quindi prioritariamente culturale ed educativo. Un errore che è stato finora commesso nelle società complesse occidentali è stato voler combattere (spesso, purtroppo, solo a parole) l'emarginazione di un gruppo di persone, negandone però la differenza, perseguiendo cioè un'integrazione intesa come compensazione di un deficit, come superamento di un non-ancora. In una prospettiva radicalmente interculturale, invece, bisognerebbe prefiggersi innanzitutto la giustizia educativa (e linguistica). Se non vogliamo cioè pensare l'integrazione come normalizzazione, come

conformità a una norma (culturale e linguistica) statisticamente maggioritaria, non ci resta che pensare un'integrazione che, paradossalmente, rinunci all'idea di “integro” che la caratterizza, che non abbia più bisogno di presupporre un'omogeneità (che è di fatto quella della maggioranza), ma sappia riconoscere l'esistenza delle differenze: non l'esistenza di diversità da recuperare, ma di differenze di cui tenere conto. Per fare ciò appare indispensabile ripensare l'istruzione scolastica in una prospettiva che, a nostro avviso, non può non prevedere anche un'educazione plurilingue per tutti/e, tanto sul piano delle differenze inter-culturali quanto su quelle intra-culturali che abbiamo qui cercato di mettere in relazione.

Lingue e futuro

Secondo quanto affermato da Joseph Lo Bianco, il linguaggio è un insieme di pratiche complesso e flessibile, un sistema semiotico – socialmente prodotto – che interagisce con tutti gli aspetti della vita sociale delle persone: dall'identità personale alla memoria collettiva, dall'interazione sociale agli interessi economici nazionali (2010). Gli studi concordano infatti sul fatto che la lingua è la manifestazione più evidente della cultura, di cui veicola tratti e visione del mondo (Pichiassi 1999). Appare cioè possibile affermare che ogni lingua è parte della cultura di un popolo ed è il mezzo principale con cui i membri di una società comunicano la loro cultura (Lado 1974; Muscarà 2010). Conseguenza di queste affermazioni è, quindi, che le lingue sono tutte eguali, dato che tutte sono in grado di esprimere i bisogni e le intenzioni di chi le utilizza, dispiegandosi in sempre nuove sfere del sapere (Lo Bianco 2010).

In accordo con tali asserzioni, e riconoscendo l'importanza di una padronanza linguistica plurale, già nel 1985 il DPR 104 proponeva una definizione inclusiva del concetto di educazione linguistica, che comprende le varie forme di linguaggio (l'iconico, il musicale, il corporeo, il gestuale, il mimico). E già questo, intanto, ci pare costituire un'apertura alla lingua con modalità segnata.

L'Unione Europea riconosce poi – come condizione per garantire la partecipazione a una cittadinanza democratica che va diventando sempre più multiculturale – la competenza nella propria lingua madre e nelle lingue straniere, ma non ha affatto affermato che queste ultime non debbano essere le lingue dei migranti né quelle con modalità non verbale. Senza contare il fatto che, non potendo conoscere le evoluzioni geopolitiche ed economiche che il futuro ci riserva, non possiamo escludere la centralità e l'importanza future delle lingue – l'arabo o il cinese, ad esempio – dei nostri immigrati. Oggi, infine, tenuto conto dei cambiamenti sociali che la tecnologia ha prodotto, bisogna includere nel concetto di educazione linguistica anche il multimediale, in cui i diversi linguaggi verbali e non verbali si mescolano e si integrano, dando vita a nuove forme di comunicazione e di interazione. Siamo cioè di fronte a una concezione di educazione linguistica che non si limita al solo linguaggio verbale ma contempla, oltre alle diverse lingue, le diverse modalità e le loro ibridazioni. È utilizzando contemporaneamente svariati codici infatti che s'imparsa davvero a comunicare e a interagire con gli altri individui, si regola il proprio e l'altrui comportamento, ci s'impadronisce dei sistemi simbolici della cultura in cui si vive, si costruisce la propria identità. L'entrare in contatto con lingue altre e tra loro eterogenee ha infatti perduto il carattere della straordinarietà e si configura come esperienza che caratterizza ormai il nostro vivere quotidiano.

Se ciò vale per tutti/e, in particolar modo per gli appartenenti a gruppi minoritari la conoscenza

della lingua della maggioranza (oltre che della propria) diviene elemento indispensabile per intraprendere un positivo processo di inserimento e integrazione sociale e scolastico. Nella prospettiva di garantire la coesione sociale (anche in un'ottica di contrasto alla diseguaglianza culturale), è necessario che tutti/e – anche noi appartenenti alla maggioranza autoctona – usciamo fuori da contesti monolingui. Gli strumenti di mediazione – come le competenze linguistiche e comunicative in genere – sono infatti ormai indispensabili per la tenuta delle società complesse in cui viviamo. E quindi una scuola che si propone come contesto d'apprendimento monolingue pone evidenti limiti allo sviluppo cognitivo, sociale culturale degli alunni che la frequentano che, al contrario, vivono in un mondo sempre più multiculturale e plurilingue.

Che l'educazione al plurilinguismo assegna invece pari dignità a tutte le lingue, senza gerarchizzarle secondo il livello di prestigio, è importante perché “le dinamiche che si instaurano tra le varie lingue anziché divenire motivo di separatezza, di esclusione o di conflitto sociale, possono essere guidate e indirizzate, per ottenere risultati, prima di tutto educativi, che non solo permettano relazioni positive tra culture di cui sono portatrici, ma garantiscono il pieno sviluppo linguistico e cognitivo individuale”⁴. In questo modo, la presenza di alunni “portatori” di lingue e culture altre a scuola, in particolare nelle classi, diventa *anche* per gli alunni italiani una straordinaria opportunità di prendere coscienza delle diverse rappresentazioni della realtà, attraverso l'esercizio di un decentramento cognitivo guidato dall'azione didattica dell'insegnante.

L'apprendimento di una lingua diversa da quella d'origine non è infatti semplicemente l'acquisizione di un sistema linguistico ma significa anche parlare la lingua dell'Altro, poiché le parole hanno una vita sociale e culturale: sono dei “carichi culturali condivisi” (Kramsch 2008). Il saper utilizzare e comprendere diversi repertori linguistici aiuta le persone a decentrarsi dal proprio punto di vista, ad allargare i confini della propria visione del mondo. E dovrebbe quindi essere promosso sin dalle prime fasi dello sviluppo della personalità e nei primi segmenti del sistema scolastico. Per implementare nelle future generazioni tale decentrarsi dall'etnocentrismo (Burgio 2015c) non basta tuttavia semplicemente studiare lingue diverse. Tale decentramento implica infatti 1) il riconoscimento che ogni lingua è espressione tipica di un sistema simbolico-culturale e di un gruppo specifico, 2) che non esistono gerarchie tra sistemi culturali e 3) che l'apprendimento della lingua non è un fenomeno intrapersonale ma sempre interpersonale (Kern 2008, p. 29). Già legittimare la dignità della LIS e delle lingue migranti, e riconoscerle espressione di un gruppo sociale posto sullo stesso piano della maggioranza nazionale, avrebbe un effetto positivo dal punto di vista interculturale. È però il terzo elemento sottolineato da Kern – il dispiegarsi interpersonale e non intrapersonale dell'apprendimento linguistico – a facilitare maggiormente l'interazione sociale tra minoranze e maggioranza, comportando lo scambio linguistico reciproco e l'alternarsi nel ruolo di docente e di discente tra tutti gli studenti presenti nella classe, autoctoni e migranti, udenti e sordi. Stiamo così parlando di educazione plurilingue...

⁴ Dal documento “*Conoscere e usare più lingue è fattore di ricchezza*”, approvato dalle principali associazioni linguistiche che si occupano di Italiano e dai partecipanti al Convegno “Città di Italia: ruolo e funzioni dei centri urbani nel processo post-unitario di italianizzazione”, svoltosi a Firenze presso l'Accademia della Crusca, 17-19 Aprile 2013.

L'educazione plurilingue

L'educazione plurilingue può definirsi come il complesso di teorie, politiche, metodologie e azioni didattiche volte a favorire la costruzione di competenze comunicative che mettano gli apprendenti nelle condizioni di comunicare e interagire con più strumenti linguistici, e costituisce – inoltre – una componente essenziale dell'approccio educativo interculturale.

Anche se in molti documenti internazionali i due termini vengono sovrapposti, va subito chiarito che il *plurilinguismo* è concettualmente diverso dal *multilinguismo*. Come si chiarisce nel *Quadro Comune Europeo di Riferimento per le Lingue* (Consiglio d'Europa 2001), il multilinguismo è la conoscenza di più lingue o la semplice coesistenza di lingue diverse nell'offerta linguistica di una scuola, mentre il plurilinguismo enfatizza l'esperienza linguistica della persona in grado di utilizzare più lingue per comunicare e interagire con gli altri, mediante l'uso anche non perfetto di diverse lingue, non mantenendo le lingue (e quindi le culture) in compartimenti mentali separati, ma promuovendo una competenza comunicativa alla quale concorrono tutte le esperienze linguistiche, attraverso la loro interrelazione. Potremmo dire, semplificando, che il multilinguismo sta al plurilinguismo come il multiculturalismo sta all'intercultura!

Il multilinguismo, infatti, il fatto che due o più lingue siano presenti in un'area geografica o in un contesto educativo non implica automaticamente che le persone siano in grado di usare più di una di queste lingue. Anzi – abbiamo visto – alcuni (generalmente gli appartenenti alla maggioranza) non ne parlano che una sola. In direzione contraria all'esperienza di monolinguismo dei residenti e della maggioranza udente (nel caso specifico di cui ci stiamo occupando), il plurilinguismo persegue la flessibilità delle competenze comunicative, lo *switch* da una lingua/ dialetto a un'altra nello stesso atto comunicativo, l'alternanza tra una lingua per la comprensione e un'altra nell'espressione (o l'avvicendamento tra una lingua, usata per l'espressione “in presenza”, e quella usata per l'espressione scritta), la comprensione comunicativa attraverso la messa in comune dei rispettivi equipaggiamenti linguistici, l'uso di forme di espressione alternative, etc. Sono evidenti i benefici che tali approcci avrebbero nella relazione e nella comunicazione degli apprendenti sordi e migranti. Nell'educazione plurilingue si supera infatti il riferimento a quel *ideal native speaker* che ha condizionato negativamente l'educazione linguistica degli appartenenti a gruppi linguistici minoritari.

Così, la valorizzazione delle lingue degli alunni migranti e dei sordi, presenti nelle classi, dona loro “visibilità”, crea consapevolezza dei diritti linguistici degli individui e dei gruppi e sviluppa il rispetto dei singoli parlanti (Calò 2015, p. 20). Ciò che conta infatti, nella relazione tra pari in una classe multiculturale, non è tanto il livello di correttezza linguistica raggiunto quanto la comprensione reciproca, libera da pregiudizi e stereotipi. A rafforzare tale posizione, la *Carta europea del Plurilinguismo* (OEP 2005-2008, p. 5) afferma infatti che “la lingua è la fonte principale della conoscenza del partner e non dovrebbe essere ridotta ad un codice privo di personalità. La lingua può riferirsi a realtà obiettive ma trasmette anche, nella comunicazione interpersonale, la memoria, i valori, le sensibilità, i sentimenti, i comportamenti, cioè tutti gli elementi che fanno l'originalità di un rapporto e la sua rilevanza relazionale e culturale”.

Se già la multiculturalità rappresenta un tratto distintivo dell'uomo, nota Dodman (2013, p. 82), anche il plurilinguismo costituisce un carattere intrinseco alla condizione umana (Vedovelli 2010, p. 14). E una società multiculturale come la nostra deve allora necessariamente reggersi sul pilastro dell'educazione plurilingue, per favorire la convivenza, la partecipazione democratica e

l'inclusione interculturale di tutti gli attori di una società plurale. Il plurilinguismo costituisce così un approccio interculturale *de facto*. Esso infine – si legge nel Libro bianco della Commissione Europea *Insegnare e apprendere*, pubblicato nel 1996 – appare oggi come la condizione essenziale per l'appartenenza alla nostra società della conoscenza.

Implementazione didattica

Le riflessioni sinora condotte, di carattere e validità generale, devono però calarsi nel concreto farsi della didattica quotidiana. E a nostro avviso, l'educazione plurilingue non trova ancora nel concreto delle politiche scolastiche lo spazio che le dichiarazioni internazionali paiono assegnarle. Nella scuola primaria italiana, ad esempio, l'offerta formativa relativa alle lingue straniere (il cui insegnamento è divenuto obbligatorio a partire dalle prime classi con la “Riforma Moratti”) si limita alla sola lingua inglese e, di fatto, tale monopolio ha azzerato la possibilità delle comunità scolastiche di arricchire il curricolo con lingue straniere diverse. Nella prospettiva di una educazione plurilingue, invece, tutte le lingue dovrebbero concorrere nella stessa misura “alla costruzione identitaria del soggetto in formazione, conferendo una forte valenza emancipatrice che produce autonomia, capacità di discernimento e di giudizio, incremento delle potenzialità di partecipare alla vita culturale, sociale e politica” (Ambel, 2016, p. 59). In questa direzione (la cui realizzazione avrebbe positivi effetti emancipatori sulle vite dei minori sordi o migranti) bisognerebbe invece poter approfittare della crescente autonomia organizzativa e didattica delle istituzioni scolastiche, per riuscire a prendere in carico gli effettivi bisogni degli alunni e delle alunne in una prospettiva di reale inclusione educativa.

La valorizzazione del plurilinguismo passa innanzitutto, secondo Cantù e Cuciniello, “attraverso una pluralità di azioni interconnesse e si configura quindi come una scelta intenzionale che dovrebbe collocarsi all'interno di un processo ampiamente condiviso dal Collegio Docenti” (2012, p. 20). Le azioni finalizzate alla valorizzazione del plurilinguismo non possono essere quindi relegate alla progettualità del singolo docente, nella cui classe sono presenti alunni stranieri e/o alunni sordi che utilizzano la LIS per comunicare con gli altri.

Quello del plurilinguismo non rappresenta insomma un cambiamento localizzato ma una ristrutturazione generale della didattica. Per la quale bisogna partire col “fotografare la complessità e l'eterogeneità dei patrimoni linguistici di cui sono portatori gli studenti e le famiglie, non solo di origine straniera, al fine di avviare pratiche di valorizzazione delle risorse linguistiche presenti”. In questa prospettiva, il plurilinguismo non può che essere praticato in un'ottica di ripensamento interculturale della scuola, caratterizzandosi come “valore aggiunto della proposta educativa e non solo come risposta a bisogni specifici [...]: l'ottica interculturale significa, quindi, non limitarsi a mere strategie di integrazione degli alunni immigrati, né a misure compensatorie di carattere speciale” (Cantù e Cuciniello 2012, p. 32).

Implementare l'educazione plurilingue nella scuola, intesa come comunità educante, implica quindi un'azione di sistema a più livelli finalizzata al protagonismo di tutti gli attori, chiamati a rielaborare l'intera offerta formativa in ottica che sia interculturale in quanto plurilingue. E il Piano triennale dell'offerta formativa (PTOF) – progettato per gli studenti, per le famiglie e per il territorio – dovrebbe indicare proprio il livello di consapevolezza culturale e professionale raggiunto da una comunità scolastica che voglia assumere la “diversità come paradigma dell'identità stessa della scuola nel pluralismo, come occasione per aprire l'intero sistema a tutte

le differenze (di provenienza, genere, livello sociale, storia scolastica)" (Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale 2007, pp. 8-9).

L'educazione plurilingue a scuola può avvalersi poi di strumenti che ne registrano i progressi in termini di acquisizione di conoscenze, di abilità e di competenze, come – ad esempio – il Portfolio europeo delle lingue, o PEL (Cavagnoli, Passarella 2011). Il Portfolio, suggerito dal *Quadro Comune Europeo di Riferimento per le Lingue* (Consiglio d'Europa 2001), è uno strumento standardizzato di documentazione dell'esperienza linguistica e plurilingue, nel quale lo stesso alunno può annotare gli apprendimenti linguistici, riflettendo sul personale processo di apprendimento e sui traguardi conseguiti. Il PEL è – com'è noto – formato da tre sezioni con finalità diverse: il *Passaporto delle lingue* vero e proprio, la *Biografia linguistica* e il *Dossier*. Tali articolazioni del PEL sono finalizzate all'autovalutazione del proprio percorso di apprendimento da parte del/della discente, all'esplicitazione di ciò che "sa fare" con la lingua o con le lingue, alla registrazione delle esperienze linguistiche significative di ambiente extrascolastico, allo sviluppo della consapevolezza della presenza nel proprio contesto di lingue/culture diverse dalla propria. Il PEL è insomma uno strumento di consapevolezza riflessiva che ha grandi potenzialità didattiche (in relazione all'educazione linguistica), ma che – più in generale – può essere curvato anche in una direzione pedagogica interculturale.

L'adozione del PEL, infatti, potrebbe concorrere al conseguimento di alcuni obiettivi di natura culturale globale che il Consiglio d'Europa assegna all'insegnamento/apprendimento delle lingue: dal rafforzamento della comprensione e della conoscenza reciproca tra le persone al rispetto per la diversità linguistica e culturale (temi che a nostro avviso – ripetiamolo – vanno declinati attraverso tutte le differenze intra- e inter-culturali). Inoltre, valorizzando le competenze linguistiche ed interculturali già possedute e i percorsi biografici di *tutti* gli alunni (Moore 2006), anche se appartenenti a una minoranza linguistica o a un gruppo oppresso, si promuovono processi di *empowerment* e di presa di parola (in senso concreto e metaforico) in prima persona. L'educazione plurilingue, insomma, bene esprime le potenzialità di una scuola che va intesa come ambito naturale della diversità, luogo in cui le differenze si incontrano e si attraversano reciprocamente, spazio in cui la pluralità culturale assume forme multimodali e multisensoriali, apportando ricchezza – esperienziale e culturale – per tutti/e. Seguire questa direzione implica, tuttavia, una riforma complessiva della formazione in ingresso e in servizio non soltanto dei docenti ma di tutti gli operatori scolastici.

Bibliografia

- Ambel, M. (2016), *La valutazione degli apprendimenti*, in AA.VV. (2016), *PON Educazione linguistica e letteraria in un'ottica plurilingue. Attuazione, risultati e prospettive*. Firenze, INDIRE, in:
<http://mediarepository.indire.it/iko/uploads/allegati/O3EN8DD7.pdf>
- Ambrosini M. (2010), *Richiesti e respinti. L'immigrazione in Italia. Come e perché*, il Saggiatore, Milano.
- Archibugi D. (2009), *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, il Saggiatore, Milano.
- Bagnara C. et alii (2009), “Introduzione”, in Bagnara C. et alii (a cura di), *I segni raccontano. La Lingua dei Segni Italiana tra esperienze, strumenti e metodologie*, Franco Angeli, Milano.
- Bonanno S., Delliri F., Dolza E., Maglione E. (2012), *Manuale di Lingua Italiana per sordi stranieri*, Cartman, Torino.
- Burgio G. (2012), *Minoranze, marginalità, emancipazione: l'intercultura come pedagogia delle differenze*, in S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi. Modalità e forme*, Mimesis, Milano-Udine.
- Burgio G. (2015a), *Tra noi e i rom. Identità, conflitti, intercultura*, Franco Angeli, Milano.
- Burgio G. (2015b), *Sul travaglio dell'intercultura. Manifesto per una pedagogia postcoloniale*, in “Studi sulla formazione”, n. 2, pp. 103-124.
- Burgio G. (2015c), *Etnocentrismo. Come confezionarsi un fantastico “noi”*, in M. Catarci, E. Macinai (a cura di), *Le parole-chiave della Pedagogia Interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*, ETS, Pisa 2015, pp. 49-71.
- Burgio G., a cura di (2014), *Oltre la nazione. Conflitti postcoloniali e pratiche interculturali. Il caso della diaspora tamil*, Ediesse, Roma.
- Calò R. (2015), *Educazione linguistica e plurilinguismo*, Aracne, Roma.
- Cantù S. e Cuciniello A., a cura di (2012), *Plurilinguismo. Sfida e risorsa educativa*, Fondazione Ismu, Milano.
- Catarci M., Macinai E., a cura di (2015), *Le parole-chiave della Pedagogia Interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*, ETS, Pisa.
- Cavagnoli, S., Passarella, M. (2011), *Educare al Plurilinguismo. Riflessioni didattiche, pedagogiche e linguistiche*, Franco Angeli, Milano.
- Collu I. (2009), “Prefazione”, in Bagnara C. et alii (a cura di), *I segni raccontano. La Lingua dei Segni Italiana tra esperienze, strumenti e metodologie*, Franco Angeli, Milano.
- Consiglio di Europa (2001), *Common European Framework Of Reference For Languages: Learning, Teaching, Assessment*, Strasbourg, Language Policy Unit, in https://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/Framework_EN.pdf

Cozzo A., a cura di (2010), *Le orecchie e il potere. Aspetti socio antropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Carocci, Roma.

Demetrio D., Favaro G. (2002), *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, percorsi*, FrancoAngeli, Milano.

Dodman, M. (2013), *Linguaggio e plurilinguismo. Apprendimento, curricolo e competenze*, Erickson, Trento.

Dolza E. (2011), *La scuola: opportunità e difficoltà per i ragazzi sordi*, in "Effeta", n. 1, pp. 5-9.

Fiorucci M., Muscarà M. (2016), *Lingue e linguaggi per l'insegnamento-apprendimento*, in L. Dozza, S. Olivieri (a cura di), *L'educazione permanente a partire dalle prime età della vita*, Franco Angeli, Milano.

Fiorucci M., Pinto Minerva F., Portera A. (a cura di), *Gli alfabeti dell'intercultura*, ETS, Pisa 2017.

Fontana S. (2009), *Linguaggio e Multimodalità. Gestualità e oralità nelle lingue vocali e nelle lingue dei segni*, ETS, Pisa.

Fontana S., Mignosi E., a cura di (2012), *Segnare, parlare, intendersi. Modalità e forme*, Mimesis, Milano-Udine.

Fontana S., Zuccalà A. (2009), "Lo spazio sociale della sordità: da individuo a comunità", in Bagnara C. et alii (a cura di), *I segni raccontano. La Lingua dei Segni Italiana tra esperienze, strumenti e metodologie*, Franco Angeli, Milano.

Foucault M. (1985), *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it., Donzelli, Roma 1996.

Grasso M., a cura di (2013), *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*, Ediesse, Roma.

Kern, R. (2008), *Introduction: del'apprenant au locuteur/acteur*, in G. Zarate, D. Levy, C. Kramsch (2008 a cura di), *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, Editions de archives contemporaines, Parigi.

Kramsch, C. (2008), *Voix et contrevoix: l'expression de soi à travers la langue de l'autre*, in G. Zarate, D. Levy, C. Kramsch (2008 a cura di), *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, Editions de archives contemporaines, Parigi.

Lado, R. (1974), *Per una didattica scientifica delle lingue*, Minerva Italica, Bergamo, (tit. or. *Language Teaching. A scientific approach*, New York, 1964).

Lo Bianco, J. (2010), *The importance of language policies and multilingualism for cultural diversity*, in «International Social Science Journal», volume 61, Issue 199, marzo 2010, pp. 37-67.

Mignosi E. (2009), *I bambini sordi nella scuola: una prospettiva bilingue*, in "Bollettino della Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer", anno XXXVIII, n. 1-2, pp. 65-81.

Moore D. (2006), *Plurilinguismes et école*, Collection LAL, Didier, Paris.

Muscarà M. (2010), *Educazione linguistica ed educazione interculturale: un rapporto imprescindibile*, in V. Romano, M.L.

Anzaldi, A. Tigano (a cura di), *Lasciateci l'ombra! Immigrazione, sanità e scuola. Ricerche e percorsi di integrazione*, Terre Sommerse, Roma.

Muscarà M. (2017), *Educazione plurilingue*, in M. Fiorucci, F. Pinto Minerva, A. Portera (a cura di), *Gli alfabeti dell'intercultura*, ETS, Pisa.

OEP – Osservatorio Europeo del Plurilinguismo (2005-2008), *Carta europea del plurilinguismo*, Paris, reperibile al sito http://www.ismu.org/wp-content/uploads/2016/02/Carta-europea-del-plurilinguismo_2005-2008.pdf (ultima visita 11/10/2017).

Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale, *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, 2007, in http://archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_intercultura.pdf (ultima visita 09/09/2017).

Pace E., a cura di (2013), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma.

Patfoort P. (2000), *Costruire la nonviolenza. Per una pedagogia dei conflitti*, trad. it., La Meridiana, Molfetta.

Pichiassi, M. (1999), *Fondamenti di glottodidattica. Temi e problemi della didattica linguistica*, Edizioni Guerra, Perugia.

Ricca M. (2008), *Oltre Babel. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.

Silverio T. (2015), *Per lo studio della didattica della lingua italiana ad adulti sordi stranieri. Note preliminari e di metodo*, in «Bollettino Unione Storia ed Arte», n. 10, pp. 177-180.

Vedovelli, M. (2010), *Il Plurilinguismo oggi: il caso Italia*, Vedovelli, M., Scaglioso, C., Giusti, S., Brunello, P., Allassia, V., Sciarretta, F. (2010), *Il Plurilinguismo come risorsa etica e cognitiva*, Guerra Edizioni, Perugia.

Young I.M. (1990), *Le politiche della differenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1996.

Zoletto D. (2015), Dall'intercultura ai contesti eterogenei. Presupposti teorici e ambiti di ricerca pedagogica, Milano, Franco Angeli.

Filosofia politica transnazionale. Riflessioni metodiche e il modello *Hannah Arendt*

STEFANIA MAFFEIS¹

Sommario: 1. Filosofia politica globale versus postcoloniale; 2. Filosofia politica transnazionale; 3. L'idea di appartenenza transnazionale nel pensiero di Hannah Arendt; 4. Filosofia transnazionale e appartenenza polivalente.

Abstract: In order to properly articulate a philosophy *of globalization* – in its objective and subjective sense -, the article presents the transnational circulation of ideas as an adequate alternative to the so-called *global political philosophy* and to macrological, structuralist perspectives of postcolonial philosophy. The first two chapters explain the methodological and theoretical frame of the transnational circulation of ideas. They also underline its performative and pragmatical understanding of philosophy. The third part of the article traces the idea of belonging's evolution in Hannah Arendt's work in relation to different sociolinguistic spaces and historical contexts. This gives the opportunity, on the one hand, to illustrate and to test the proposed model. On the other hand, Arendt's understanding and practicing of belonging leads to an idea of philosophy as a transnational form of citizenship, based on the translation between different languages as well as on the reflection upon the relationship between different subjects and spaces of knowledge.

Keywords: *Transnational circulation of ideas, global political philosophy, transnational citizenship, Hannah Arendt, belonging.*

1. Filosofia politica globale versus postcoloniale

Globalizzazione, nella sua definizione più generica, indica quel rapporto di interdipendenza economica, politica e culturale tra diverse aree geografiche emerso con dirompente soprattutto a partire dalla fine della guerra fredda e della divisione del globo in due sfere regolate da modi di produzione economici opposti e contraddistinti. È a partire da quella cesura storica che nasce anche in filosofia, come in quasi tutti gli altri ambiti di produzione culturale, la domanda

¹ Assistant professor (Privatdozentin) at the Philosophy Department of the Freie Universität Berlin. Questo saggio è tratto dal mio recente studio monografico, concepito come tesi di abilitazione in filosofia alla Freie Universität Berlin: *Transnationale politische Philosophie. Hannah Arendt in Werk und Rezeption (Deutschland/USA, 1941-2010)* (it.: *Filosofia politica transnazionale. L'opera e la ricezione di Hannah Arendt (Germania/Stati Uniti, 1941-2010)*). Molti aspetti, soprattutto sui contesti storico sociali del pensiero e della ricezione di Hannah Arendt, che verranno qui solo accennati, potranno essere approfonditi consultando il lavoro completo, di prossima pubblicazione.

sul rapporto e sull'influenza reciproca tra filosofia e transnazionalità. A tutt'oggi pare tuttavia che la riflessione filosofica si sia arenata in un'unica direzione, quella oggettiva, che si pone cioè come oggetto la transnazionalità. Soprattutto negli ultimi due decenni, in ambito della filosofia etica e politica di provenienza angloamericana, si è usato parlare a questo riguardo di *global political philosophy*. L'espressione riunisce diversi studi di caso e osservazioni teoriche di fenomeni che oltrepassano i confini territoriali nazionali, quali la povertà, lo sviluppo ecologico, i diritti umani, il commercio mondiale, la cittadinanza e la migrazione. Il contributo della *global political philosophy* allo studio di tali problemi è indirizzato per lo più alla definizione di criteri e norme minime comuni, in grado di raggiungere un consenso tra le parti coinvolte, come anche all'identificazione di istituzioni e istanze responsabili del funzionamento di ordini globali stabili e universalmente validi. Le diverse posizioni - comunitarie, stataliste o cosmopolite - che contribuiscono a delineare i confini di quest'ambito di ricerca valutano, ad esempio, il ruolo dei diversi attori coinvolti, delle istituzioni politiche locali e internazionali, delle organizzazioni non governative e delle popolazioni civili. Esse discutono la validità giuridica ed etica di argomenti a favore o contro, ad esempio, l'apertura delle frontiere in casi di repentino aumento dei flussi migratori. Qui si scontrano posizioni a sostegno del diritto umano universale alla libertà di movimento con quelle a difesa del diritto degli stati-nazione di controllare i propri confini e del dovere degli stessi stati di garantire la pace interna e la sicurezza sociale dei cittadini.²

La *global political philosophy* sembra poter superare l'immagine tradizionale del filosofo contemplativo lontano dalle questioni sociali quotidiane e quindi, secondo la logica neoliberale, improduttivo, per affermare l'idea di una filosofia politicamente impegnata, con un proprio spazio e compito nell'era della globalizzazione. In realtà, l'approccio della *global philosophy*, concentrandosi sul lato oggettivo del rapporto tra filosofia e globalizzazione, evitando cioè di riflettere sulle condizioni e sugli effetti di una possibile globalizzazione *del proprio filosofeggiare*, rischia di universalizzare solo la propria posizione specifica, ben situata nello spazio filosofico e sociale globale. Rischia cioè di separarsi dal fenomeno che intende affrontare, senza tuttavia esplicitare le condizioni di possibilità che le permettono di assumere una visione esterna, universalmente valida e, soprattutto, senza considerare il fenomeno della globalizzazione culturale e filosofica, di cui essa stessa è soggetto agente e assoggettato. La *global political philosophy* andrebbe dunque sempre affiancata e completata da una riflessione sulla *political philosophy in a globalized world*, sull'istituzione filosofica, situata in un mondo globalizzato.

È questo un compito perseguito in prima linea da teorie politiche postcoloniali e femministe che accusano l'approccio normativo di voler difendere valori etici universali senza riflettere sulla loro genesi storica e politica, sul loro essere implicati in rapporti di potere ed interessi economici e sociali che poco hanno a che vedere con la presunta trans-storicità e trascendenza che si vorrebbe loro accordare. I valori libertari espressi nelle dichiarazioni dei diritti umani universali a ridosso delle rivoluzioni francese e americana, così insegnano molti studi critici postcoloniali, non possono essere considerati di per sé validi e universali. Essi sono in realtà il prodotto di guerre coloniali sanguinarie. Nel loro nome si è ucciso e violato, sono state espropriate terre e risorse, sradicate intere comunità, lingue e tradizioni culturali. La filosofia illuminista europea, nel periodo che coincide con la formazione degli stati-nazione, delle guerre coloniali nel

² Per una visione d'insieme su temi e posizioni della *global philosophy* cfr. M. Risso, *Global Political Philosophy*, Palgrave Hounds-mills 2012; T. Brooks (a cura di), *The Global Justice Reader*, Palgrave, Hounds-mills 2008.

continente africano, dell'istituzionalizzazione della disciplina filosofica e della sua separazione dalle scienze naturali, ha contribuito in modo sostanziale a teoretizzare l'idea dell'uomo maschio bianco, in opposizione all'Altro coloniale, diventata poi fondamento universale dell'*umano* nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo.³ Riaffermare dunque quei valori universali senza esplicitarne la genesi storica significherebbe riprodurre le strutture patriarcali e coloniali di cui essi sono stati risultato e, al tempo stesso, portavoce.

La critica decisiva di stampo postcoloniale e femminista all'approccio globale normativo verte però su un altro aspetto. La *global philosophy*, peccando di autoriflessione e ponendosi come garante di valori universali, sosterrebbe in realtà il punto di vista delle regioni mondiali nordoccidentali, altamente sviluppate, e considererebbe le regioni svantaggiate del sud del mondo esclusivamente come destinatarie, non come parti eque dialoganti e partecipi al discorso sulla giustizia globale. Interpretando il concetto di giustizia in senso fortemente distributivo, la *global philosophy* si limiterebbe a discutere la questione dell'equa distribuzione di ricchezze, doveri, opportunità e diritti, senza criticare le condizioni e i meccanismi responsabili della produzione di rapporti asimmetrici in ambito economico, politico sociale e culturale. Ma soprattutto per il fatto che filosofi e filosofe sostenitori/sostenitrici dell'approccio normativo discutono tra di loro di questioni che riguardano in principio tutti, senza situare la propria prospettiva nello spazio culturale e sociale a cui appartengono e a cui si riferiscono, essi/esse escluderebbero attori/attrici di altre regioni del mondo dal discorso sulla giustizia globale, e cioè dal processo di definizione di norme e indici - come ad esempio l'indice di povertà -, di concetti e pratiche, di criteri e meccanismi di accesso al proprio campo discorsivo e sociale.⁴

Criticata in quanto sostenitrice di posizioni astratte e universaliste, la filosofia normativa accusa a sua volta le posizioni femministe e postcoloniali di relativismo culturale ed etico. Dal punto di vista della *global philosophy* la prospettiva critico riflessiva, negando esistenza e legittimità a principi universali, impedirebbe di giudicare pratiche e costumi di aree geografiche e culturali estranee a quella di appartenenza del/la parlante. Così facendo, essa ostacolerebbe qualsiasi possibile intervento a difesa dei diritti umani, ad esempio in casi di sfruttamento del lavoro minorile o di negazione dei diritti delle donne.⁵

La differenza decisiva tra le posizioni qui esemplificate non consiste però in una semplice contrapposizione binaria tra universalismo e relativismo. Il relativismo di cui viene accusato l'approccio critico riflessivo comporterebbe infatti non solo l'impossibilità di intervenire in questioni etico politiche che avvengono al di là dei propri confini nazionali, ma negherebbe

3 Cfr. a riguardo gli studi della *philosophy of race* diretti da Robert Bernasconi alla Penn State University pubblicati nella rivista specializzata *Critical Philosophy of Race*; cfr. R. Bernasconi - S. Cook (a cura di), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana Univ. Press, Bloomington & Indianapolis 2012; N. Dhawan (a cura di): *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Barbara Budrich Verlag, Opladen/Berlin/Toronto 2014.

4 F. Dübgen, *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York 2014; A. Millan – A.C. Yıldırım, *Decolonizing Theories of Global Justice*, in N. Dhawan (a cura di): *Decolonizing Enlightenment*, cit., pp. 195-210.

5 Sul dibattito tra particolarismo e universalismo nella filosofia pratica e politica contemporanea di provenienza analitica e angloamericana cfr. M. Risso, *Global Political Philosophy*, cit., pp. 40-61; K. A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, Penguin, New York 2006; C. Broszies/H. Hahn (a cura di), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010. Per uno sguardo sul dibattito dell'universale da una prospettiva filosofica di impronta più continentale e poststrutturalista cfr. E. Balibar *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris 2016.

l'esistenza stessa della globalizzazione, se per essa si intende quel rapporto, ormai irreversibile, di stretta interdipendenza tra stati, nazioni e aree culturali. Non è con l'arma del relativismo che si può mettere a tacere la critica postcoloniale. Essa, si è già detto, non discredita del resto l'universalismo in quanto tale, quanto piuttosto la mancata riflessione sulle condizioni sociali di partecipazione al discorso filosofico globale, di definizione dei criteri d'accesso, delle posizioni e delle regole legittime del discorso. Non si tratta quindi di negare l'universale, ma di creare un processo di contrattazione, definizione e praticabilità dell'universale il più plurale e democratico possibile.⁶

A questa sfida hanno reagito alcune voci all'interno della filosofia globale normativa che reclamano la necessità di riunire filosofi e filosofe provenienti da diverse aree geografiche e linguistiche, così come da diverse correnti filosofiche, per riflettere su problemi e fenomeni attuali a carattere globale. Si porrebbe così un freno all'*ingiustizia epistemica*, all'esclusione cioè dallo spazio conoscitivo e teorico di alcuni gruppi e agenti appartenenti a classi sociali, generi ed etnie strutturalmente svantaggiate.⁷ Ma, per costruire uno spazio plurale e democratico di riflessione filosofica, sarebbe davvero sufficiente organizzare, ad esempio, una conferenza sulla giustizia globale, a cui partecipino filosofi e filosofe di diversa provenienza linguistica e geopolitica, se poi non riflettono sulle condizioni che li hanno portati a partecipare a quella conferenza né sulle pratiche del proprio specifico fare filosofico in rapporto a quelle degli altri partecipanti e ad altre pratiche scientifiche, culturali e politiche?

Il lavoro di riflessione, a mio avviso, deve poter problematizzare questioni apparentemente molto più ovvie e date per scontate, che però, a ben guardare, ovvie non lo sono affatto. Se, da un lato, l'approccio normativo elude la domanda del ruolo specifico della filosofia nella globalizzazione e rischia così di naturalizzare i propri presupposti sociali e ideologici, escludendo dal proprio discorso attori tutt'al più *di cui* ma non *con cui* si parla, alcune linee teoriche postcoloniali, d'altro canto, tendono a considerare i rapporti geopolitici di potere come direttamente e principalmente determinanti tutti gli altri ambiti sociali, tra cui quello filosofico.⁸ Anche questo approccio strutturalista rischia però di offuscare la conoscenza delle potenzialità e dei rapporti di forza che contraddistinguono il fare filosofico, di misconoscere concrete relazioni di potere e specifici meccanismi di esclusione che non sempre sono da ricondurre a rapporti geopolitici postcoloniali. Se è vero che il mio essere europea e *bianca* rappresenta un privilegio a livello globale, sono tuttavia altri i fattori che determinano, di volta in volta, la mia posizione sociale e filosofica, quali, ad esempio, il genere e l'orientamento sessuale cui sento di appartenere e che mi viene imposto, la corrente o tradizione filosofica di cui mi aproprivo e che mi viene attribuita, il mio essere o meno madrelingua nel contesto in cui vivo e lavoro, la mia posizione professionale, le mie competenze linguistiche, le mie origini sociali, il mio essere madre, e via

6 Cfr. su questa linea S. Mezzadra, *Living in Transition. Towards a Heterolinguial Theory of the Multitude*. 2007, <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en>.

7 T. Brooks, *Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy*, „Metaphilosophy“, 44/3, 2008, pp. 254-266; Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2007.

8 Mi riferisco qui in particolare a studi che operano con concetti quali la *geopolitica del sapere* e la *differenza coloniale*, coniati e diffusi dal teorico letterario Walter D. Mignolo. Essi tendono a opporre pratiche conoscitive provenienti da aree un tempo colonizzate a tradizioni culturali e filosofiche occidentali, considerando sia le une che le altre come impianti teorici in sé omogenei, determinati da rapporti di potere geopolitici. Cfr. W. D. Mignolo, *Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, 2001, <http://multitude.samizdat.net/The-geopolitics-of-knowledge-and> (scaricato in data 23.01.2010).

dicendo. In riferimento a diversi contesti e relazioni, la mia posizione verrà determinata da criteri e qualità che, in quello spazio specifico, godranno di più o meno valore legittimo e che saranno dunque, a seconda del contesto, più o meno rilevanti.

Per comprendere il rapporto tra filosofia e globalizzazione occorre dunque analizzare la filosofia come pratica sociale, situata e performativa, distinta e tuttavia intersecata da altre pratiche, in cui convergono ambiti organizzati sia a livello locale che transnazionale. È attraverso la ricostruzione della formazione e circolazione di persone e idee considerate filosofiche in diversi contesti storici, sociali e geopolitici, così come del ruolo attivo di tale idee nel configurare i propri spazi di circolazione che si possono raggiungere livelli sempre più coscienti di riflessione sulla relazione, oggettiva e soggettiva, della filosofia al mondo globalizzato. Consideriamo dunque più da vicino il presupposto teorico e metodico della *circolazione transnazionale delle idee filosofiche*, posto a fondamento di una filosofia politica transnazionale.

2. Filosofia politica transnazionale

Cosa significa *circolazione transnazionale delle idee*? *Transnazionalità*, intesa come sinonimo di globalizzazione, indica il rapporto reciproco tra strutture e ambiti locali, nazionali e sovrastatali. Il concetto di transnazionalità si riferisce a istituzioni e realtà che, agendo al di là dei confini nazionali, ne mettono in discussione la validità e legittimità. Il concetto però non nega l'esistenza né il ruolo determinante delle istituzioni nazionali nell'organizzare il funzionamento di sfere culturali, economiche e sociali. Esso tuttavia sottolinea il fatto che tali sfere locali per quanto riguarda, ad esempio, lo stato giuridico e l'appartenenza culturale, linguistica, religiosa, di classe o di genere dei cittadini che le compongono, non siano – e non siano mai state – entità omogenee a sé stanti, ma da sempre intersecate e prodotte dallo scambio tra diverse aree, politiche e culture.

Il termine *circolazione*, inteso in un primo e generico senso come movimento, è la forma costitutiva della pratica filosofica transnazionale. Perché, mentre questo qualcosa che chiamiamo *idea*, e la cui natura specifica rimane ancora da chiarire, si muove tra diversi contesti locali e viene discusso da diversi attori, gli accade qualcosa di decisivo: si ripete o si modifica, si traduce e si trasforma in nuovi mezzi e formati, si separa o si aggrega ad altri elementi, assume nuove sembianze o rimane apparentemente costante. La traduzione di idee filosofiche in diverse lingue e la loro circolazione in diversi paesi è una specifica attività filosofica. Gli attori coinvolti – autori/autrici, interpreti, editori/editrici, traduttori/traduttrici – devono riconoscere intuitivamente o esplicitamente l'organizzazione e le condizioni di possibilità del fare filosofico dei diversi contesti locali a cui si rivolgono. Ciò è necessario per valutare il grado di riconoscimento e le potenzialità di impatto dell'idea nel nuovo contesto di circolazione. Non si tratta del resto solo di valutazioni strategiche da parte di chi traduce. Le idee vengono a contatto con un pubblico che le accoglie e le integra nei propri orizzonti epistemici, che le interpreta e le sviluppa oppure, come avviene in molti casi, che le ignora e le esclude dal proprio campo conoscitivo. I movimenti migratori di idee filosofiche comportano quindi sia modificazioni che ripetizioni. A seconda dell'analogia o differenza nella composizione dei diversi campi di ricezione delle idee, vi saranno elementi che si riprodurranno senza gravanti modifiche e altri che verranno adattati alla nuova situazione interpretativa. Circolazione significa dunque al tempo stesso trasformazione e conservazione, movimento e stasi. Idee che si riproducono senza sostanziali modifiche in diverse lingue e paesi e che vengono interpretate in senso analogo in diversi contesti di circolazione, assumono un

significato trans-storico e transnazionale, vengono cioè recepite come verità universali. Uno degli effetti della circolazione transnazionale delle idee è dunque la produzione di un senso universale, inteso come nucleo epistemico trasportabile, traducibile e riconoscibile in diversi contesti locali, linguistici e sociali.

Rimane ancora da esplicitare la natura di questo qualcosa che circola e che chiamiamo *idea*. Nel corso di questo breve saggio utilizzeremo anche i termini *concetto*, *teoria*, *elemento teorico*, *citazione*, *figura*, *denominazione* o *confine*. Ad un primo sguardo ciò può risultare fuorviante. Una concezione ampia e debole del termine *idea* permette tuttavia di rilevare tutti quegli enunciati che si ripetono in diversi testi e contesti di circolazione e che progressivamente, grazie al loro ripetersi e trascriversi, diventano oggetti di conoscenza. Non si tratta sempre e solo di concetti filosofici. Il concetto di *politico* nell'opera arendtiana, ad esempio, emerge come tale per la prima volta nel contesto di elaborazione di *Vita Activa*, attorno al 1958. In pubblicazioni e interventi precedenti Arendt utilizza altre espressioni sinonime, quali ad esempio *spontaneità*, oppure spiega il fenomeno senza usare un concetto di riferimento. Un altro esempio di idea in senso ampio è la figura pubblica *Hannah Arendt*, che racchiude in sé diverse denominazioni adottate dalla stessa Arendt o dai/dalle suoi/sue interpreti e che si forma e trasforma nel corso degli anni a contatto con diversi contesti linguistici e sociali. Allo stesso modo consideriamo linee di confine – disciplinari come anche geopolitiche – ad esempio fra filosofia, politica e scienza, come *idee* che si ripetono e riproducono in diversi contesti epistemici. Un'idea è in definitiva un elemento mobile che, attraverso la propria circolazione in diversi ambiti locali può ricevere un maggior grado di riconoscimento e diventare così oggetto di conoscenza o parte di un complesso teorico.⁹

L'analisi della circolazione transnazionale di idee permette di comprendere adeguatamente il fenomeno della globalizzazione filosofica. Essa rappresenta, da un lato, un supporto critico riflessivo all'approccio normativo, in quanto esplicita la genesi sociale e transnazionale dei concetti e dei complessi teorici in uso. Dall'altro lato, l'analisi della circolazione transnazionale delle idee supera gli ostacoli posti da una riflessione troppo strutturalista, che interpreta questioni filosofiche come diretto rispecchiamento di rapporti postcoloniali e pone la contraddizione coloniale/colonizzato al vertice di tutti i possibili rapporti di dominio sociale. La prospettiva si sposta qui invece sulle idee migranti, sugli attori che le trasportano e sugli spazi culturali e materiali che le accolgono o le rifiutano. I rapporti di dominio o di complicità, asimmetrici o simmetrici, tra i diversi contesti locali così come tra le diverse posizioni e istituzioni che contribuiscono a forgiarli e strutturarli, vengono dedotti principalmente dal movimento delle idee e dei suoi portatori, dai processi di omogeneizzazione o di trasformazione, di inclusione o di esclusione di determinate idee e categorie sociali. Ciò permette di comprendere non solo i rapporti strutturali in cui la filosofia è coinvolta e da cui è condizionata, ma anche le sue potenzialità, le sue capacità di modificare e, in casi rari ma possibili, di sospendere le relazioni di dominio cui è soggetta. Un'attenta osservazione della circolazione transnazionale delle idee permette infine di riflettere sul ruolo attivo della filosofia nel processo di costruzione di un mondo globalizzato solidale e di delineare nuove visioni per una

9 Questa concezione di *idea* è ispirata al lavoro di M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1968/2008, in particolare pp. 103-174. Qui Foucault riflette sui processi di formazione del discorso attraverso la ripetizione e circolazione di *enunciati*, che si aggregano e vanno a costituire oggetti conoscitivi. Un'altra fonte di ispirazione è il concetto di *referenza circolare* del filosofo della scienza Bruno Latour, che designa il movimento di ripetizione e differenza di diversi elementi attraverso vari livelli di costruzione di un oggetto scientifico. Cfr. B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1999, pp. 24-79.

partecipazione *realmente* universale di tutte le lingue e culture al discorso filosofico e all'ordine politico globale.¹⁰

Prima di vedere questo approccio nel suo aspetto meno dichiarativo e più operativo, prima cioè di passare al caso dell'idea di appartenenza in Hannah Arendt, resta da chiarire cosa si intende, qui, per *filosofia*, il cui significato finora è stato apparentemente dato per scontato. Seguendo gli studi sociologici del campo intellettuale di Pierre Bourdieu nei suoi più recenti sviluppi pragmatistici, intendo per *filosofia* una pratica intellettuale, quindi un'attività conoscitiva, situata non solo in un ampio contesto storico e geografico, ma soprattutto in un campo di forze e rapporti sociali che attraversano istituzioni (università, case editrici, fondazioni, istituti di ricerca, programmi economici e culturali, e via dicendo), agenti (professori/esse, ricercatori/trici, editori/trici, ecc.) e artefatti (luoghi, testi, mezzi di comunicazione, ecc.). Sono i partecipanti alla pratica filosofica che stabiliscono in modo autonomo le proprie norme di accesso e che danno una definizione, contingente e storicamente determinata, di cosa sia la filosofia, cioè dei propri metodi, concetti, oggetti di studio, tradizioni e canoni.

Il vantaggio di questa concezione consiste nell'allargare la visione del fare filosofico a tutta una serie di circostanze e di domande sulla genesi dei propri enunciati e sulla modalità del proprio operare, che solitamente la filosofia considera come *esterne*, perché hanno a che fare con le condizioni materiali di possibilità e di riuscita del proprio discorso, ma che le sono in realtà intrinsecamente proprie, e ciò non solo perché sono le circostanze che determinano la propria pratica, ma perché è solo attraverso questo fare, è solo nella pratica che si formano e si forgiano concetti, idee e, al tempo stesso, campi di produzione e circolazione del sapere filosofico. In questo senso si intende qui per filosofia una pratica sociale determinata nel tempo e nello spazio, situata in un preciso campo di rapporti materiali e simbolici e, al tempo stesso, *performativa*, che rende cioè visibile e mette in forma nell'atto del suo compiersi le proprie condizioni di possibilità e di riuscita, cioè di effettualità.¹¹

10 L'approccio della circolazione delle idee è molto diffuso nelle discipline storiche, sociali e letterarie ma stenta a diffondersi in filosofia. A questo proposito mi permetto di rimandare al volume da me recentemente curato: S. Maffeis (a cura di), *Philosophie in einer globalisierten Welt. Mobilität und Grenzen*, “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 42/2, 2017 (con i contributi di Etienne Balibar, Nikita Dhawan, Mathieu Hauchecorne e Stefania Maffeis).

Tra i saggi letterari, sociologici e storici pionieri e più recenti di questo metodo segnalo: E. Said, *Travelling Theories Reconsidered*, in ibidem, *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 2001, pp. 436-452; P. Casanova, *La République mondiale des lettres*, Ed. du Seuil, Paris, 1999; A. Wirz, *Für eine transnationale Gesellschaftsgeschichte*, “Geschichte und Gesellschaft”, 27, 2001, pp. 489-498; Osterhammel, *Transnationale Gesellschaftsgeschichte. Erweiterung oder Alternative*, in “Geschichte und Gesellschaft”, 27, 2001, pp. 464-479; M. Werner – B. Zimmermann, *Penser l'histoire croisée: entre empirie et refléxivité*, in “Annales, Histoire, Sciences Sociales”, 58, 2003, pp. 7-36; P. Bourdieu, *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, in “Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte”, 14, 1990, pp. 1-10; A. Boschetti (a cura di), *L'espace culturel transnational*, Nouveau Monde Ed., Paris, 2010 ; G. Sapiro (a cura di), *L'espace intellectuel en Europe: De la formation des États-nations à la mondialisation. XIXe-XXIe siècle*, Ed. la Decouverte, Paris, 2010; J. Angermuller, *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, Bloomsbury, London, 2015.

11 Questa concezione di filosofia presuppone una lunga serie di riflessioni e studi che non mi è possibile discutere nell'ambito di questo articolo. A scopo di approfondimento sulla filosofia come campo sociale cfr. P. Bourdieu (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Parigi, 2000; ibidem, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Ed. du Seuil, Parigi 1988; ibidem, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Parigi 1998; ibidem, *Méditations pascalienne. Critique de la raison scolaire*, Seuil, Parigi 1997.

Per quanto riguarda lo sviluppo pragmatistico degli studi bourdieusiani cfr. L. Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010; B. Lahire, *Monde Pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, Parigi 2012.

Passiamo ora alla genesi e alla cartografia del concetto di appartenenza nell'opera di Hannah Arendt. Seguendo le tappe cronologiche e gli ambiti geografici/epistemici di sviluppo di questa *idea*, cercheremo di evidenziarne da un lato il doppio significato di cittadinanza naturale e di cittadinanza politica non univoca, legata a diversi territori, stati, lingue, ambiti culturali e disciplinari. Dall'altro lato scopriremo come Arendt, mettendo costantemente in gioco la propria appartenenza al pubblico al quale si rivolge e sottolineando, di volta in volta, diversi aspetti o dimensioni della stessa idea, abbia ella stessa sperimentato e sviluppato una pratica di cittadinanza polivalente che può essere considerata a tutt'oggi come valido modello per una filosofia politica transnazionale.

3. L'idea di appartenenza transnazionale nel pensiero di Hannah Arendt

Senza mai utilizzare esplicitamente l'espressione *cittadinanza transnazionale*, Hannah Arendt ha dedicato molti dei suoi interventi al problema dell'appartenenza al luogo in cui si nasce e si cresce, così come allo spazio culturale e politico in cui si agisce. Il concetto di appartenenza, nei testi arendtiani, viene per lo più descritto come relazione tra due dimensioni fondamentali: quella naturale e quella politica. L'appartenenza naturale, che con linguaggio heideggeriano potrebbe essere chiamata anche *deiezione* o *gettatezza*, indica il legame originario per nascita al luogo e all'orizzonte culturale politico in cui si viene al mondo. L'appartenenza politica, di cui quella naturale è condizione e presupposto, indica la partecipazione ad un tessuto di rapporti (*Bezugsgewebe*) non necessariamente circoscritto ai confini nazionali, ma composto piuttosto dall'interazione tra persone che condividono beni e problemi comuni, che definiscono i propri principi e obiettivi e che sorvegliano, mettono cioè ripetutamente in discussione le condizioni materiali e giuridiche, le norme e i confini (*nomos*) del proprio comune agire.¹² Non solo lo spazio politico d'azione ma anche quello spirituale del pensiero, per Arendt, sono da considerare come reti di relazioni personali. L'attività del pensare, secondo una definizione kantiana, consiste nella costruzione di una *mentalità allargata*, di un ambito discorsivo, in cui il singolo si mette in relazione a sé stesso e a potenziali interlocutori, ne assume il punto di vista e così facendo amplia il proprio orizzonte intellettuale. Arendt, sempre ispirandosi a Kant, definisce anche *cosmopolitica* la costruzione di questa mentalità allargata, perché permette di trovare un universale a partire dalla relazione tra particolari e molteplici punti di vista.¹³

In merito all'analisi della filosofia come campo e come pratica sociale mi permetto di rinviare a S. Maffeis, *Zwischen Wissenschaft und Politik. Transformationsprozesse der DDR-Philosophie (1945–1993)*, Campus, Frankfurt a.M. 2007; ibidem, *Eine Feldanalyse der Philosophie am Beispiel von „Performing, Hannah Arendt“: Methodologische Betrachtungen*, in C. Schmidt-Wellenburg – S. Bernhard (a cura di): *Feldanalyse als Forschungsprogramm*. Vol. I. VS Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 381-404.

Riguardo al carattere performativo delle idee filosofiche cfr. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit.; Q. Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2002; S. Chignola/G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

12 Cfr. H. Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München (1960/2006), pp. 73-81; 213-234. Sull'analogia tra il concetto di essere-al-mondo in Heidegger e in Arendt, così come sull'opposizione fondamentale tra la concezione solipsista di autenticità in Heidegger e quella relazionale in Arendt cfr. soprattutto S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, citato nella traduzione tedesca *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 171-192.

13 H. Arendt (a cura di R. Beiner), *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago Univ. Press, Chicago 1992, pp. 40-46; 72-77.

Oltre a queste due dimensioni di appartenenza, naturale e politica, di cui Arendt scrive in vari testi e su cui torneremo a breve, se ne può osservare un'altra, più legata alla pratica filosofica in cui Arendt è inserita. È infatti a seconda della prospettiva adottata, del contesto e della lingua in cui ella stessa parla e scrive, che Arendt *scopre* e sottolinea diverse dimensioni di appartenenza, definendola, in alcuni casi, una scelta politica e critica e, in altri, una qualità naturale, irriflessa e dunque prepolitica. Ed è soprattutto tematizzando la propria appartenenza al campo di circolazione delle idee cui si rivolge, forgiando e utilizzando strategicamente di volta in volta una diversa figura pubblica *Hannah Arendt* che può essere compresa quest'altra dimensione di appartenenza, un'appartenenza che si tematizza nel suo stesso farsi, nel suo divenire pratica e nel suo divenire soggetto. La figura pubblica *Hannah Arendt* è da comprendere come effetto del rapporto tra l'autrice Arendt e il suo pubblico, un pubblico reale o potenziale, che lei sempre interpella, esplicitamente o implicitamente. La figura, il ruolo *Hannah Arendt* può essere dunque considerato come l'insieme di tutti i vari rapporti di appartenenza dell'autrice Arendt – alla Germania, all'ebraismo, alla filosofia, alla letteratura, al campo intellettuale o universitario, al genere femminile, e via dicendo – che a seconda del contesto di enunciazione vengono messi in scena e assegnati o, per usare il linguaggio fenomenologico arendtiano, *appaiono*, diventano percepibili e sperimentabili. Questa terza dimensione di appartenenza, osservabile e comprensibile alla luce delle pratiche di costruzione della figura pubblica *Hannah Arendt*, rappresenta un elemento di raccordo tra il concetto di appartenenza come oggetto di riflessione filosofica e il suo carattere d'intervento politico, che tanto ha influenzato sia l'opera arendtiana che la sua ricezione. Cercheremo ora di elaborare questa tesi disegnando la cartografia e ripercorrendo la genesi del concetto di appartenenza in sette diverse tappe. Non ci sarà possibile, nell'ambito di questo articolo, descrivere in modo esauriente i diversi campi di circolazione di quest'idea, la loro organizzazione specifica, né la posizione oggettiva di Arendt. Cercheremo piuttosto di offrirne uno squarcio, a partire dalle linee di sviluppo dell'idea in questione.

a) Germania, 1930–1933: Esistenza ebraica e appartenenza alla Germania

La prima tappa di riflessione sull'appartenenza nazionale ed etnica può essere fissata nell'ambito del carteggio tra Arendt e il filosofo esistenzialista, suo maestro e supervisore scientifico, Karl Jaspers. Nel 1930, poco dopo aver terminato un dottorato sul concetto di amore in S. Agostino sotto la tutela di Jaspers, Arendt sta iniziando a scrivere la biografia della scrittrice Rahel Varnhagen (1771-1833). Varnhagen le fornisce un esempio illustrativo della storia degli intellettuali tedesco ebraici durante l'Illuminismo, nel periodo dei primi editti di emancipazione e legalizzazione. Arendt e Jaspers, in alcune lettere di quel periodo, discutono sul fenomeno dell'esistenza ebraica, sull'eventualità di considerarla come un segno del destino e quindi come sostrato fattuale, da cui si staglia il pensiero fenomenologico. Arendt rifiuta di considerare l'ebraismo come semplice dato di fatto ma tentenna, è alla ricerca di un'interpretazione più adeguata, di un'idea che descrivi l'esperienza ambivalente dell'essere pubblicamente esposti (*exponiert*) in quanto ebrei e dell'oggettivarsi in quanto tale, del divenire ebrei.¹⁴

14 „Es scheint, als seien bestimmte Personen in ihrem eigenen Leben [...] derart exponiert, daß sie gleichsam Knotenpunkte und konkrete Objektivationen ‚des‘ Lebens werden. Bei der Rahel liegt meiner Objektivation schon eine Selbstobjektivation zu Grunde [...].“ Arendt an Jaspers, 29.3.1930, in: H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, Piper, München 1985/2001, pp. 47-48.

Qualche anno dopo, durante l'ascesa del Nazismo, Arendt si avvicina all'*Associazione Sionista per la Germania* diretta da Kurt Blumenfeld. In questa sua fase di politicizzazione e di incalzante pressione persecutoria nazista, inizia a mettere in discussione la propria appartenenza nazionale alla Germania. Torna a discutere di appartenenza con Karl Jaspers e lo critica per aver affibbiato un titolo nazionalista e altisonante al suo ultimo libro.¹⁵ Arendt sottolinea in questo contesto la propria appartenenza culturale e linguistica, non nazionale, alla Germania.¹⁶ Rifiutando l'appartenenza nazionale ed etnica come costruzioni politiche e storiche, Arendt scopre un tipo di appartenenza autodeterminata, non riferita alla nazione né all'etnia, ma allo spazio spirituale e culturale della filosofia, della lingua e della letteratura. E tuttavia, per quanto costruzione, le si rivelerà ben presto il carattere del tutto reale, repressivo e violento dell'appartenenza nazionale.

b) Parigi 1933–1940: Rahel, assimilazione e identità ebraica

In esilio a Parigi, dal 1933 al 1940, Arendt lavora come segretaria e collaboratrice scientifica in diverse organizzazioni sioniste. Frequenta la comunità di intellettuali, rifugiati dalla Germania, in particolare il gruppo che si riunisce nei locali di Walter Benjamin, dove incontra il suo secondo marito, il filosofo autodidatta e trotzkista Heinrich Blücher. Frequenta gli incontri dell'*Institut pour l'étude du fascisme*, fondato nel 1933 con l'appoggio del partito comunista tedesco. Tramite la mediazione del sociologo Raymond Aron, conosciuto a Berlino, ascolta le lezioni di Alexandre Kojève su Hegel all'*École des Hautes Études*. Ma Arendt si tiene ben lontana dalla filosofia accademica, soprattutto da quando, nel 1933, è diventata testimone dell'allineamento di tanti filosofi, tra cui il suo maestro e amante Heidegger, al Nazismo, ed ha concluso che non si sia trattata di una svista o di una scelta personale, bensì di una deformazione professionale, di un'avversione della filosofia nei confronti della pluralità e del particolare concreto, in questo caso dell'ebraismo. Quindi prosegue il suo lavoro su Rahel Varnhagen, che integra con degli studi a carattere sociologico sulla storia dell'ebraismo, dell'antisemitismo e dell'assimilazione durante l'illuminismo europeo.¹⁷

La figura di Rahel Varnhagen rappresenta per Arendt un tipico caso di mentalità ebraica assimilatoria. Essendo nobile, Rahel Varnhagen non ha accesso agli studi universitari né al capitale di famiglia, gestito dai fratelli. Privata di qualsiasi risorsa culturale ed economica, Varnhagen si guadagna una posizione relativamente di prestigio nella scena intellettuale berlinese intrattenendo un circolo letterario aperto a scrittori, artisti e personalità mondane, sia ebree che gentili, nel cuore della Berlino Mitte. I primi decreti di emancipazione all'inizio del XIX, che per la prima volta garantiscono agli ebrei piena cittadinanza, modificano anche la posizione della popolazione ebraica nella società. Se le classi più svantaggiate guadagnano una possibilità di ascesa e di riscatto sociale attraverso il sistema scolastico, le classi elevate, storicamente legate al settore finanziario all'interno

15 Si tratta di K. Jaspers, *Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und im Philosophieren*, Stalling, Oldenburg 1930.

16 „Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich einstehen. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet, ich kann weder dafür noch dagegen sein, wenn ich den großartigen Satz Max Webers lese, zur Wiederaufrichtung Deutschlands würde er sich auch mit dem leibhaftigen Teufel verbünden.“ Arendt a Jaspers, 1.1.1933, in H. Arendt – K. Jaspers, cit., p. 52.

17 H. Arendt, *Antisemitism*, 1929/30, in ibidem, *The Jewish Writings*, a cura di J. Kohn e R.H. Feldman, Harcourt Brace, New York 2007, pp. 46-121.

dell'economia statale e già parzialmente dotate di diritti di cittadinanza, perdono il loro specifico ruolo all'interno dello stato, diventano e vengono considerati "ebrei in generale".¹⁸ Il periodo dell'emancipazione coincide così con quello dell'assimilazione (le conversioni al cattolicesimo diventano fenomeno di massa) e della nascita dell'antisemitismo moderno: vengono cioè creati nell'immaginario collettivo i caratteri tipici dell'"ebreo in generale" e viene costruita una *razza*, contro cui si scatenerà l'odio antisemita e nazista.

Arendt racconta questo concatenarsi di processi tra emancipazione, assimilazione e antisemitismo attraverso due figure, che più avanti, nel corso del suo esilio newyorkese, lei stessa impersonerà. Si tratta delle figure del *paria*, il marginale, e del *parvenu*, l'arrivista. Rahel Varnhagen è una figura intermedia tra i due poli. Il suo lato *parvenu* la porta a innamorarsi ripetutamente di uomini non ebrei altolocati. Arendt interpreta questo amore come tipico desiderio arrivista di voler a tutti i costi far parte di una classe sociale più elevata di quella a cui si appartiene per origine familiare, che si accompagna ad un senso di subalternità e subordinazione, ad uno sforzo di sublimazione dell'odio di classe:

„Der angestrenzte Versuch zu lieben, wo einem nur das Gehörchen übrigbleibt, führt meist weiter als die einfache und ungekünstelte Subalternität. Indem man den ‚guten Eigenschaften der Vorgesetzten auf die Spur kommt‘, hofft man das unleidliche und unausweichliche Ressentiment loszuwerden.“¹⁹

Il *paria*, marginalizzato e senza diritti, rifiuta invece ogni tendenza assimilatoria e vive la propria identità ebraica come posizione politica. Rahel Varnhagen, che in tarda età si converte al cattolicesimo, non è una vera *paria*, agli occhi di Arendt. Ma continua a sentirsi ebrea in un mondo sempre più antisemita, e ciò la rende un'autentica ribelle.

Nel corso di uno studio sul caso Dreyfus e sulla storia degli intellettuali sionisti Bernhard Lazare e Theodor Herzl, Arendt elabora in questi anni di esilio parigino l'idea del *paria* cosciente. È però a partire dai primi anni '40, parallelamente al suo formarsi come intellettuale e giornalista critica, al suo divenire figura pubblica in uno spazio di ricezione formato per lo più da suoi pari, cioè a sua volta da intellettuali esiliati, che Arendt adotterà la figura del *paria* cosciente per esplicitare la propria appartenenza al contesto interpellato e per sviluppare una propria idea di appartenenza/cittadinanza politica.

c) New York 1943: "We Refugees"

Nell'articolo "We Refugees" del 1943 Arendt si rivolge al pubblico della rivista ebraico americana *Menorah Journal*, spronandolo a non misconoscere la propria identità ebraica.²⁰ Rifacendosi alle figure del *paria* cosciente e dell'intellettuale emarginato, Arendt dichiara il popolo ebraico non assimilato come avanguardia rivoluzionaria. Il potenziale politico ma anche epistemico di questa avanguardia consiste nell'appartenenza ad una minoranza etnica, religiosa e culturale che in quegli anni viene sistematicamente perseguitata e annientata: solo le popolazioni

18 Ibidem, p. 62-63.

19 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959/2006, pp. 209-210.

20 H. Arendt, *We Refugees*, „Menorah Journal“, 31, 1943, pp. 69-77.

ebraiche conoscono e denunciano la verità sui campi di concentramento nazisti. In questo periodo, Arendt si concepisce come figura intermedia tra lo storico e il giornalista („irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten“). La sua situazione è precaria: lavora senza sosta, impara l'inglese, si occupa della madre e del marito, che hanno più difficoltà con l'apprendimento dell'inglese e l'inserimento in un nuovo paese.²¹ Per il giornale degli immigrati tedesco ebraici *Aufbau*, Arendt scrive alcune colonne sulla necessità di costituire un esercito ebraico in lotta contro il Nazismo. Pubblica altri interventi di attualità e saggi sulla genesi dell'antisemitismo e sulla cultura letteraria ebraica nelle riviste degli intellettuali ebrei newyorkesi, discendenti per seconda e terza generazione dai primi immigrati ebrei negli Stati Uniti, in fuga dai pogrom dei paesi dell'est europeo e dalla Russia. Grazie ai programmi americani di accoglienza e sostentamento economico per rifugiati accademici, Arendt tiene dei corsi di storia contemporanea europea al Brooklyn College. Il suo ambito di riferimento si situa però ai margini delle grandi università e degli istituti di ricerca che, in quel periodo, ma soprattutto dopo la fine della seconda guerra mondiale, favoreggiano il modello propriamente tedesco di integrazione tra la ricerca specializzata e la *Bildung* umanistica, si espandono in tutti gli Stati Uniti anche grazie al contributo dei migranti europei. Dopo il 1945 e parallelamente alla sua attività giornalistica, Arendt lavora presso la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, un'associazione finanziata dalla *American Jewish Committee* sotto la supervisione scientifica degli storici Salo Baron della Columbia University e Gershom Scholem della Hebrew University di Gerusalemme, incaricata di recuperare e catalogare, nella Germania Ovest, i beni culturali confiscati agli ebrei durante la guerra. È proprio a partire da questi anni, in cui inizia ad avere un suo pubblico specifico, che Arendt adotta la figura del paria cosciente per descrivere la propria posizione di intellettuale impegnata, precaria e non inquadrata nel sistema universitario disciplinare:

Sehen Sie, ich bin in keiner Weise respectable geworden [bezüglich ihrer Wohnsituation, S.M.]. Bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann, wobei man dann eben mit mehr oder weniger Humor riskiert, von ihr entweder gesteinigt oder zum Hungertode verurteilt zu werden. Ich bin hier ziemlich bekannt und habe bei manchen Menschen in gewissen Fragen ein wenig Autorität; d.h. sie haben Vertrauen zu mir. Aber das kommt auch unter anderem daher, daß sie wissen, daß ich weder aus Überzeugungen noch aus ‚Begabungen‘ eine Karriere zu machen wünsche.²²

Germania (Ovest) 1948: "Un ebreo messo al bando"

Nella Germania del dopoguerra, Arendt marca la propria posizione con la denominazione impersonale “un ebreo messo al bando”. Così facendo riflette sul senso di isolamento e impotenza che accomuna i sopravvissuti allo sterminio nazista come anche sulla desolazione culturale e

21 „Und dann werde ich Sie um Nachsicht bitten müssen, nämlich bitten müssen nicht zu vergessen, dass ich in einer fremden Sprache schreibe (und dies ist das Problem der Emigration) und dass ich seit 12 Jahren das Wort Ruhe für geistige Aktivität nur noch vom Hörensagen kenne. Seitdem ich in Amerika bin, also seit 1941, bin ich eine Art freier Schriftsteller geworden, irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten.“ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 18.11.1945, in H. Arendt – K. Jaspers, cit., p. 59.

22 H. Arendt a K. Jaspers 29.01.1946, in ibidem, p. 65.

politica del dopoguerra tedesco. Arendt definisce la propria appartenenza all'ebraismo come qualità politica, ma il suo punto di vista, in Germania, non è quello dell'intellettuale rivoluzionario, del paria cosciente. Lo si capisce soprattutto leggendo la dedica a Karl Jaspers che introduce la sua prima raccolta di saggi, tutti ritradotti in tedesco dopo esser stati pubblicati negli Stati Uniti.²³ Qui Arendt parla da ebrea “in Germania ai tedeschi” e “in questo modo agli europei”²⁴. Non si rivolge né alla maggioranza degli ebrei, accecati dall'odio, né a quella dei tedeschi, complici o fautori degli stermini nazisti. Sceglie piuttosto di distaccarsi dal “terreno fattuale”²⁵ nazionale e di muoversi in quello “spazio vuoto, senza nazioni né popoli, ma solo singoli, che non si curano di cosa pensa la maggioranza, fosse anche la maggioranza del proprio popolo”²⁶. Arendt paragona il destino di questi singoli a quello della figura biblica di Noè. I singoli si muovono su un oceano di cenere e rovine, in cui sono naufragati gli stati-nazione europei, ma cercano nonostante ciò di muovere la propria arca in direzione di quella degli altri singoli sopravvissuti. In questo spazio vuoto transnazionale, in questo oceano apocalittico stanno di casa la filosofia, la verità e la ragione, che Arendt vede impersonificate in Karl Jaspers.

d) USA/BRD 1951: “Lo storico”

La figura del paria cosciente, dell'ebreo messo al bando e del filosofo sopravvissuto all'apocalisse scompaiono nel primo monumentale studio monografico di Arendt, compilato negli anni di esilio newyorkese, *Le origini del totalitarismo*.²⁷ L'opera raccoglie e completa diversi saggi, pubblicati dal 1941 al 1951 sia negli Stati Uniti che in Germania e concepiti in parte come interventi pubblici, rivolti a diverse comunità di lettori e contrassegnati da diversi posizionamenti dell'autrice. Ma nel comporli ad opera completa, Arendt neutralizza questi diversi posizionamenti. Cancella il “we refugees”, il paria cosciente e l'ebreo messo al bando per far emergere “the historian”.²⁸ Lo storico si rivolge soprattutto ad un pubblico accademico e ricostruisce la genesi del totalitarismo, caratterizzato dalla privazione totale dei diritti di cittadinanza, dall'eliminazione dello stato di diritto a vantaggio di un diritto naturale, fondato sulla volontà del *Führer*, e dall'impossibilità dell'agire politico spontaneo.

Dal punto di vista di una storica, Arendt si colloca nello spazio intermedio tra una tradizione culturale perduta e non più reperibile, perché distrutta dallo scempio nazista, e un futuro imprevedibile, di cui ancora mancano le coordinate etiche, politiche e teoriche. La posizione dello storico universale, a differenza di quella dello storico di professione, che Arendt rifiuta perché specializzata e legata ad un falso principio di neutralità e oggettività scientifica, si situa per Arendt oltre i confini territoriali e disciplinari ed è guidata dalla necessità di comprendere, di scendere a patti con la propria condizione storica. Questa auto-dichiarata appartenenza allo spazio dello storico universale, descritta come posizione epistemica privilegiata nell'interstizio tra

23 H. Arendt, *Zueignung an Karl Jaspers*, ibidem, *Die verborgene Tradition. Essays*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1948/2000, pp. 7-12.

24 Ibidem, p. 8.

25 Ibidem, pp. 8, 9, 10, 11.

26 Ibidem, p. 8.

27 Qui citato secondo la seconda edizione americana: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Cleveland/New York 1958.

28 Ibidem, p. 4.

un passato che non si trapassa e un futuro tutto da inventare, è analoga ad un'altra dimensione, quella pratica, di appartenenza dell'agente Arendt al campo sociale di genesi e di circolazione delle proprie idee. Arendt infatti si muove ai margini del campo universitario, in uno spazio di per sé interstiziale, organizzato in circoli e riviste intellettuali americano e tedesco ebraici, di orientamento antistalinista e antitotalitario, ma anche in parte anticomunista.

È da questa posizione intermedia tra diversi mondi, lingue e spazi epistemici che Arendt esplicita per la prima volta, anche se non in modo sistematico, la differenza tra appartenenza naturale passiva e appartenenza politica autodeterminata. La prima forma di appartenenza ricorre nelle pagine che descrivono le origini dell'antisemitismo come processo di costruzione politica e di incorporazione di un principio etnico quali l'identità ebraica o l'essenza germanica. La seconda forma di appartenenza, politica e cosciente, si ritrova nell'idea del *diritto universale ad avere diritti*, il diritto cioè di appartenenza e partecipazione ad una comunità politicamente organizzata, il diritto di essere visti, ascoltati e resi responsabili delle proprie azioni o opinioni:

Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben (und das heißt: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten.²⁹

Dopo la pubblicazione di *The Origins*, la figura pubblica *Hannah Arendt* diventa celebre nello spazio intellettuale transatlantico e l'agente Arendt inizia a indirizzarsi maggiormente verso il campo universitario. È soprattutto nella comunità dei suoi pari – intellettuali e accademici esiliati dalla Germania e americano ebraici, a loro volta di appartenenza nazionale e disciplinare polivalente – che circolano le prime recensioni del libro e le prime costruzioni della figura *Hannah Arendt* come conglomerato di diverse appartenenze: alle scienze storiche, alla filosofia esistenziale, all'Europa, alla Germania, al genere femminile, all'ebraismo.³⁰ Nella Germania dell'ovest predomina piuttosto la figura *Hannah Arendt* di intellettuale impegnata e storica in esilio, diffusa da Karl Jaspers nella sua introduzione all'edizione tedesca di *The Origins*.³¹

e) USA/BRD 1958: "Noi umani"

Un'analogia trasformazione di punti di vista sulla figura *Hannah Arendt* e sull'idea di appartenenza a seconda del contesto interpretativo si può osservare in una fase successiva dell'opera arendtiana, che osserveremo nelle prossime due tappe. In *The Human Condition* l'io

29 H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, „Die Wandlung“, 4, 1949, pp. 760-761. Cito da questo articolo, che marca esplicitamente il diritto ad avere diritti come diritto di appartenenza (*zuzugehören*), a differenza del passaggio corrispondente nella versione tedesca di *The Origins*: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München 1986/2003, p. 614.

30 Tra le prime significative recensioni segnaliamo H. S. Hughes, *Historical Sources of Totalitarianism*, „Nation“, 24.03.1951, pp. 280-281; J. Kohn, *Where Terror is the Essence*, „Saturday Review“, 24.03.1951, pp. 10-11; E. Voegelin, *The Origins of Totalitarianism*, „Review of Politics“, 15, 1953, pp. 68-76; D. Riesmann, *The Path to Total Terror*, „Commentary“, 11, 1951, pp. 392-398; T. I. Cook, *The Origins of Totalitarianism. By Hannah Arendt*, „Political Science Quarterly“, 66, 1951, pp. 290-293.

31 K. Jaspers, *Vorwort*, Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, cit., p. 13.

parlante è esclusivamente un noi impersonale e universale.³² L'agente Arendt, in realtà, si rivolge principalmente al pubblico presente al ciclo di lezioni da lei tenute alla fondazione Walgreen dell'università di Chicago. In questo contesto, Arendt interviene nel processo di formazione della Political Theory, una subdisciplina delle scienze politiche in fase di istituzionalizzazione, propagata da alcuni noti professori, tra cui il filosofo tedesco esiliato Leo Strauss, che intendono contrastare le tendenze positiviste allora dominanti con uno studio approfondito dei classici della filosofia politica.³³ Arendt è ancora situata in una posizione accademica marginale, ma ciò non le impedisce di formulare un programma di ricerca finalizzato alla ridefinizione delle centrali categorie del pensiero politico occidentale alla luce della cesura storico epistemica apportata dal Nazismo. Questo programma, cui Arendt dedica varie pubblicazioni e appunti negli anni che intercorrono tra la pubblicazione di *The Origins* e quella di *The Human Condition*, costituisce la base normativa di questa sua seconda monografia del dopoguerra. È qui che Arendt formula quelle note distinzioni, diventate subito oggetto di accese critiche, tra le attività del lavorare, del fabbricare e dell'agire politico così come tra la sfera privata e quella pubblica. L'idea di appartenenza trova in *The Human Condition* una prima sistemazione concettuale. L'appartenenza ad un mondo oggettivo di relazioni, artefatti, istituzioni e norme rappresenta una delle fondamentali condizioni umane, la *mondanità*, e determina, per ciascun individuo, un privato - perché originario per nascita e indiscusso - punto di vista sul mondo. Questo legame di appartenenza e questo punto di vista sul mondo diventano politici non appena vengono fatti oggetto di pubblico scambio o di contestazione, non appena cioè perdono il loro valore di naturalezza ed ovvietà.³⁴

f) USA/BRD 1959–1963: “Io, ebrea”

L'io e il noi parlante arendtiano, diventati un noi universale in *The Human Condition*, riappaiono in alcuni interventi, contemporanei o di poco successivi alla pubblicazione di *The Human Condition* e rivolti principalmente all'esterno della ristretta sfera di circolazione della teoria politica accademica. L'appartenenza all'ebraismo viene però connotata diversamente a seconda dello spazio linguistico e geopolitico di riferimento. Negli Stati Uniti, Arendt critica il processo di desegregazione razziale nel sistema scolastico scaturito dal movimento di rivendicazione dei diritti civili universali. La comunità dei teorici sociali e politici in cui ella gravita reagisce a *The Human Condition* e alla sua distinzione tra pubblico e privato marcando la figura di una *Hannah Arendt* filosofa, di provenienza tedesca, conservatrice e metafisica, senza senso della realtà, sostenitrice di un modello elitario di cultura classica contrapposto a quello rivendicato dai movimenti afroamericani.³⁵ Arendt considera infatti la desegregazione nelle scuole una questione privata,

32 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago Univ. Press, Chicago 1958/1998.

33 Cfr. D. Kettler, *The Political Theory Question in the Political Science 1956–1967*, „American Political Science Review“, 100, 2006, pp. 531–538.

34 Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 50-58.

Sostengo a questo proposito ad una recente interpretazione della distinzione tra pubblico e privato nel pensiero arendtiano (cfr. R. Jaeggi, *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, Hamburger Ed., Hamburg 2008). Il *pubblico* e il *privato* non sono, secondo questa lettura, due oggetti, spazi o ambiti sociali diversi come, ad esempio, la famiglia e il lavoro, bensì diversi livelli di riflessione e problematizzazione di una *stessa* entità. *Pubblico* è in definitiva tutto ciò che viene messo in questione, mentre *privato* ciò che viene naturalizzato, dato per scontato.

35 Cfr. S. Hook, *Democracy and Desegregation*, „The New Leader“, 21.04.1958, pp. 3-16; M. Walzer, *The American*

da un lato perché riguarda cittadini non adulti e quindi non in grado di decidere autonomamente del proprio agire, dall'altro perché il compito dell'educazione scolastica, secondo Arendt, non è quello di cambiare il mondo ma di conservarlo, con tutte le sue tradizioni e norme, in modo che possa diventare oggetto di critiche e modifiche da parte di persone adulte. Arendt non riflette sul ruolo della scuola nel promuovere solo alcune classi sociali e gruppi etnici a partecipanti attivi della sfera pubblica. Considera piuttosto le lotte per le pari opportunità come frutto di un interesse privato, ristretto ad una sola parte della popolazione. E giudica l'appartenenza ad una comunità etnica come fatto naturale, privato. Lei stessa, del resto, non si mette a confronto con gli attivisti afroamericani. Parla piuttosto *di* loro e *contro* di loro quando definisce politico solo il diritto di voto e di matrimonio interetnico, ma non il diritto allo studio. Questo suo paternalismo viene mascherato da un nuovo *io* parlante, da una figura *Hannah Arendt* come soggetto marginalizzato ebreo e quindi solidale con tutte le popolazioni discriminate del mondo:

„I should like to remind the reader that I am writing as an outsider. I never lived in the South and have even avoided occasional trips to Southern states because they would have brought me into a situation that I personally would find unbearable. [...] I should like to make it clear that as a Jew I take my sympathy for the cause of the Negroes as for all oppressed or underprivileged peoples for granted and should appreciate it if the reader did likewise.“³⁶

La stessa appartenenza etnica viene invece marcata come politica nella Germania di quello stesso periodo. Qui Arendt interviene nel contesto dei dibattiti pubblici sull'elaborazione della storia nazista. Il suo spazio di circolazione in Germania è quasi esclusivamente culturale politico e, fino alla metà degli anni 1990, la sua presenza nella sfera universitaria tedesca rimarrà pressoché irrilevante. In un discorso di ringraziamento per l'assegnazione del premio letterario Lessing della città di Amburgo, Arendt sembra sottolineare la propria identità ebraica per non venire assorbita dai discorsi pubblici ufficiali, per demarcare la propria appartenenza al gruppo delle vittime del Nazismo e per ribadire il fatto che l'appartenenza etnica si fa politica quando viene imposta e perseguitata, o quando l'unica alternativa per sopravvivere è quella di difendersi in suo nome. *Hannah Arendt* ridiventava in questo contesto “we refugees”: il paria cosciente che non si assimila ma fa della propria appartenenza un'arma politica:

„Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Missverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. [...] Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, dass ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzige adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug.“³⁷

School: II, „Dissent“, 6, 1959, pp. 223-236; M. Tumin, *Pie in the Sky...*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 65-71; D. Spitz, *Politics and the Realm of Being*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 56-65.

36 H. Arendt, *Little Rock*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 45-56, p. 46.

37 H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, ibidem, *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Ludz, Piper, München 1960/1989, pp. 17-48, p. 33.

Ma che l'appartenenza etnica di per sé non sia una questione politica viene ribadito in un altro intervento, qualche anno più avanti, nel contesto dello scandalo suscitato dal reportage *Eichmann in Jerusalem*. Senza poter ricostruire qui le linee e i protagonisti del dibattito, vorrei concludere il percorso dell'idea di appartenenza accennando alla risposta che Arendt dà a Scholem, il quale la accusa di non mostrare *Ahabat Israel*, amore per il popolo ebraico. Arendt definisce qua la propria identità ebraica come dato naturale, *physei*, paragonabile al suo essere donna: un'essenza su cui non si questiona e che non si può neanche amare, ma solo accettare.³⁸

4. Filosofia transnazionale e appartenenza polivalente

Dalla mappatura del concetto di appartenenza nel pensiero arendtiano si possono trarre alcune tesi centrali. La prima riguarda la riflessione filosofica sull'appartenenza ad una nazione, ad un gruppo etnico, ad un genere o una classe così come ad una disciplina o un sapere. Le osservazioni di Arendt ci permettono di capire che l'appartenenza ad un tessuto di relazioni sociali è sì condizione umana universale, ma che non è di per sé politica. Lo diventa quando viene fatta oggetto di discussione e di lotta, quando viene attaccata, come nel caso dell'antisemitismo e del razzismo, e diventa così primo strumento di difesa e di ribellione. L'appartenenza è un punto di vista sul reale, che ogni persona ha per il fatto di essere umana e che però vale come tale solo se viene messo in relazione ad altri punti di vista, se assume la prospettiva di altre forme di appartenenza e si pensa o si posiziona sempre in relazione ad altre posizioni. La dimensione attiva, relazionale e pubblica di appartenenza non è necessariamente delimitata da un territorio, da una discendenza familiare sanguigna, da una nazione o cultura. Si tratta piuttosto di un modo di stare al mondo dettato dalla rete di relazioni personali, dagli spazi sociali, dai principi e dagli obiettivi in cui si è coinvolti e a cui ci si lega agendo, parlando, apprendendo. Queste reti di relazioni e questi spazi sociali sono sicuramente strutturati, organizzati e tramandati storicamente, ma sono anche l'oggetto del contendere e dell'agire di chi vi appartiene. Sono anche in relazione ad altri spazi e reti, che li delimitano e li determinano, e quindi in continuo divenire.

Quello che manca nel pensiero arendtiano è una spiegazione del passaggio dalla dimensione passiva e non riflessa di appartenenza a quella oggettivata e rivendicata. Da questo squarcio genealogico ci pare poter giungere alla conclusione provvisoria che il passaggio ad una dimensione attiva di cittadinanza – intesa come relazione tra il singolo e la comunità di appartenenza – sia da ricondurre ad eventi esterni e violenti, che minano il carattere universale di appartenenza, che cercano di sradicare il diritto umano fondamentale di appartenere ad una comunità politicamente organizzata, il diritto ad avere diritti. Non è dunque per mezzo di una decisione volontaria e arbitraria che il singolo individuo scopre la propria appartenenza e ne fa oggetto di una pratica politica. L'appartenenza si fa politica nel suo attuarsi in una pratica collettiva, nel divenire un *noi*, una pluralità di parti, ognuna con il proprio punto di vista, ma con uguale diritto a partecipare al bene comune. Detto questo, Arendt lascia del tutto indiscusso il problema del passaggio, delle condizioni materiali, sociali e culturali che permettono di *attivare* la propria appartenenza, di farne una questione politica. Il momento della riflessione, per Arendt, subentra in seguito ad una crisi, una minaccia, un profondo turbamento che interrompe il

38 H. Arendt – G. Scholem, *Briefwechsel*, Arendt, *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare*, a cura di E. Geisel, Tiamat, Berlin, 1963/1989, pp. 63-79, p. 73. In merito al dibattito su Eichmann negli Stati Uniti cfr. M. Ezra, *The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics*, „Dissent“, 53, 2007, pp. 141-165.

flusso dell'appartenenza naturale, implicita e indiscussa.

Le strategie di posizionamento e di costruzione della figura pubblica *Hannah Arendt* forniscono una spiegazione più articolata del passaggio dall'appartenenza naturale a quella politica. Abbiamo visto come Arendt metta in scena la propria appartenenza (soprattutto all'ebraismo, ma anche alle scienze politiche e storiche o alla Germania) come fattore politico o come dato di fatto a seconda del contesto di enunciazione. In generale, Arendt politicizza la propria appartenenza quando cerca di assumere un punto di vista esterno e critico ad un contesto omogeneo, come nel caso della propria identità ebraica nella Germania del dopoguerra o negli Stati Uniti in guerra contro la Germania. La stessa appartenenza vale invece come dato di fatto quando è percepita come conforme al pubblico cui si rivolge, come nel caso dell'intervento sulla desegregazione nelle scuole statunitensi, o nel dialogo con Gershom Scholem.

Il pensiero e la pratica performativa dell'appartenenza nell'opera arendtiana offrono interessanti spunti di riflessione per delineare oggetti, metodi e obiettivi di una filosofia politica transnazionale. Grazie alla migrazione tra diversi spazi epistemici, linguistici e sociali Arendt sviluppa non solo un'idea ma anche una prassi transitoria e trasformativa di appartenenza, che le permette di mettersi in relazione a diversi tipi di pubblico, di giocare con le categorie sociali con cui viene percepita e che la caratterizzano. Ciò non significa che Arendt faccia tutto ciò da sola. La sua prassi e idea di appartenenza sono piuttosto frutto di un processo collettivo, supportato da molteplici agenti, istituzioni e concetti.

Ma per finire occorre sottolineare un altro aspetto dell'esempio arendtiano. Esso dimostra come l'essere costantemente al confine tra diverse lingue, nazioni e spazi sociali permetta di osservare ed eventualmente di mettere in questione i presupposti indiscussi di tali spazi: il loro funzionamento, la loro organizzazione, i principi che li contraddistinguono, le loro regole di appartenenza. Il pensiero della transnazionalità si sviluppa cioè a partire da una pratica transnazionale del pensiero. Il mondo globale e i problemi o fenomeni che lo caratterizzano possono diventare oggetti di riflessione filosofica proprio grazie alla continua traduzione di idee e argomenti tra diverse lingue e aree sociali, perché è proprio per mezzo di questa circolazione che i confini del dicibile e del possibile di ogni locale spazio culturale e politico coinvolto si rendono visibili, questionabili e modificabili.

La filosofia politica transnazionale presuppone e sviluppa una disposizione a porsi determinate domande, quali: da che posizione, a chi, con chi e di chi sto parlando?, quali condizioni storiche, culturali, materiali e sociali determinano la mia posizione e quella dei miei interlocutori?, quali sono i beni comuni – le idee, i concetti, i principi, gli scopi – di scontro e incontro con altre prospettive? Chi concepisce il proprio fare filosofico, in ogni sua forma ed esercizio, come provvisoria risposta a domande di questo genere potrà dire di aver già mosso i primi passi verso una filosofia politica transnazionale, riflessiva e solidale.

Doppelte Nicht-Identität. Zur Gegenwartsrelevanz des Paulus

LUCA DI BLASI¹

Summary: Einleitung; 1. Universalisierter Partikularismus: Daniel Boyarin; 2. Universalismus statt Partikularismus: Alain Badiou; 3. Zwischen unmöglichem Partikularismus und Universalismus: Giorgio Agamben; 4. Mehr als (paulinischer) Universalismus: Elad Lapidot; 5. Die doppelte Nicht-Identität des Paulus.

Abstract: The paper discusses four different positions about Saint Paul and the relation between universalism and particularism. These positions share a non-Christian theological approach and the tendency to detract Paul from the Christian tradition. Thereby, the figure of Paul and the relation between universalism and particularism can be released from the long conflict between Christianity and Judaism. In line with Jacob Taubes and a current theological trend (the so called »Fresh Perspective on Paul«), the paper finally argues for supplementing the focus on Paul's (conflictual) relation to his Jewish origin (a focus shared by the protestant tradition as well as by the currently dominant “New Perspective on Paul”) by giving more attention to Paul's (no less conflictual) relation to the Roman Empire. The result is an understanding of Paul's “position” as one of a double non-identity, something that comes surprisingly close to the specific »position« about the relation between particularism and universalism of one among the 20th-century greatest philosophers, namely Jacques Derrida.

Keywords: *Saint Paul, Universalism, Particularism, Christianity, Judaism, Non-Identity*

Einleitung

Die verschiedenen »Posts« in den Ausdrücken Poststrukturalismus, Postkolonialismus, Postmoderne oder Postsäkular bezeichnen unterschiedliche Formen der Bewältigung dessen, was man eine lange dauernde Dezentrierung des Westens nennen könnte. »Der Westen«, obwohl oder weil er weltweit wirksam wurde, rückt gleichzeitig als »westliche Welt« Stück für Stück aus dem Zentrum der Welt. Damit erscheint der Westen zugleich immer universaler und immer partikularer.

In dieser spezifischen Situation erfuhr die Figur des Paulus eine neue Aktualität. An ihm lassen sich nämlich die Spannungen zwischen »Universalismus« und »Partikularismus« schon deswegen wie kaum anderswo studieren, weil sich hinter dieser Unterscheidung, mindestens seit der Moderne, die Unterscheidung zwischen »Volks-« und »Universalreligionen« und, dahinter wiederum und

¹ Dozent für Philosophie, Institut für Systematische Theologie, Universität Bern

gleichsam paradigmatisch hierfür, zwischen Judentum und Christentum verbirgt.² Genau in dieser Spannung war aber Paulus angesiedelt.³

Das gilt besonders dann, wenn man beide Begriff dialektisch versteht, denn wenn Paulus durch seine »Bekehrung« und seine Heidenmission, was dasselbe ist,⁴ tatsächlich zum »Begründer des Universalismus« wurde, wie Alain Badiou etwas überspitzt formulierte,⁵ dann war er notwendig auch der Begründer dessen, was durch den Universalismus eben nicht etwa nur überwunden, sondern dadurch erst eigentlich voraus-gesetzt wurde: des Partikularismus. Das gilt aber auch in einem historischen Sinn: War er nämlich »Gründer der christlichen Kirche«, wie ebenfalls immer wieder behauptet (aber mit Verweis auf seine Naherwartung auch bestritten) wird, dann wäre Paulus außerdem, zumindest implizit, der Gründer einer Gemeinschaft geworden, die faktisch stets partikular war und ist (denn faktisch waren nie *alle* Mitglieder dieser Gemeinschaft), die aber zugleich *für alle* offen und in diesem Sinne universalistisch war. Das bedeutet aber wiederum nicht notwendig, dass im Christentum Einigkeit darüber bestanden hätte, ob auch alle *von Gott* erwählt wären, so dass mit Verweis darauf die Universalität des Christentums auch bestritten werden konnte. In diesem Fall ist die Kirche universalistisch, für alle offen, nicht aber ihr Gott.

Im vorliegenden Beitrag möchte ich die Frage nach dem Verhältnis von Universalismus und Partikularismus bei Paulus mit einem Durchgang durch vier (im engeren Sinn des Wortes) nicht-theologische (oder zumindest: nicht christlich-theologische) Paulus-Deutungen der Gegenwart zu klären versuchen. Was diese Deutungen interessant macht, ist die Tatsache, dass sie deutlicher oder weniger deutlich Paulus vom Christentum abkoppeln oder zumindest nicht aus eindeutig christlicher Perspektive vorgenommen werden, wodurch die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus von der langen und schwierigen Geschichte zwischen institutionalisiertem Christentum und Judentum entlastet erscheint.

Eine solche Abkopplung zeigt sich in aller Deutlichkeit bei *Daniel Boyarin*, der Paulus zum radikalen Juden erklärt und dadurch einen interreligiösen Konflikt zu einer *innerjüdischen* Spannung transformiert, als Spannung zwischen einem universalistischen (Paulus) und einem partikularistischen (rabbinischen) Judentum. Eine ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei *Alain Badiou*, der zwischen (partikularem) *virtuellem* und (universalem) *aktuellerem* »Juden«, unterscheidet, nur dass er sich nicht *zwischen* dieser Unterscheidung positioniert, wie Boyarin, sondern für die universalistische Seite optiert, mit der er Paulus verbindet. Anders als Badiou und ähnlich wie Boyarin wiederum positioniert *Giorgio Agamben* Paulus (und sich selbst) zwischen Partikularismus und Universalismus, was für ihn, anders als für Boyarin, zugleich bedeutet: zwischen Judentum- und Christentum. Auf eine Grundschwäche, die nicht nur bei Agamben zu erkennen ist: dem naiv vorausgesetzten »Juden«,

2 Vgl. Petra Gehring, *Universalismus*, „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Grünber u. Gottfried Gabriel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 204–07. Vgl. auch Gustav Mensching, Johannes Hempel, u. Ernst Fuchs, *Universalismus und Partikularismus*, Kurt Gallding (hg. v.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1962, S. 1159–64.

3 Mein Buch (*Dezentrierungen. Beiträge zur Religion der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Turia + Kant, Wien 2018 (im Erscheinen) geht der Dezentrierung des Westens in Gestalt einer Dezentrierung des Paulus (Teil I), des (christlichen) Abendlandes (Teil II) und des Säkularen (Teil III) nach. Der vorliegende Beitrag ist dem ersten Teil entnommen.

4 »Here is not that change of ‘religion’ that we commonly associate with the word *conversion*. Serving the one and the same God, Paul receives a new and special calling in God’s service. God’s Messiah asks him as a Jew to bring God’s message to the Gentiles.« Siehe Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles, Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Fortress, Philadelphia 1976, S. 7.

5 Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Diaphanes, Zürich 2009.

fokussiert *Elad Lapidot* und plädiert auf dieser Grundlage für einen, gegenüber dem paulinischen, noch einmal radikalisierten Universalismus, von dem her sich der christliche Antijudaismus ebenso verstehen lässt wie dessen Unterschied zum Antisemitismus.

Abschließend möchte ich zumindest umrisshaft andeuten, in welche Richtung meine eigene Deutung geht: Statt Paulus einseitig von seiner Herkunft, dem Judentum, her zu verstehen, wie dies seit den sogenannten »new perspectives on Paul« üblich geworden ist, sollte man sein spannungsreiches Verhältnis zum Römischen Reich, dem damaligen Imperium, nicht aus den Augen verlieren. Erst durch diese Ergänzung erscheint seine Situation als doppelte »Nicht-Identität« – und Paulus gerät damit in eine eigentümliche Nähe zu genau jenem Denker, der wie kaum ein Zweiter die Frage des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus durchdacht hat: Jacques Derrida.

1. Universalisierter Partikularismus: Daniel Boyarin

Mitten im Höhepunkt der Debatte um Moderne und Postmoderne, Kommunitarismus und Multikulturalismus, Universalismus und Partikularismus, erschien 1994 Daniel Boyarins vieldiskutiertes Buch *A Radical Jew*.⁶ Indem Boyarin Paulus darin als »radikalen Juden«. deutet, wird die Spannung Partikularismus- Universalismus nicht überwunden, wohl aber von der Spannung Judentum-Christentum entkoppelt und dadurch neu diskutierbar.

Statt sich für einen (jüdischen) Universalismus (= Paulus) oder (jüdischen) Partikularismus (= Rabbiner) zu entscheiden, positioniert sich Boyarin innerhalb dieses Spannungsraums. Er sieht den paulinischen Grundimpuls in einem »Hellenistic desire for the One, which among other things produced an ideal of a universal human essence, beyond difference and hierarchy« und findet diesen bejahenswert (»laudable«). Allerdings fügt er hinzu: »In terms of ethnicity, his system required that all human cultural specificities – first and foremost, that of the Jews – be eradicated, whether or not the people in question were willing.«

Schon hier stellen sich Fragen: Wer sind »the Jews«, deren »kulturelle Spezifität« hier, neben der anderer, »eradicated«, entwurzelt, ausgerottet werden sollte, wenn, wie Boyarin wenig später sagt, das (rabbinische) Judentum eine »reaction formation« auf oder zumindest eine »antithesis« zu Paulus darstellt? Schon hier deutet sich eine Spannung zwischen dem horizontalen »all human cultural specificities« und dem – einen Exzessionalismus suggerierenden – »first and foremost, that of the Jews«. Das klingt nach einer Wendung aus Röm 1,16, aber Boyarin bezieht sich weder hier noch anderswo in seinem Buch auf sie. Daher muss man wohl annehmen, dass es seine eigene Formulierung ist, was die Frage aufwirft, inwiefern hier eine Einschränkung der – von Boyarin zuvor gelobten – Horizontalisierung vorliegt.

Das Problem der »Entwurzelung« aller (und besonders der jüdischen) kulturellen Spezifika liegt, folgt man Boyarin, darin, dass diese nicht zugunsten eines echten, sondern nur eines angemaßten Universalen erfolgte. Denn »there is no such thing as cultural unspecificity, merging of all people into one common culture means ultimately (as it has meant in the history of European cultural imperialism) merging all people into the dominant culture.«

⁶ Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994. Die nachfolgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

Das gelte auch für die Frage des Geschlechts:

In terms of gender, for Paul (as indeed, for nearly everyone until now), autonomy and something like true equality for women were bought at the expense of sexuality and maternity. Also, analogously to the culture question, the erasure of gender seems always to have ended up positing maleness as the norm to which women can »aspire«.

Beidem, dem nur angemaßten Universalismus gegenüber den kulturellen Partikularitäten wie den Geschlechtern, stellt Boyarin die rabbinische Tradition gegenüber: »Ethnic difference, cultural specificity, specific historical memory, and sexuality were highly valued in that cultural system, providing a partial, useful model for contemporary culture.« Das Gleiche gilt für die »rabbinic marriage, for all of its warmth and valorization of sexuality (including female sexuality) and childbirth«.

Diese wiederum werden nicht einfach positiv einem Scheinuniversalismus gegenübergestellt. Vielmehr sind auch sie mit schwerwiegenden Schwächen behaftet:

If Paul's solutions were unsatisfactory from one point of view, however, those of rabbinic Judaism seem equally unsatisfactory from the opposite point of view. In terms of ethnicity, the Jewish system has created the danger (and in our times, the realization of that danger) of a racist social system, while rabbinic marriage [...] left precious little room for female autonomy, equality, and freedom.

Da Boyarin keine naive Gleichsetzung von Judentum und Altem Testament vollzieht, sondern vom rabbinischen Judentum ausgeht, also einem nachpaulinischen, nachchristlichen Phänomen, kann er dieses, wie gesagt, als »reaction formation« auf oder »typological antithesis« (8) zu Paulus deuten. Damit geht aber eine eigentümliche Ambiguität einher: Dieses (rabbinische) Judentum kann nämlich sowohl als Überwindung von Mängeln oder Einseitigem des paulinischen Christentums erscheinen, als »Fortschritt« gegenüber Paulus. Es kann aber auch als *reaktionärer* Versuch verstanden werden, hinter Paulus zurückzufallen, oder sogar als Bejahung dessen, was erst durch Paulus in Gestalt des »Juden« negativ gesetzt wurde. Und Boyarin scheint unentschieden zwischen beiden Möglichkeiten zu changieren.

Zudem fällt auf, dass er, wenn er von »[e]thnic difference, cultural specificity, specific historical memory« spricht, seinerseits Universalisierungen vornimmt. Er transformiert, abstrahiert und universalisiert das »Jüdische« zu einem »Partikularen«, das als solches *alle* Partikularitäten teilen (können), das also damit »für alle«, also gerade universell und eben nicht partikular ist. Damit geht aber genau *das Spezifische der jüdischen Partikularität* und der Anspruch auf die eine Exzessionalität, also darauf, innerhalb der Partikularitäten eine Ausnahmepartikularität zu bilden, verloren.

Angenommen nun, eine gewisse Entleerung der spezifischen zur allgemeinen, sozusagen der virtuellen zur aktuellen Partikularität wäre aus Gründen der Konfliktreduktion wünschenswert und möglich: Bedarf es nicht dennoch einer anderen Ausnahmenpartikularität, gegen die sich die Partikularitäten (»Kulturen«) abgrenzen müssen, damit die Horizontalisierung und Solidarisierung untereinander gelingen kann? Dies scheint aus strukturellen Gründen notwendig.⁷

7 Nach Ernesto Laclau, werden alle Differenzen durch einen gemeinsamen Ausschluss irrelevant: »[V]is-à-vis the

Und in der Tat ist es auffällig, dass auch Boyarin eine solche Partikularität kennt und benennt, nämlich die *europäische* (bzw. westliche) und damit die *christliche*. Auf sie werden der westliche Imperialismus und eine westliche Homogenisierung zurückgeführt. Diese Rückführung auf eine bestimmte »Kultur« legitimiert die Kritik an ihr im Namen des Schutzes kultureller Vielfalt. Zugleich aber stellt sich die Frage, auf welcher theoretischen Grundlage die »Spezifität« dieser europäischen »Kultur«, dass sie sich nämlich als exzeptionelle Kultur, als Trägerin universell gültiger Werte ansah oder ansieht, überhaupt kritisiert werden kann. Läuft das nicht darauf hinaus, dass auch Boyarin durchaus *nicht alle* kulturellen Spezifitäten als solche gleichermaßen respektiert und respektieren kann, weil er nämlich zumindest eine, jene europäische oder westliche, in *ihrer* Spezifität (»universalistischer Anspruch«) verneint? Daher geschieht hier etwas Eigentümliches: Jener anstößige Exzeptionalismus, der traditionell mit der jüdischen Tradition verbunden ist (»auserwähltes Volk«), wird zur »Kultur« und »Partikularität«, die den übrigen »Kulturen« und »Partikularitäten« gleichgestellt ist, er wird entschärft,⁸ verschwindet dadurch aber nicht, sondern verlagert sich (negativ) auf die europäische oder westliche »Kultur«.

Gegenüber der von Boyarin vorgebrachte Vorstellung, wonach das Judentum als Modell eines Widerstands »der Völker« gegen ihre »Europäisierung« sein könnte,⁹ fällt zunächst auf, dass hier einer Idealisierung der »Völker« einschließlich der »Juden« Vorschub geleistet wird, wie sie sich analog auch in »nationalrevolutionären« und »ethnopluralistischen« Ansätzen findet, die ja durchaus nicht nur anti-, sondern auch philosemitisch argumentieren können.¹⁰ Vor allem muss dagegen, gerade mit Blick auf neuere Ansätze der Paulus-Forschung, (s. u.), betont werden, dass sich jenes Christentum, das hier als Wurzel des westlichen Imperialismus gedeutet wird, in einer *seiner* zentralen Wurzeln, eben bei Paulus, gerade in Gestalt einer *Opposition* zum römischen Imperium artikulierte. Und wenn schließlich Paulus als ein radikaler Jude verstanden wird und zugleich, auch für Boyarin, als eine der zentralen Quellen für das hegemoniale »kulturelle System«¹¹ des Christentums, dann muss sich notwendig die Deutung des jüdischen Widerstands gegen diese hegemoniale Entwicklung verkomplizieren.

2. Universalismus statt Partikularismus: Alain Badiou

excluded element, all other differences are equivalent to each other – equivalent in their common rejection of the excluded identity.« Siehe Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, New York 2005, S. 70. Und schon zuvor hatte Jacques Derrida geschrieben: »Isn't there always an element excluded from the system that assures the system's space of possibility?« Siehe Jacques Derrida, *Glas*, University of Nebraska Press, Lincoln 1986, S. 162. Vgl. zu dieser Frage auch Luca Di Blasi, *Der weiße Mann. Ein Anti-Manifest*, transcript, Bielefeld 2013.

8 Eine ähnliche Strategie verfolgt auch Sarah Hammerschlag in ihrem Buch *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

9 »When Christianity is the hegemonic power in Europe and the United States, then the resistance of Jews to being universalized can be a critical force and model for the resistance of all peoples to being Europeanized out of particular bodily existence.« Siehe Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, S. 256.

10 Demetrios Theraios in einem Gespräch mit Alain de Benoist: »Ich würde sogar [...] behaupten, daß das Judentum, indem es bewußt die Religion eines spezifischen Volkes sein will (der Glaube, der diesem Volk es ermöglichte, die Jahrhunderte und die fürchterlichen Prüfungen, durch die es gegangen ist, zu überleben), auch uns europäischen Völkern in einer Periode, in der wir unsere tiefere Einheit zu strukturieren versuchen, das Modell für die Rückkehr zu jener spezifischen Religion bieten, die unsere eigene Identität ausmacht. An diesem Punkt zeichnet uns das jüdische Volk noch einmal den Weg vor, den wir nehmen müssen.« Siehe Alain de Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakulalisierung der Welt*, Demetrios Theraios (hg. v.) *Welche Religion für Europa? Hermann Kunst zum 85. Geburtstag gewidmet*, Lang, Bern 1992, S. 41–86, hier S. 59.

11 »The Pauline corpus is, moreover, one of the main textual sources for Christianity, the most powerful of hegemonic cultural systems in the history of the world.« Siehe Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, S. 9.

Boyarins Paulus-Deutung gewinnt deutlichere Konturen, wenn man sie jener Badiou gegenüberstellt. Über die grundlegende Bedeutung von Paulus für das Projekt von Badiou im Allgemeinen und für die Frage nach dem Universalismus im Besonderen schreibe ich anderswo ausführlicher.¹² An dieser Stelle möchte ich mich auf Aspekte beschränken, durch die der Unterschied zu Boyarin deutlich wird. Badiou sieht Paulus nämlich als den ersten einer Reihe von Persönlichkeiten mit jüdischer Herkunft (darunter Spinoza, Marx und Freud), welche die Partikularität ihrer spezifischen Situation zugunsten eines Universalismus überwunden hätten.

An abstract variation of my position consists in pointing out that, from the apostle Paul to Trotsky, including Spinoza, Marx and Freud, Jewish communitarianism has only underpinned creative universalism in so far as there have been new points of rupture with it.¹³

Diesen Universalismus versteht er als das Ergebnis einer inneren Dialektik zwischen »virtuellen« und »aktuellen« Juden:

Most of the time vast amounts of Jews only assert their identity, like you and me. I call them virtual Jews. They pass on virtuality. Because it must necessarily be there, that powerful and detestable identity, to enable a Jew who is more than the Jews to come.¹⁴

Das kommt dem nahe, was auch Boyarin über Paulus sagte, nur dass Badiou sich offensichtlich nicht im Spannungsraum zwischen »Jewish communitarianism« und »universalism« bewegt, sondern sich entschieden auf die Seite der ständigen Anstrengung um Überwindung der jeweils eigenen »detestable identity« stellt. Damit affirmsiert Badiou exakt das, was Boyarin anhand von Paulus kritisierte.

Fragwürdig erscheint hierbei genauerem Hinsehen aber die Voraussetzung, wonach der jüdische Universalismus auf der stets gleichen Grundlage einer »powerful and detestable identity«, eines »Jewish communitarianism« erwachsen wäre. Dieser spezifische communitarianism müsste, wie die Namen Paulus bis Freud vermuten lassen, eine quasi zeitlose Konstante sein, aber daran sind Zweifel erlaubt, und sie lassen sich anhand der von Badiou genannten Beispiele begründen: Bereits Marx' Vater war zum Protestantismus konvertiert, hier ist nicht recht zu sehen, dass sich Karl Marx' Universalismus gegen welche spezifischen, besonders starken Gravitationskräfte eines »jüdischen Kommunitarismus« sich Karl Marx' Universalismus entwickelt und gekräftigt hätte. Sein Hintergrund scheint sehr verschieden von dem Spinozas. Die Situation Sigmund Freuds scheint wiederum deutlich unterschieden, sein Universalismus antwortete *auch* auf ein antisemitisches Umfeld, war, zum Teil wenigstens, der Notwendigkeit geschuldet, Fragen, die spezifisch das Judentum betrafen (z. B. jene nach dem Verhältnis von Beschneidung und Kastrationskomplex¹⁵) aufgrund potentieller antisemitischer Angriffe zu unterdrücken. Und

12 Vgl. L. Di Blasi, *Deszentrierungen. Beiträge zur Religion der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Turia + Kant, Wien 2018 (im Erscheinen).

13 Alain Badiou, *Polemics*, Verso, London, New York 2006, S. 162.

14 Ebd., S. 186.

15 An einer Stelle zumindest deutete Freud eine Verbindung von »Kastrationsangst« und »ritueller Beschneidung« an. Vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Studienausgabe Bd. IX: *Frage der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexandra Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, Fischer, Frankfurt a.M 2000, S. 287–444, hier S. 436. Zu Freud, Psychoanalyse und Beschneidung vgl. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Maciejewski, *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Jay Geller, *The queerest cut of all: Freud, Beschneidung, Homosexualität*

wenn Paulus von Badiou als Begründer des Universalismus angesehen wird, so stellt sich die Frage: Warum begann der Universalismus erst hier? Hatte es vor Paulus etwa keinen »jüdische Kommunitarismus« gegeben? Auch das lässt sich behaupten, wenn man das Judentum nicht naiv mit dem Alten Testament identifiziert und wenn man berücksichtigt, dass der »Jude« als Kategorie möglicherweise erst eigentlich von Paulus geschaffen wurde (s. u.). Bei Badiou aber findet sich nichts dergleichen, und so stellt sich die Frage nach dem gegenüber dem Universalismus vorausgesetzten Jüdisch-Partikularen.¹⁶

3. Zwischen unmöglichem Partikularismus und Universalismus: Giorgio Agamben

Das Problem, den »Juden« naiv vorauszusetzen, zeigt sich nicht nur andeutungsweise bei Boyarin und bei Badiou, sondern in aller Deutlichkeit in einer weiteren, vielbeachteten philosophischen Paulus-Interpretation der 1990er Jahre, jener von Giorgio Agamben, die insofern zwischen Boyarin und Badiou verortet werden kann, als sie dem eigenen Selbstverständnis nach erstens polemisch auf Badious einseitige Bejahung des Universalismus reagiert und sich, wie auch Boyarin oder Derrida, zwischen Partikularismus und Universalismus, sich dabei aber zweitens, und anders als Boyarin, innerhalb der Unterscheidung Judentum-Christentum verortet. Seinen Ausgangspunkt formuliert Agamben wie folgt:

Nehmen wir die grundlegende nomistische Teilung: Juden/Nichtjuden. Diese Teilung ist deutlich, was ihr Kriterium betrifft (beschnitten/nichtbeschnitten), und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft, da sie die Ganzheit »Menschen« in zwei Gruppen aufteilt, ohne einen Rest übrigzulassen.¹⁷

Agambens Interpretation zufolge überwand Paulus die Unterscheidung von »beschnittenen Juden« und »unbeschnittenen Nichtjuden« bzw. »Juden« und »Heiden« gerade nicht, wie auch Boyarin meinte, durch die Einführung einer höheren oder abstrakteren Kategorie, etwa jener der »Menschen«, sondern vielmehr durch die Einführung einer weiteren Unterscheidung, einer weiteren binären Teilung, die derjenigen zwischen Beschneidung nach dem Fleisch und Beschneidung nach dem Geist oder Herzen bereits inhärent ist,¹⁸ nämlich die zwischen *sarx* und

und maskulines Judentum, Ulrike Brunotte u. Rainer Herrn (hg. v.), *Männlichkeiten und Moderne. Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900*, transcript, Bielefeld 2007, S. 157–72.

16 Man könnte dieses Dilemma mit einem dialektischen Verständnis zu lösen versuchen, aber dann stellt sich die prinzipielle Frage, inwieweit ein solches die Konstruktion, genauer: die *Setzung* der Voraussetzung (also die Voraussetzung) einseitig betont. Natürlich wird eine anspruchsvolle Dialektik stets auch darauf hinweisen, dass auch die Setzungen ihrerseits auf Voraussetzungen beruhen; aber auch die Voraussetzungen können stets wieder als Setzungen eingeholt werden und dann in eine Subjektpolitik münden, die die Autonomie des Subjekts über Gebühr betont. Das betrifft eine Grundfrage nicht nur der Paulus-Deutungen und des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum, sondern auch die Grenzen einer nur scheinbar geschichtlich denkenden, in Wirklichkeit doch im Konstruktivistischen verbleibenden Dialektik.

17 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2012, S. 62.

18 Vgl. Röm 2, 28–29: »Denn nicht der ist ein Jude, der es äußerlich ist, auch ist nicht das die Beschneidung die äußerlich am Fleisch geschieht; sondern der ist ein Jude, der es inwendig verborgen ist, und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht. Dessen Lob kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.«

pneuma. Für diese »Teilung der Teilung«¹⁹ verwendet Agamben die Begriffe Benjamins, »Schnitt des Apollo« oder »Schnitt des Apelles«.²⁰

Diese neue Unterscheidung führt Agamben zufolge nicht einfach zu vier neuen Kategorien: Juden im Fleisch, Juden im *pneuma*, Nichtjuden im Fleisch und Nichtjuden im *pneuma*.²¹ Das Ergebnis der Unterscheidung zwischen *sarx* und *pneuma* soll also nicht die Schaffung von klar definierten Mengen sein, nicht bloß Teilung oder Vervielfachung. Statt entweder der klaren und erschöpfenden Unterscheidung zwischen (beschnittenen) Juden und (unbeschnittenen) Nichtjuden, oder der Unterscheidung zwischen vier klar voneinander abgegrenzten Klassen oder Mengen, läge nun etwas anderes vor. Mit der Einführung der neuen Unterscheidung zwischen *sarx* und *pneuma* soll ein Rest eingeführt werden, die »Nicht-Nichtjuden«, der nicht nur der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden entzogen bleibt, sondern diese Identitäten auflöst, indem dadurch ein Bereich eröffnet wird, in dem keine mit sich übereinstimmende Identität etabliert werden kann.

So wie Paulus, der, konfrontiert mit der binären Unterscheidung Beschneidung/Nichtbeschneidung, sich nicht einfach für die Nichtbeschneidung entschieden und diese gegenüber der Beschneidung privilegiert habe, will Agamben mit der Figur des Schnitts des Apelles die Entscheidung für Partikularismus oder Universalismus untergraben. Dies wird deutlich in seiner Polemik gegen Badiou:

Man kann hier die Distanz ermessen, die das Paulinische Verfahren vom modernen Universalismus trennt. Dieser setzt etwas – beispielsweise die Humanität des Menschen – als Prinzip in Kraft, das alle Differenzen aufhebt, oder als letzte Differenz, jenseits deren keine weiteren Teilungen mehr möglich sind. So versteht Badiou in seinem eben erwähnten Buch den Universalismus des Paulus als ›Wohlwollen gegenüber den Gebräuchen und Meinungen‹ oder als ›tolerante Indifferenz gegenüber den Differenzen, die ihrerseits zu dem werden, ‚was durchquert werden muss, damit sich die Universalität selbst aufbaut.‹²²

Der messianische Schnitt des Apelles, so betont Agamben, laufe nie auf etwas Universales hinaus:

Der »Jude nach dem Hauch« ist kein Universales, weil es nicht von allen Juden gesagt werden kann, genausowenig, wie der »Nichtjude nach dem Fleisch« etwas Universales ist. Das bedeutet aber nicht, dass die Nicht-Nichtjuden nur ein Teil der Juden oder der Nichtjuden wären. Sie repräsentieren vielmehr die Unmöglichkeit für die Juden und die *gojim*, mit sich selbst zusammenzufallen, sie sind eher so etwas wie ein Rest zwischen einem Volk und sich selbst, zwischen jeder Identität und sich selbst. [...] Im Grund des Juden und des Griechen steht nicht der universelle Mensch oder der Christ, weder als Prinzip noch als Zweck: Es gibt da nur

19 Vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 64.

20 Ebd., S. 62–66.

21 Dies erinnert an Robert Gordons Erweiterung der Unterscheidung Isaac Deutschers zwischen Juden (und folglich den in der Figur des Juden implizierten Nichtjuden) und »jüdischen Nichtjuden« (wie Spinoza, Heine, Marx) um eine vierte Kategorie, die nichtjüdischen Juden, zu denen er Pasolini zählt. Vgl. Robert Gordon, *Pasolini as Jew, Between Israel and Europe*», Luca Di Blasi, Manuele Gragnolati u. Christoph Holzhey (hg.v.) *The Scandal of Self-Contradiction. Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, and Traditions*, Turia+Kant, Wien 2012, S. 37–58.

22 Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 64–65.

einen Rest, es gibt da nur die Unmöglichkeit für den Juden und den Griechen, mit sich selbst identisch zu sein. Die messianische Berufung trennt jede *klesis* von sich selbst, sie erzeugt in ihr eine Spannung zu sich selbst, ohne ihr eine Identität zu geben: Jude *als ob nicht* Jude, Griechen *als ob nicht* Griechen.²³

Dass Agamben mit diesem Argument Alain Badiou offen herausfordert, deutet an, wie wichtig es für ihn ist. Dabei beruht diese Kritik aber nicht nur auf ein fehlerhaftes Verständnis von Badiou.²⁴ Das Argument selbst ist historisch problematisch und logisch falsch.

Historisch ist es problematisch, weil das binäre Konstrukt »Jude«/»Goy« (= *ethnos*, Völker), auf dem er seine Argumentation aufbaut, möglicherweise bei Paulus erstmals nachweisbar ist, so dass, zugespitzt formuliert, dieser eine binäre Unterscheidung überwunden hätte, die er selbst zuvor geschaffen hatte.²⁵

Logisch falsch ist es, weil Agambens Gedankengang auf einem Denkfehler beruht. Die »ursprüngliche Teilung«, von der Agamben ausgeht, ist nämlich dann und nur dann *deutlich*, wenn sie retrospektiv als Teilung im Fleische verstanden wird; aber genau dann ist sie nicht *erschöpfend*, denn Jüdinnen sind jüdisch, aber nicht beschnitten. Und sie ist *erschöpfend*, wenn sie retrospektiv als Teilung im Geiste verstanden wird, denn dann umfasst sie auch weibliche Juden, die nicht körperlich beschnitten sind; sie ist aber genau dann *nicht deutlich*, da auch nicht-Juden in diesem Sinn »beschnitten« sein können, also nicht-nicht-Juden sind.

Agambens Denkfehler besteht demnach darin, *erstens* zwei Begriffe, die sich erst aus der Teilung der Teilung ergeben, jene der Deutlichkeit und Vollständigkeit, auf eine »ursprüngliche Teilung zu übertragen und sie *zweitens* dort als gemeinsam vorliegend zu betrachten, obwohl sie sich widersprechen und daher gerade nicht gemeinsam vorliegen können.²⁶ Während bei Boyarin Juden zuweilen vorausgesetzt, aber nicht problematisiert werden und bei Badiou eine starke jüdische Identität als Konstante zu wenig problematisiert vorausgesetzt wird, entsteht hier ein *unmöglicher* Begriff des Judentums als Ausgangspunkt für die paulinische Operation. Nur auf der Grundlage dieses Denkfehlers, der zugleich Folge einer Gender-Blindheit ist, konnte Paulus als derjenige erscheinen, der in sich festgefügte und klare Identitäten in in sich gespaltene Nicht-Identitäten überführt hätte.

23 Ebd.

24 Vgl. Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia + Kant, Wien 2007, S. 47.

25 Vgl. Ishay Rosen-Zvi u. Adi Ophir, *Goy: Toward a Genealogy*, „Diné Israel. Studies in Halakha and Jewish Law“, 28 (2011), S. 69–122.

26 Letzteres immerhin wäre mit einem anspruchsvollen Komplementaritätsbegriff im Sinne von Niels Bohr kompatibel, aber Agamben bezieht sich an keiner Stelle darauf.

4. Mehr als (paulinischer) Universalismus: Elad Lapidot

Damit spitzt sich alles auf die Frage zu, was es mit diesem stets vorausgesetzten »Juden« auf sich hat. In einem sehr präzisen und – anders als Badiou oder Agamben – auch über neuere christlich-theologische Entwicklungen gut informierten Beitrag ist Elad Lapidot genau dieser Frage nachgegangen.²⁷ Ausgangspunkt des Textes ist die These, dass ein ausdrücklicher und systematischer Begriff von *Ioudaioi*, – nicht im Sinne der Bewohner Judäas, also als kollektiver Eigename oder *Etnonym* »Judäer«, sondern als »Juden« im Sinne einer Kategorie, – erstmals bei Paulus, genauer: in seinem Römerbrief anzutreffen ist.

Darauf gründet eine Geschichte des christlichen Antijudaismus, in der immer wieder versucht wurde, die Kategorie »Jude« zu bestimmen. Das gilt in erster Linie für die einflussreiche lutherische Tradition durch die Unterscheidung Gesetz und Glaube. »Jude« repräsentiert demnach eine Form des Menschseins, die in einem gewissen, nämlich äußerlichen, Verhältnis zum Gesetz (»Werkgerechtigkeit«) steht, ein Verhältnis, das mit dem Glauben (»Glaubengerechtigkeit«) überwunden wäre.

Gegen diese lange Tradition mit ihren zentralen Etappen Luther, Barth, Bultmann wandte sich seit den 1960er Jahren die sogenannte »new perspective on Paul«²⁸ (Krister Stendhal, Ed Parish Sanders, James Dunn und andere), indem sie in gewisser Hinsicht die Kategorisierung des »Juden« rückgängig machen wollte: »When Paul speaks about the Jews, he really speaks about the Jews, and not simply the fantasy Jews who stand as a symbol.²⁹ »Jude« ist nach der »Neuen Perspektive« weder an sich noch für Paulus eine allgemeine Kategorie, sondern der Eigename einer partikularen Realität. Wenn also »Jude« von Paulus – oder sonst jemandem – als Kategorie einer Universalismus-Lehre in Anspruch genommen werde, so Lapidot, dann bilde es eine problematische Kategorie, einen negativen Begriff, dessen genauen Inhalt die »Alte Perspektive« (Luther bis Bultmann) festzustellen versucht habe. Für das allgemeine, allmenschliche Denken sei »Jude«, so der Konsens über und mit Paulus, ein Unbegriff. Seine Grundproblematik bestehe darin, dass er das Universale, Gottesgesetz, durch das Partikulare, ein Volk, zum Ausdruck habe bringen wollen. »Wie der Eigename der allgemeinen Kategorie fremd und äußerlich bleiben muss, so muss es das Volk dem universalen Gesetz Gottes.« (33)

Als Apostel »unter allen Völkern« (Röm 1,5) berufen, beziehe sich der Universalismus des Paulus nicht einfach auf alle, (z. B. alle Lebewesen), auch nicht auf alle Menschen, sondern zunächst einmal auf alle *Völker* und habe daher den ethnischen Unterschied zur Voraussetzung, den es zugleich (*alle* Völker) aufhebe. (31) Die Aufhebung des *ethnischen Unterschieds* erfolge durch den *pistischen Unterschied*, durch die neue Grundunterscheidung Glauben/Unglauben an Christus. Universal sei die Botschaft des Apostels »unter allen Völkern« nur, sofern sie den universalen Anspruch der Kategorie *ethnos* zugleich voraussetze und aufhebe.

Dieser aufgehobene »ethnische Unterschied« wiederum bedeute den *Schein*, dass Völker nicht nur verschiedene Realien bilden, gegen deren reale Differenz die Frage vom Gerechtsein

27 Elad Lapidot, *Du, der mit Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist: Paulus und die Grundlegung des Judentums*, Claudia Simone Dorchain u. Tommaso Speccher (hg. v.) *Täter und Opfer. Verbrechen und Stigma im europäisch-jüdischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, S. 17–38. Die folgenden Seitenangaben zu Lapidot beziehen sich auf diesen Text.

28 James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

29 Krister Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Philadelphia 1976, S. 35.

gleichgültig sein sollte, sondern dass die *ethnoi* Unterschiede in der Gerechtigkeit vor Gott bedeuten. Und eben dies, so Lapidot, meine Paulus mit »Jude«. Mit »Jude« habe Paulus den *Schein der ethnischen Unterscheidung* bezeichnet und abgelehnt. (32) Die Pluralität der Völker stehe gegen den Unbegriff der Juden als jenen, die innerhalb dieser Völker sich von den anderen Völkern unterschieden. Für Paulus schließe also *pistis* nicht *nomos* an sich, sondern *ethnos* als Form einer Beziehung auf *nomos* aus.

Eine der Voraussetzungen dieses ethnischen Scheinunterschieds ist, nach Lapidot, insofern die Beschneidung (wie auch die anderen so genannten »jüdischen Gesetze«), als sie eine Wirklichkeit *herstelle*, in der es erst möglich sei, zugleich Gottesgesetz zu haben, ohne es zu tun, »unter dem Gesetz« und doch »Übertreter« zu sein. Gegen diese Möglichkeit, die der Name »Jude« trage, sagte Paulus: »Und so wird der, der von Natur unbeschnitten ist und das Gesetz erfüllt, dir ein Richter sein, der du unter dem Buchstaben und der Beschneidung stehst und das Gesetz übertrittst« (Röm 2,27). Das wiederum betreffe alle »Juden« kategorisch: nicht, weil sie alle das Gottesgesetz faktisch überträten, sondern weil sie, das Gottesvolk, sich selbst als »Jude« bestimmend, das Gottesgesetz als partikulare Realität, Gottesgesetz an sich, nicht mehr als universal verpflichtendes Gebot, sondern als spezifisches Kulturerbe darstellen.

Während Lapidot darin Paulus weitgehend folgt, unterscheidet er sich dadurch von ihm, dass er gerade in der negativen Bezugnahme auf den *ethnos* eine Grenze sieht:

Nicht ein Volk soll durch Gottesgesetz, das universal gute Gesetz, konstituiert werden, sondern eine Kirche. Die Kirche ist damit nur insofern universal, *katholisch*, als sie beschränkt, nämlich durch die ethnischen Partikularitäten begrenzt bleibt.

Das Grundproblem des paulinischen Universalismus liegt dem zufolge also darin, dass er nicht etwa zu universell, sondern, weil negativ am Schein des ethnischen Unterschieds gebunden, gerade *nicht universell genug* ist. Gegen diesen »beschränkten Universalismus von Paulus« (36) erinnert Lapidot an das rabbinische Projekt, ein universales *ethnos*, ein Volk Gottes zu bewirken. Dieses Volk sei im rabbinischen Grundtext, der Mischna, nicht mit der Bezeichnung »Juden«, sondern mit »Israel« benannt worden.

Ein interessantes Korollar der Gedanken Lapidots Gedanken besteht darin, dass sie eine trennscharfe Unterscheidung zwischen einem *transethnischen Antijudaismus* und einem *intraethnischen Antisemitismus* zu ermöglichen scheinen. Das Christentum ist demnach insofern von der Möglichkeit oder Gefahr eines *Antijudaismus* begleitet, als es sich zwar einerseits transethnisch versteht und damit gerade nicht gegen bestimmte ethnische Partikularitäten gerichtet ist, dabei aber negativ auf den Schein des ethnischen Unterschieds bezogen bleibt, der seinerseits mit dem Unbegriff der »Juden« verbunden ist, so dass »Jude« hier stets zwischen kollektivem Eigennamen und Begriff mäandert – und folglich auch das Christentum zwischen transethnisch und transjüdisch.

Im Unterschied dazu ließen sich als »Antisemiten« jene bezeichnen, die *innerhalb* dieser Unterscheidung verbleiben, mit einem ethnischen Begriff der »Juden« operieren – und sich *gegen sie* stellen. Anders als Paulus versuchten Antisemiten gerade nicht, den ethnischen Unterschied zu überwinden, sondern *invertierten* ihn nur gegen die ethnisch verstandenen »Juden« und verfestigen ihn dadurch noch. Das verträgt sich bestens mit einem neopaganen Ethnoppluralismus, der von sich glaubt, es gehe ihm lediglich um einen friedlichen Pluralismus

der Völker (und Götter).³⁰ Auffallenderweise nimmt dieser friedliche und tolerante Pluralismus regelmäßig die (ethnisch verstandenen!) »Juden« von diesem Pluralismus aus. Sie bilden eine *Ausnahme* der »Völkerfamilie«, weil sie sich von der friedlichen Pluralität selbst ausschließen und sich, so heißt es in den verschärften Formen des Antisemitismus, gegen die anderen Völker verschworen hätten

Antisemitismus kann dabei mit einem Antichristentum Hand in Hand gehen, wenn den Christen entweder der Vorwurf gemacht wird, sich gegen die Kategorie des Ethnischen zu richten und damit die Voraussetzung des Ethnopluralismus in Frage zu stellen; oder wenn in ihnen nur die Verlängerung der jüdischen Erwähltheit mit anderen, nämlich gnadentheoretischen Mitteln, erblickt wird. So schrieb Peter Sloterdijk:

Tatsächlich ist die Lehre vom Heil von Anfang an extremistisch und oligologisch verfasst: Die Selektionskaskade ist evident und reicht weit zurück: Das Heil kommt von den Juden, die ihrerseits schon die oligoi unter den Völkern verkörperten. Im Judentum selbst bildet sich immer wieder ein Rest aus treuen wenigen gegenüber den unterwegs verlorenen vielen; das paulinische Christentum zieht diese Kreise weiter, um nun auch die prädisponierten wenigen aus den vielen der Fremdvölker einbeziehen zu können.³¹

Obgleich der Vorwurf also zu lauten scheint, dass Judentum und Christentum nicht universalistisch genug seien, mündet Sloterdijks Kritik nicht in ein Plädoyer für einen »echten« Universalismus; vielmehr stellt er dieser Selektionskaskade in neopagan-ethnopluralistischer Manier positiv die »Neutralität« als »eine heidnische Qualität« gegenüber und deutet diese als »die natürliche Atmosphäre des Polytheismus. Im Parteiensystem der Götter war stets auf Ausgleich hinzuwirken. Im Monotheismus gilt das Gesetz des Ja und Nein.«³²

Das klingt wie vom neopaganen Vordenker der Neuen Rechten, de Benoist, abgeschrieben: »Überall, wo der Paganismus Brücken, Beziehungen errichtete, schafft der biblische Monotheismus Brüche, die er dem Menschen verbietet zu überwinden.«³³ Mit anderen Worten: Seinem Ja zu einer vorausgesetzten »natürlichen Atmosphäre« der Toleranz stellt Sloterdijk sein Nein gegenüber dem monotheistischen »Ja und Nein« gegenüber und reproduziert damit genau das, was er überwinden möchte.³⁴

Wenn also von einem paulinischen Antisemitismus in diesem Sinne nicht gesprochen werden kann, so stellt sich doch die Frage, ob die Tradition des christlichen Antijudaismus, das Mäandern zwischen Transehnizität und Transjudentum, zwischen Jude als Begriff und Jude als Ethnonym auf den paulinischen Universalismus zurückgeführt werden kann. Lapidot scheint dies zu bejahen, denn zum Begriff des beschränkten paulinischen Universalismus gehört ja gerade ein einseitiger (negativer) Bezug zum »Juden« im Sinne des Scheins des ethnischen Unterschieds.

30 Vgl. de Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*.

31 Vgl. Peter Sloterdijk, *Glaube, Fegefeuer des Zweifels. Auserwählte und Ungeliebte – Luther, Paulus, Augustin und ein folgenschwerer Denkfehler*, „Neue Zürcher Zeitung“, 2016.

32 Ebd.

33 De Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*, S. 44.

34 Auch »progressive« Theoretikerinnen wie Karen Barad können diesem Fehlschluss verfallen. Vgl. dazu Luca Di Blasi, *Vielfalt und Verschiedenheit. Zur Gegenstrebigkeit der Diversität*, Hania Siebenpfeiffer u. Peter C. Pohl (hg. v.), *Diversity Trouble*, Kadmos, Berlin 2016, S. 29–43, bes. S. 39–40.

Die Beschränktheit gründe darin, dass der paulinische Glaube nicht universal schlechthin sei, sondern nur relativ zum ethnischen Unterschied, den er aufhebe. Wenn demnach der christliche Antijudaismus auf den »beschränkten Universalismus« des Paulus zurückgeführt werden kann, was Lapidot so nicht explizit sagt, was aber aus seinen Ausführungen zu folgen scheint, dann ist für die Frage nach einem möglichen paulinischen Antijudaismus relevant, inwieweit die Deutung dieses beschränkten Universalismus überzeugend ist.

5. Die doppelte Nicht-Identität des Paulus

Alle genannten nicht-theologischen Ansätze haben mehr oder weniger mit den »new perspectives« gemeinsam, dass Paulus' jüdischer Herkunft und seinem Verhältnis zum Judentum eine besondere Bedeutung zugesprochen wird. Daraus folgt unter anderem, dass sich auch sein Universalismus v. a von dem »Juden«, also dem (scheinbaren) ethnischen Unterschied abgrenzt und hierin potentiell antijüdisch erscheint.

Das aber ist schon insofern einseitig, als Paulus bekanntlich auch andere Unterschiede ansprach. In Gal 3,28 heißt es nicht nur: »Hier ist kein Jude noch Grieche«, sondern eben auch »hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib«. Abgesehen davon, dass es selbst mit Bezug auf »Grieche« offenbar nicht so sehr um den ethnischen Unterschied geht, (»Grieche« steht wohl weniger für eine bestimmte Ethnie, sondern eher für eine bestimmte Relation zum Wissen oder zur Bildung), haben der *soziale* Unterschied Knecht und Freier und der *geschlechtliche* Unterschied Mann und Weib³⁵ keinen spezifisch ethnischen Bezug.

Ausgehend von jedem dieser Unterschiede lässt sich die Frage nach dem Verhältnis von Partikularismus und Universalismus jeweils anders stellen, mehr noch, diese Unterschiede sind intersektionell ineinander verschränkt, weshalb sie ineinander spielen und das Ignorieren einer Unterscheidung Folgeprobleme in anderen Unterscheidungen zur Folge haben kann.³⁶ Der »paulinische Universalismus« stellt sich folglich anders dar, wenn man ihn eben nicht nur auf den ethnischen Unterschied bezieht, sondern auch auf die anderen Unterschiede, die Paulus zu überwinden oder infrage zu stellen versuchte.

Auf dieser Grundlage sieht etwa Bruno Besana bei Paulus einen »negative mimetism« am Werk: Paulus hätte sich gegenüber den Griechen, die Wissen als höchsten Wert angesehen hätten, als unwissend gezeigt und als Skandal unter den Juden, dem Volk des Gesetzes.³⁷ Damit habe er weder jenseits aller Differenzen noch gegen sie operiert.

35 Bemerkenswerterweise hat Badiou die geschlechtliche Differenz anhand seiner ersten ausführlichen Beschäftigung mit Paulus thematisiert, in seinem Drama »Der Vorfall bei Antiochen«, entstanden in den 1980er Jahren. Die Hauptfigur, Paula, trägt überdeutlich Züge des Paulus. Vgl. A. Badiou, *Der Vorfall bei Antiochen. Tragödie in drei Akten*, Passagen, Wien 2013.

36 Das betrifft sogar Unterschiede, die von Paulus nicht explizit benannt werden, die aber retroaktiv in Paulus eingeschrieben werden können, zum Beispiel die Spannung zwischen homo- und heterosexuell. Pasolini hat diese Spannung in Paulus eingeschrieben. Vgl. Pier Paolo Pasolini, *Abbozzo di sceneggiatura per un film su San Paolo and Note e notizie sui testi*, in *Per il cinema*, hg. v. Walter Siti u. Franco Zabagli, Mondadori, Milano 2001, S. 1881–2030. Vgl. auch L. Di Blasi, *One Divided by Another. Split and Conversion in Pasolini's San Paolo*, Luca Di Blasi, Manuele Gragnolati u. Christoph Holzhey (hg.v.) *The Scandal of Self-Contradiction. Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, and Traditions*, Turia+Kant, Wien 2012, S. 189–207.

37 Besana, »Badiou's Pasolini: The Problem of Subtractive Universalism«, S. 209–36, hier S. 215.

In all these cases, Paul does not act against knowledge or against the law (as noted, he strongly insists on the necessity of always respecting both the secular power and the Jewish law): in other words, he does not relate to a specific situation by positing a determinate negation – for instance, by entering in a dialectical conflict with institutions. Rather, what he does is to add an element that is specific to each situation but that functions as a hole which can only appear in the specific fabric of one situation: a divine word that appears as stupid within knowledge, a divine word that nullifies the law without negating it.³⁸

Sein Universalismus steht demnach nicht in einem spezifischen Verhältnis zur »ethnischen Unterscheidung« und er ergibt sich nicht durch Negation der Partikularitäten, sondern dadurch, dass den jeweiligen Partikularitäten stets ein spezifisches Element hinzugefügt wird, das ihnen die Evidenz entzieht (»subtracts their evidence«) und ihre Macht zunichte macht: »he introduces an empty supplement, an in-actual element, a nothing that consumes particularities. And, to put it in Paul's words, »God chose [...] things that are not, to reduce to nothing things that are.«³⁹

Neben solchen Überlegungen, die der Vielfalt der Unterscheidungen und der auf sie basierenden Partikularitäten vielleicht besser gerecht werden als die Fokussierung auf die Unterscheidung Juden und Heiden, kann auch diese Unterscheidung selbst, die für die »new perspectives« so wichtig war und die Paulus sozusagen zwischen Geworfenheit und Entwurf, zwischen jüdischer Herkunft und Mission der Heiden, stellte (»Paul among Jews an Gentiles«), noch einmal verkompliziert werden. Paulus stand ja nicht nur »among Jews and Gentiles«,⁴⁰ was immer »Jews« meint, sondern auch »between Jew and Gentile«. Er war nicht nur jüdischer Herkunft, er war (zumindest erfahren wir das so aus der Apostelgeschichte) auch römischer Bürger; zudem war er Mitglied einer jüdischen Gemeinde *in der Diaspora*, und seine Sprache war das Griechische, allerdings, wie Jacob Taubes mit Verweis auf Emil Staiger meinte, ein eigenständiges Griechisch, eine Art Jiddisch,⁴¹ oder um es mit Agambens Vorliebe für das Weder-Noch zu formulieren: »Weder Griechisch noch Hebräisch«.⁴²

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass neuere Ansätze in der theologischen Paulus-Exegese, die von N. T. Wright als »fresh perspectives« gelabelt wurden,⁴³ insofern in diese Richtung gehen, als sie Paulus stärker von seinem Bezug zum römischen Imperium her verstehen. In seinem Vorwort zu einem Sammelband mit dem Titel *Paul and the Roman Imperial Order* grenzt Richard Horsley diesen Ansatz explizit auch von der Neuen Perspektive auf Paulus ab: »Neither of these post-Holocaust shifts in Pauline scholarship sufficed to change the fundamental framework within which Paul is understood. The fundamental problem for Paul-interpreters was still Paul and Judaism.«⁴⁴

Es geht hier nicht darum, einen Ansatz gegen einen anderen auszuspielen, zumal »new« und »fresh perspectives« darin verwandt sind, dass durch sie die politisch-messianische Dimension des

38 Ebd.

39 Siehe ebd., S. 216. Vgl. auch 1 Kor 1, 27–28.

40 Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*.

41 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993, S. 12.

42 Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 15. Vgl. auch Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 12.

43 Nicholas Thomas Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

44 Richard A. Horsley, »Introduction«, in *Paul and the Roman Imperial Order*, hg. v. Richard A. Horsley, Trinity Press, Harrisburg 2004, S. 1–23, hier S. 2.

paulinischen Denkens, die lange Zeit vernachlässigt war, wieder deutlicher zum Vorschein kommt. Die »fresh perspectives« wenden sich auch nicht *gegen* die »new perspectives«, sondern ergänzen sie vielmehr, in den Worten Wrights, um »a whole further dimension to Paul which both old and new perspectives have ignored, and which must be factored in to subsequent discussion«.⁴⁵

Durch diese Ergänzung eröffnet sich die Möglichkeit, die Fokussierung auf das paulinische Verhältnis zum Judentum zu lockern. Der Fokus verschiebt sich von der Frage nach dem Judentum als (negativerter) Ausgangspunkt des paulinischen Universalismus, mithin der Frage nach einem paulinischen Antijudaismus, hin zur Frage, inwieweit sich bei Paulus eine (jüdisch)-polemische Haltung gegenüber dem römischen Imperium und der sie tragenden Ideologie artikulierte, die aber nicht nationalrevolutionär war.⁴⁶ Paulus wäre dann nicht nur gegenüber seiner jüdischen Herkunft, sondern, vielleicht sogar noch entschiedener, gegenüber dem Römischen Imperium, dessen Bürgerrecht er (vermutlich) hatte, in einem Verhältnis (polemischer) Nicht-Identität gestanden.

Schon Jacob Taubes (und vor ihm auch schon Bruno Bauer im 19. Jahrhundert) gingen in diese Richtung: Taubes betonte den nicht-ethnischen Charakter des paulinischen Universalismus, der die Erwählung Israels einschließe.

Das ist die Einleitung des Paulus, der die unendliche Traurigkeit, den Schmerz bezeugt, und auch bezeugt, was für ihn die Solidaritätsgemeinschaft Israel heißt. Das ist nicht eine Blutsverwandtschaft, das ist eine Verheißungsverwandtschaft!⁴⁷

Da aber Paulus bei ihm hellenisierte erscheint, ist entsprechend auch der Bezug auf das Judentum weniger strikt. Wenn Paulus vom Gesetz spricht, so meint er damit nach Taubes eben nicht nur die Thora oder gar nur spezifische, als Identitätsmarker wirkende jüdische Gesetze wie Beschneidung oder bestimmte Speisegebote, wie George Dunn meinte,⁴⁸ sondern »Thora, Weltgesetz, Naturgesetz, alles in allem«.⁴⁹ Und genau damit wird es möglich, neue politisch-theologische Aspekte der paulinischen Operationen in den Blick zu nehmen, denn die Aussagen zum Gesetz sind dann Aussagen über das, was Taubes als »Kompromißformel [...] für das Imperium Romanum« bezeichnete.⁵⁰ Entsprechend war für Taubes auch Paulus' Römerbrief nichts weniger als eine »Kampfansage an die Caesaren«.⁵¹

Man kann vielleicht sogar noch einen Schritt weiter gehen: Hannah Arendt zufolge beruhte das Römische Reich überhaupt grundlegend auf die Herrschaft durch das Gesetz:

Nicht Nationalstaaten, sondern Staatsformen, die wie die Römische Republik wesentlich auf dem Gesetz beruhten, konnten Weltreiche gründen, die Bestand hatten, weil in ihnen der Prozeß der Eroberung gefolgt war von einer wirklichen Integration der verschiedenartigsten

45 Nicholas Thomas Wright, »Paul and Caesar: A New Reading of Romans«, in *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978–2013*, Fortress Press, Minneapolis 2013, S. 237–54, hier S. 239.

46 »Once that peculiar modern Western assumption was questioned, it was then possible to *contextualize historically* Paul's work among Jews and Gentiles. The context was the Roman Empire. [...] Focus on the Roman imperial order as the context of Paul's mission, however, is leading to another recognition. Instead of being opposed to Judaism, Paul's gospel of Christ was opposed to the Roman Empire.« Siehe Horsley, »Introduction«, S. 1–23, hier S. 3.

47 Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 42.

48 Dunn, *The New Perspective on Paul*, S. 109.

49 Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 37.

50 Ebd., S. 36.

51 Ebd., S. 27.

Volksgruppen durch die Autorität einer für alle gültigen Gesetzgebung, in der sich die tragende politische Institution des Gesamtreiches verkörperte. Der Nationalstaat besaß kein derart einigendes Prinzip, weil er von vornherein mit einer homogenen Bevölkerung rechnete und eine aktive Zustimmung zu der Regierung [...] zur Voraussetzung hat.⁵²

In der Folge hat Paulus nicht nur das Römische Reich, sondern das zentrale Herrschaftsprinzip von Imperien überhaupt angegriffen, das Gesetz, und wäre daher »Antiimperialist« im tiefsten Sinn des Wortes gewesen.

Wenn man nun beides – die Kritik an die Thora bzw. an spezifisch jüdische Gesetze *und* die Kritik an das Herrschaftsprinzip des (römischen) Imperiums – zusammen *denkt*, aber nicht *vermischt*, wie das Taubes tat, dann erscheint Paulus als eine politische Figur in einem ganz spezifischen Sinn: Er war dann der Begründer eines Antiimperialismus, der zwar nicht herkunftslos, nicht ohne den Widerstand eines bestimmten Volkes (dem jüdischen) gegen das Römische Reich denkbar war, der aber im Falle des Paulus auch *nicht* in die Identifikation mit diesem spezifischen, vom Imperium unterdrückten Volk führte. (Politische) Subjekte sind bei Paulus vielmehr neu gegründete Gemeinden. Die spezifische Nicht-Identität gegenüber der jüdischen Herkunft wird also gerade dann relevant, wenn man die politische Dimension des Paulus in den Blick nimmt, weil dann erst deutlich wird, was Paulus von einem antiimperialistischen, nationalen Befreiungskämpfer unterscheidet.

Mit einer solchen asymmetrischen doppelten Nichtidentität rückt Paulus aber in eine erstaunliche Nähe zu einem Denker des 20. Jahrhunderts, der in der Gegenwart das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus wie kaum ein zweiter vor ihm reflektiert hat: Jacques Derrida. Denn wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe,⁵³ erscheint es mir unzureichend, von Derridas »jüdischer Nicht-Identität« zu sprechen. Derrida stand vielmehr zwischen einer jüdischen (und algerischen) Herkunft und Frankreich (bzw. »dem Westen«). Dieses »Dazwischensein« war nicht vollkommen symmetrisch, vielmehr schien immer dann eine größere Nähe zugunsten des Judentums auf, wenn Derrida dieses als bedroht empfand. Das gab ihm zugleich die Möglichkeit zur polemischen Intervention gegenüber dem, was ihm als das Dominierende und zuweilen Bedrohliche erschien, das Christentum, der (koloniale) Westen, der »Universalismus«.

Diese Polemik traf auch den »very mild, this terrible Paul«.⁵⁴ Im Einklang mit einer langen Interpretationsgeschichte, die bis Luther zurückreicht und die noch Nietzsche, allerdings gegen Paulus gewendet, fortsetzte, machte Derrida Paulus für eine problematische christliche Verinnerlichungstendenz verantwortlich. Doch eben diese Tradition und damit die Grundlage auch für Derrida, steht seit den »new perspectives« grundlegend in Frage, und auf der Basis neuerer Einsichten von Taubes und der »fresh perspectives« wird es möglich, einen neuen Paulus zu entdecken, der sehr deutliche Parallelen zu Derrida selbst aufweist. In beiden Fällen haben wir es mit einer doppelten Nicht-Identität zu tun, eine, die das Zentrum der (imperialen, kolonialen) Macht angriff, aber auf der Grundlage einer (jüdischen) Nicht-Identität, die schon bei Paulus und wieder bei Derrida verhinderte, dass dieser Kampf im Namen eines bestimmten Volkes geführt würde und dadurch nationalrevolutionäre Züge erhielt.

52 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München 2001, S. 289.

53 Vgl. L. Di Blasi, *Circumcisions. Jacques Derrida and the Tensions between Particularism and Universalism*, »Verifiche. Rivista di scienze umane«, 1–3 (2013), S. 9–31.

54 Jacques Derrida, *A Silkworm of One's Own*, Gil Anidjar (hg. v.) *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, S. 311–55, hier S. 346.

C’è speranza per l’ideologia del gender

CARMEN DELL’AVERSANO¹

Abstract: This paper arises from the Italian debate on “ideologia del gender”, a travesty of the LGBTQI position constructed by Catholic fundamentalist propaganda for antifeminist, homophobic and transphobic purposes. Its aim is to demonstrate the fundamental continuity between the struggle for the rights of LGBTQI persons and the broader conception of individual rights which, from the Enlightenment onwards, has been the hallmark of Western legal and political discourses.

Keywords: *Gender ideology, queer, Membership Categorization Analysis, rights*

Il titolo di questo contributo è un tentativo di attualizzare l’operazione politica e semiotica che ha dato origine ad termine tanto fortunato e diffuso quanto, in ultima analisi, franteso: “queer”. Oggi “queer” designa una costellazione di teorie e di pratiche culturali, politiche e artistiche che hanno un posto ormai difficilmente contestabile nel panorama internazionale, non solo all’interno dell’accademia. Ma, originariamente, “queer” era un insulto, usato per denigrare le persone che non si conformavano alle identità sessuali o di genere socialmente prescritte; il significato nel quale oggi tanti intellettuali, artisti e attivisti si riconoscono con orgoglio è il risultato di un processo di appropriazione che ha avuto come premessa la rivendicazione come aspetto *positivo e qualificante* di caratteristiche che per il discorso e la mentalità comuni erano in origine, invece, *negative e infamanti*.

Credo che sia venuto il momento di osare un’operazione analoga per un termine che nel discorso pubblico attuale viene usato con finalità e risultati molto simili: “ideologia del gender”.

La logica di questa operazione è evidente a chiunque abbia una conoscenza anche solo manualistica della teoria queer e degli studi di genere: anche se coloro che hanno coniato il termine non sembrano esserne consapevoli, quella che viene definita “ideologia del gender” non ha in realtà molto a che fare con i *gender studies*, ma presenta invece come elementi caratterizzanti (accanto ad alcune diffamazioni grottesche) i contenuti fondamentali del queer.

Questa che segue è una lettera aperta a coloro che usano questo termine credendo di insultarci: contiene un’esplicitazione della nostra posizione (1), un tentativo di costruire un modello della loro (2), e un’ipotesi sull’esito prevedibile del conflitto in cui siamo coinvolti (3).

Egreditevi signore, gentili signori,

1. Su un punto posso senz’altro rassicurarvi. Credetemi, davvero non ci è mai passato per la testa di insegnare ai bambini a masturbarsi: da che mondo è mondo, i bambini imparano a farlo da soli; anche quelli che, dopo essere stati esposti a un’educazione adeguatamente

¹ Professore Associato di “Letteratura Inglese” presso l’Università di Pisa

sessuofobica, preferiranno in seguito trascorrere il loro tempo libero in piedi nelle piazze, a manifestare non in difesa dei propri diritti, bensì contro quelli degli altri. Il resto, in compenso, è tutto vero: siamo convinti che il genere, con i suoi attributi e i suoi ruoli, non possiede alcuna consistenza ontologica ma sia socialmente costruito. Siamo perfettamente capaci di assumere posizioni estreme e radicali; questa, però, non è né radicale né estrema: ci stiamo limitando a citare la Convenzione di Istanbul, articolo 3, comma c.²

Tutto il resto segue logicamente: dalla messa in questione dell'eterosessualità obbligatoria (e, se è per questo, del concetto stesso di identità sessuale), alla libertà di scegliere, definire e ridefinire il proprio genere (o assenza di genere), all'autodeterminazione del sesso, (non necessariamente ancorato agli schemi di una dicotomia biologica). E, a dire la verità, ci sarebbe pure dell'altro, che la vostra immaginazione prevedibilmente sessuocentrica potrebbe avere difficoltà a concepire: la possibilità di respingere le categorie del sesso, del genere e dell'orientamento sessuale come fattori di autodefinizione, e di scegliere invece di costituirsì come soggetti in relazione ad altri parametri, di rilevanza collettiva – marxista, animalista, femminista, antirazzista... – o di elaborazione individuale (“anestesista rianimatore appassionato di beach volley che scrive fantasy”, “contrattista che fa volontariato ospedaliero pediatrico e scatta foto naturalistiche”): l'unico limite è l'immaginazione...

2. Se provo a chiedermi come mai le possibilità che ho appena delineato evochino in voi una sensazione di così intensa minaccia, l'unica risposta che riesco a darmi senza mettere in dubbio la vostra buona fede è la seguente: il sesso, il genere e l'orientamento sessuale condividono con gli altri dispositivi che le società usano per categorizzare i propri membri (come l'età, l'origine etnica, la classe sociale o la professione) una funzione importantissima per garantire la produzione e la comprensione dell'ordine sociale: quella di costituire un *criterio di spiegazione* non modificabile dall'esperienza e invulnerabile alla critica. Queste due caratteristiche fanno di queste categorie sociali uno strumento da un lato socialmente repressivo e politicamente retrivo, e dall'altro straordinariamente efficace e pertanto enormemente rassicurante. Esaminiamo più da vicino il suo funzionamento.

Come il sociologo statunitense Harvey Sacks ha osservato ormai circa cinquant'anni fa,³ le categorie utilizzate da una società per suddividere i suoi membri (tra cui ovviamente hanno un ruolo fondamentale quelle di “maschio” e di “femmina”) funzionano in primo luogo come un meccanismo di spiegazione.

2 ““gender” shall mean the socially constructed roles, behaviours, activities and attributes that a given society considers appropriate for women and men;” <http://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168008482e>

3 Harvey Sacks (1935-1975) è passato alla storia per aver creato la branca della linguistica pragmatica attualmente nota come analisi della conversazione. In realtà i principali interessi di Sacks erano di natura sociologica; in particolare, nella testimonianza più vasta e approfondita del suo pensiero attualmente accessibile, le *Lectures on Conversation* (a cura di Gail Jefferson, Blackwell, Oxford 1992, 2 voll.) Sacks pone le basi per una nuova metodologia di analisi delle categorie sociali, a cui negli ultimi anni viene fatto (occasionale) riferimento con il nome di Membership Categorization Analysis. È comunque importante precisare che le idee di Sacks sulle categorie non hanno mai ricevuto una formulazione definitiva e sistematica, ma vanno recuperate attraverso un paziente e prolungato lavoro di spoglio e, in parte, per mezzo di collegamenti inferenziali tra sezioni di testo non contigue e non esplicitamente collegate, necessari a completare o ad approfondire la definizione dei vari concetti e delle loro modalità di applicazione.

Le categorie sociali (come ad esempio il sesso) sono infatti organizzate in insiemi che hanno tre caratteristiche:

- a) le categorie di ciascuno possono essere usate per classificare *tutti* i membri di una società:⁴ prendendo come esempio il sesso, tutti *devono* avere un sesso e soltanto uno, scelto in una gamma predefinita costituita da due sole opzioni rigorosamente determinate (e qui si aprirebbe il capitolo di tutto quello che si considera lecito fargli se non ce l'hanno...⁵);
- b) le informazioni che una società crea e fa circolare riguardo ai suoi membri sono collegate a queste categorie;⁶ continuando con il nostro esempio, si ritiene comunemente di poter attribuire alle persone di un certo sesso determinate caratteristiche: come tutti sanno, le donne sono irrazionali ed emotive mentre gli uomini sono razionali e hanno difficoltà a provare ed esprimere emozioni, e via stereotipando;
- c) queste attribuzioni riguardano *tutti* i membri di una certa categoria: “le donne sono fatte così”.⁷

Queste ultime due proprietà delle categorie servono a spiegare, almeno in parte, il vero e proprio panico suscitato (ad esempio in voi...) dai soggetti che, per i più vari motivi, risultano difficili da collocare all'interno delle categorie stesse, o che rifiutano di essere classificati per loro mezzo: per un individuo, essere non classificabile in base alle categorie sociali vuol dire essere inconoscibile, incomprensibile, inesplorabile; di conseguenza, per la società, accettare che,

4 “A first thing we can say about this class of category sets is that its sets are ‘which’ -type sets. By that I mean that whatever number of categories a set contains, and without regard to the addition or subtraction of categories for that set, each set's categories classify a population. [...] I call them ‘which’; -type sets because questions about any one of these can be formulated as, “Which, for some set, are you?,” and “None” is not a presumptive member of any of the categories.” Sacks, *Lectures I* p. 40.

5 Qui un'utile introduzione: <http://www.isna.org/faq/concealment>

6 “For any [...] category, there's a set of inferences attached to it, which are 'common knowledge.'” Sacks, *Lectures I* p. 69.

7 “I want to turn now to one thing that is special about those categories. Such knowledge as is recognized as correct by virtue of the combination: {a category (whatever it is) plus some thing they do or attribute they have (category bound in that sense)}, has a rather important property which I talk of as ‘knowledge protected against induction.’ By that I mean, if you have a statement, “Women are fickle,” then it is no way to undercut that statement to introduce as a possible contradiction some statement which consists of a name of a person, plus not-fickle, where that person is a member of the category. That is, there's no contradiction between “Women are fickle” and “Mary is not fickle,” where, for the latter you can get, if Mary is talking, “I'm not fickle,” or if somebody is talking to her, “You're not fickle.”

There are some very important consequences of that knowledge, which is in the first instance formulated by one of the membership categorization device categories as correct, being protected against induction. And that it's not merely an assertion of mine that it has that character can be easily enough seen by considering how one understands things like the following. Suppose some positive piece of information is bound to a category you're a member of, e.g., “Jews are rich.” If a member of that category is not, then he tends, not to see himself as a living demonstration of the error of that statement, but to take it that there's something the matter with him. And one of the important things about ‘knowledge protected against induction’ is that members who find for some of it that it doesn't hold for them, have a program laid out, which is to make it true for them. Furthermore, for some such things they may come to feel, again, not that the knowledge is wrong, but that they're ‘phonies;’ they're not real members. That is, one way persons come to see that they're ‘phonies’ is by virtue of some piece of knowledge, holding about a category they belong to, does not hold about themselves.” Sacks, *Lectures I* p.336

ad esempio, alcune persone mettano in questione le categorie del sesso o del genere vorrebbe dire rinunciare a una parte dei meccanismi di spiegazione prevalenti e generalmente accettati, e quindi abdicare a una parte del potere di razionalizzazione e di previsione che tiene insieme la società come struttura cognitiva.

Sacks osserva inoltre che tra le informazioni collegate in maniera necessaria e sostanziale alle categorie c'è l'attribuzione a particolari categorie di determinate attività.⁸ L'evidente valenza normativa di questa attribuzione esercita un'altrettanto evidente azione coercitiva sui comportamenti e sulle emozioni: se in una società esiste la categoria "donna", e se a questa categoria come attività che la definiscono vengono attribuite la cura della casa e dei figli, i soggetti che si identificheranno come donne dovranno, per essere considerati, e per considerarsi, esemplari non difettosi o problematici della categoria, occuparsi della casa (il che ha naturalmente come presupposto avere una casa di cui occuparsi) e prendersi cura dei figli (e questo ha come presupposto avere dei figli di cui prendersi cura); e soprattutto, visto che la categoria "donna" viene definita come una categoria "naturale", dovranno *desiderare spontaneamente* di avere una casa e dei figli e di prendersene cura, considerando queste emozioni e questi comportamenti come parte della propria più profonda natura, senza percepire l'effetto di alcuna coercizione e, idealmente, senza neppure concepire la possibilità di un'alternativa.

Le categorie, e le proprietà e le attività che le definiscono, rappresentano quindi un dispositivo fondamentale nell'impresa, in cui siamo tutti continuamente coinvolti, come singoli individui e come cultura nel suo complesso, di rendere comprensibili, spiegabili e prevedibili gli eventi. Questa loro azione cognitiva ha luogo attraverso il controllo della variabilità degli eventi stessi: se ciascuna categoria socialmente definita compie le azioni che le sono prescritte, e si astiene dal compiere quelle che le sono interdette, il comportamento di ciascun individuo risulterà perfettamente prevedibile sulla base della sua appartenenza a una o più categorie sociali ("le bambine giocano con le bambole, portano vestitini rosa e non capiscono la matematica"); non solo, ma le definizioni associate alla categoria come sue proprietà *naturali* forniranno una *spiegazione* universalmente accettata e comprensibile di questi stessi comportamenti ("gioca con le bambole *perché* è una bambina", "porta un vestitino rosa *perché* è una bambina", "non capisce la matematica *perché* è una bambina").

3. Questo modello ci permette di dare un'interpretazione del significato più profondo dell'attuale conflitto tra persone che desiderano vedere riconosciuto il proprio diritto ad autodefinirsi, e a non essere discriminate in conseguenza della propria autodefinizione, e persone che, come voi, desiderano invece reprimere la libertà di autodefinizione degli altri. La posta in gioco ultima di questo conflitto è il *controllo sociale*, vale a dire la limitazione coercitiva della possibilità di autodeterminazione degli individui al fine di conservare l'efficacia delle categorie sociali come strumenti per spiegare, prevedere e controllare i comportamenti.

Il problema è che, da sempre e in ogni caso, questa efficacia è largamente illusoria. Alla luce di quanto abbiamo detto, è evidente che il potere esplicativo delle categorie (per cui, se un'attività attribuita come propria a una categoria viene compiuta da una persona appartenente alla

8 "Let's introduce a term, which I'm going to call 'category-bound activities.' What I mean by that is, there are a great many activities which Members take it are done by some particular category of persons, or several categories of persons, where the categories are categories from these membership categorization devices." (Sacks, *Lectures I*, p. 242).

categoria cui essa è attribuita, questo fatto viene considerato di per sé una spiegazione dell'attività stessa) rappresenta il meccanismo alla base del funzionamento degli stereotipi discriminatori: ad esempio, considerare il commettere reati come un'attività legata a particolari categorie esime non soltanto dal chiedersi come mai un singolo individuo appartenente a una categoria discriminata ha commesso quel particolare reato ma, spesso, anche *se* lo abbia effettivamente commesso. Ma quello che non è evidente, e che è tuttavia fondamentale riconoscere, è che le conoscenze codificate e trasmesse attraverso le categorie e le loro caratterizzazioni hanno la proprietà di essere, come dice Sacks, “protette contro l’induzione”.⁹ Questo vuol dire che sono in grado di sopravvivere inalterate a un numero non importa quanto alto di eventi non importa quanto salienti che le contraddicono in maniera anche evidente: l’esperienza, per quanto frequente e significativa, non ha il potere di modificarle. Ad esempio, l’esperienza di donne, omosessuali o neri che non corrispondono agli stereotipi sessisti, omofobi o razzisti non ha l’effetto di far cambiare idea al sessista, omofobo o razzista di turno: queste persone vengono semplicemente classificate come “eccezioni che confermano la regola”, dove la regola è, chiaramente, lo stereotipo, che (a differenza delle persone che serve ad opprimere...) continua a godere di ottima salute.

Il mio discorso tuttavia non ha come unica finalità la decostruzione critica delle categorie sociali e del loro funzionamento (finalità che, nel caso questo dettaglio vi sia finora sfuggito, costituisce l’attività definitoria di un’analisi queer). L’obiettivo della mia argomentazione è decisamente più ampio. Per comprenderne la reale portata è necessario fare un passo indietro, allargando il campo della nostra visuale da un lato dalle categorie del sesso e del genere alle altre categorie identitarie, e dall’altro dalla situazione attuale alla storia degli ultimi due secoli circa. La sostanziale omologia e contiguità tra le categorie del sesso e del genere e altre categorie dotate delle stesse funzioni esplicative, come la nascita, la professione o l’origine etnica, permette infatti di individuare una continuità di lunga durata tra le attuali lotte per l’affermazione dei diritti all’autodeterminazione legati all’identità e all’orientamento sessuale e altri diritti all’autodeterminazione, che oggi tutti noi consideriamo definitivamente acquisiti e assolutamente indiscutibili, ma che pochi decenni o poche centinaia di anni or sono erano, più che controversi, inconcepibili. Nell’antico regime era considerato conforme alla volontà di Dio che il destino di un essere umano fosse determinato alla nascita dalle condizioni sociali dei genitori; e anche successivamente, il diritto dell’individuo, anche eterosessuale, a determinare liberamente, attraverso la scelta del coniuge, la configurazione dei propri legami familiari è stato a lungo tutt’altro che pacifico, così come tutt’altro che scontata è stata la libertà individuale nella scelta di un’altra categoria rilevante per la determinazione dell’identità sociale, quella della professione. Per tutta la storia conosciuta dell’umanità la funzione regolatoria e predittiva di queste categorie sociali, e il loro ruolo nel mantenimento dell’ordine sociale come struttura di significati prevedibile e comprensibile attraverso il controllo coercitivo delle scelte individuali, sono stati sistematicamente e spietatamente anteposti al diritto dei singoli all’autodeterminazione; se prendiamo come unità di misura la storia della civiltà occidentale, è solo da pochissimo tempo che questa situazione è cambiata. Ma oggi questo risultato è a tal punto evidente e incontrovertibile che un ritorno a una situazione in cui, ad esempio, lo status di un individuo nella società sia determinato una volta per tutte alla nascita da fattori indipendenti dalla sua volontà, o in cui le famiglie obblighino i figli ad intraprendere un determinato mestiere, o combinino i loro matrimoni, è per noi semplicemente inconcepibile.

9 Si veda sopra la nota 6.

Il vero obiettivo della lotta portata avanti oggi dai sostenitori dell’ “ideologia del gender” si configura come una semplice operazione logica di generalizzazione: uno sviluppo del tutto prevedibile e coerente di quel percorso di affermazione dei diritti della persona che ha avuto inizio nella nostra cultura con il crollo dell’antico regime; uno sviluppo che passa per l’estensione a tutte le categorie identitarie dello stesso fondamentale diritto degli individui all’autodefinizione che trova espressione nella possibilità, che la nostra cultura riconosce oggi a chiunque, di scegliere liberamente il proprio mestiere o di entrare a far parte di una classe sociale diversa da quella dei propri genitori. E che questo diritto di ciascuno ad autodefinirsi e ad autodeterminarsi sia per noi effettivamente indiscutibile e non negoziabile è dimostrato dalla profonda perplessità con cui non possiamo fare a meno di considerare i costumi di società dove invece la determinazione di queste categorie identitarie rimane ancora sottratta al controllo dell’individuo. Il fine che ci proponiamo è quello di completare un percorso che ha avuto inizio con l’Illuminismo: l’uscita da uno stato di minorità che non riguarda semplicemente l’esercizio astratto e teorico delle facoltà intellettuali bensì tutte le forme di relazione tra l’individuo e la società.

La storia è dalla nostra parte.

Fatevene una ragione.

Recensioni e presentazioni di volumi

GIUSEPPE BURGIO, *Tra noi e i rom. Identità, conflitti, intercultura*, Franco Angeli Roma 2015.

È arduo trovare qualcuno che non abbia un'opinione, generalmente negativa, sui rom anche se nella stragrande maggioranza dei casi con un rom non ci ha mai parlato. Né vi avverte la contraddizione tra la perentorietà del giudizio di condanna, spesso sprezzante, e l'assenza di un riscontro probante rintracciabile nella conoscenza diretta.

Che i rom dal loro arrivo in Europa, circa 700 anni fa, ad oggi siano stati la vittima privilegiata di pregiudizi e discriminazioni sfociati in persecuzioni e pratiche di sterminio è materia ben nota agli studiosi. Come è ben nota la funzione di capro espiatorio da essi svolta. Se mai sarebbe interessante intraprendere una ricerca proprio su questo ricorrente fenomeno: come mai l'umanità nel corso della sua storia ha espresso questa barbarica esigenza, quella di trovare un colpevole collettivo per poi scagliarvisi contro rabbiosamente? Ma questo è un altro discorso.

Il testo che recensisco si presenta agile ma estremamente denso e pone all'attenzione del lettore un ampio ventaglio di questioni argomentate in maniera nitida e convincente.

Tra i suoi pregi uno è quello di sgomberare il campo da una molteplicità di pregiudizi che poi fondano discriminazioni, marginalizzazioni, esclusioni. I rom non vogliono integrarsi, sono delinquenti naturali (vedi la ridicola argomentazione del Lombroso), i rom rubano i bambini, i rom sono parassiti, praticano i codici segreti, sono nomadi ecc. Chi frequenta e conosce i rom come il sottoscritto può testimoniare quanto queste convinzioni, peraltro largamente diffuse, siano fallaci. Per quanto riguarda per esempio la convinzione che i rom rapiscano i bambini l'A. cita la ricerca di Tosi Cambini che dimostra come mai sia stato trovato un bambino scomparso presso una famiglia o un campo rom- che sarebbe poi la prova regina - nonostante che in ogni caso di scomparsa i rom siano i primi ad essere indagati. Ma quello che mi sembra più interessante richiamare è che accuse del genere sono state ricorrenti nella storia per giustificare colpevolizzazioni collettive. Gli ebrei avrebbero fatto sacrifici rituali, i comunisti addirittura se li sarebbero mangiati. Invece gli antichi cristiani nell'epoca delle persecuzioni precostantiniane i bambini li avrebbero rapiti esattamente come i rom. Quando si vuole criminalizzare un'intera comunità il coinvolgimento dei bambini fa sempre comodo perché ovviamente fa presa.

Altro pregio del testo è quello di aver messo in luce – contrariamente alla vulgata corrente – la eccezionale complessità e articolazione del mondo rom che, per citare Piasere, costituisce “un mondo di mondi” formato secondo Spinelli da cinque grandi ceppi (o popolazioni *romane*) *rom, sinti, kalè, manouches, romanichels*. All'interno dei quali si individua una molteplicità di sottogruppi con culture e stili di vita differenziati (p. 78). Inoltre l'immagine prevalente qui in Italia fa coincidere erroneamente il rom tipico con l'abitante dei campi ovvero vere e proprie baraccopoli, spesso sporco e malvestito. Pochi sanno che anche per l'Italia tale raffigurazione è ampiamente fuorviante. Infatti solo il 20%, quindi una minoranza, dei circa 160.000 rom che vivono nel nostro Paese risiede in un campo.

I campi, come giustamente evidenziato dall'A., rappresentano un insopportabile scandalo, una ferita purulenta nel nostro sbandierato livello di civiltà. I campi – le cui condizioni di degrado - igienico sanitario in primo luogo - costituiscono una vergogna nazionale (p. 86), perché in realtà sono strutturati come ghetti etnici dove si perpetuano forme di vera e propria segregazione razziale. In essi inoltre si sviluppa una propria dinamica – tipica dei ghetti - in cui si intrecciano esclusione, marginalità, abbandono, rassegnazione, disperazione, illegalità e perpetuano all'infinito logiche di autoesclusione perché chi nasce e vive nel campo cresce estraneo alle logiche della società maggioritaria che non comprende e non assimila. In sintesi i campi creano e perpetuano la cultura dell'*apartheid* (p. 51).

L'A. si rivela assai documentato; e ne emerge la consuetudine e familiarità con gran parte della letteratura

scientifica sull'argomento. Questo gli consente di denunciare le approssimazioni, la presuntuosa ignoranza alla base delle svariate configurazioni di antiziganismo (in quanto ideologia razzista) (p. 33) alimentato da vietati stereotipi e rancidi pregiudizi.

Un argomento di particolare interesse è quello che riguarda la cultura (cfr. p. 89) dei rom, la *romanità*, costituita da un fare e non da un essere (p.75). Qui l'A. esplicitamente sottolinea osservazioni che in realtà dovrebbero essere ovvie ma che purtroppo non è così. La cultura, qualsiasi cultura in senso antropologico, non è una realtà cristallizzata, data una volta per tutte. Ma al contrario è un complesso magmatico in perenne evoluzione e comunque definire la cultura di un popolo o una nazione è estremamente complicato. Esiste una cultura italiana? Agnelli e un pastore sardo o un bracciante calabrese hanno la stessa cultura? Anche le diverse comunità *romanè* hanno culture e stili di vita differenti per esempio riguardo alle pratiche matrimoniali, al ruolo della donna, alla dicotomia puro/impuro, al comportamento nei confronti della malattia, al rapporto col denaro. Personalmente penso che la cultura delle comunità *romanè* che vivono nei campi, siano essi autorizzati, tollerati o spontanei, prenda forma dalla condizione economico-sociale ovvero dalla povertà estrema da queste comunità sofferta che li fa classificare come appartenenti al *lumpenproletariat* il cui stile di vita (illegalità compresa) presenta forti affinità con quello del sottoproletariato che abita le periferie delle metropoli capitalistiche a cominciare da quelle italiane. L'A., in accordo col Liegeois, individua nel cambiamento e adattamento le due caratteristiche dominanti della cultura rom, del resto “frutto di meticcamenti secolari” (p. 78)

Inoltre mi appare puntuale l'osservazione che sottolinea la <fabbricazione sociale dello “zingaro”> e il rifiuto di considerare l'identità di un popolo come essenza cui sostituisce la concezione della medesima come costruzione diacronica (p. 26),

Come è noto l'integrazione è il mantra ricorrente quando si affronta il tema dei rom. Ma l'A. si pone fuori dal coro e sferra un attacco frontale al concetto e alla pratica definendolo “né corretto né utile ai gruppi oppressi in generale e ai rom in particolare” (p. 76) perché significa “integrazione alle norme della maggioranza” (p. 77).

La parte finale del testo è la più interessante perché innovativa e originale. Affronta il tema dell'intercultura di cui propone una declinazione idonea ad essere applicata proficuamente alla relazione con i rom. Questo nuovo quadro teorico da cui innervare una nuova pedagogia interculturale presuppone “la decostruzione di quella che costituisce una vera e propria malattia dell'Occidente: l'etnocentrismo” (p. 90). L'A. non indugia sul piano teorico e generale ma scende al livello delle concrete e quotidiane pratiche di istruzione a scuola, denunciando in primo luogo la non infrequente inclinazione a marginalizzare l'alunno rom (cfr. la pubblicazione: C'è posto all'ultimo banco) oppure a paternalisticamente “gagizzarlo” (da gagò=non rom). In conclusione l'A. si colloca su un condivisibile orizzonte di dover essere quando scrive: “Bisogna smettere di porre i rom in una posizione subalterna, di vederli solo attraverso la lente dell'antiziganismo o del paternalismo....E' necessario riconoscere loro lo status...di partner di pari dignità nel dialogo interculturale, al fine della realizzazione di una cittadinanza piena ed effettiva” (p.101). Ma quando riusciremo a scardinare la radicata diffidenza, la persistente ostilità, la valanga di *hate speeches* che infesta la rete? Quando la società italiana riuscirà a liberarsi di questa oscura e irrazionale esigenza di trovare un capro espiatorio per fronteggiare le insicurezze prodotte dalla civiltà urbana contemporanea espressione di benessere ed agio ma produttrice di ansie e angosce?

MARCO BRAZZODURO

BARBARA CASSIN (a cura di), *Après Babel, traduire*, MuCEM, Marseille, 13/12/2016-20/03/2017.

Il y a une identité méditerranéenne au-dessus des identités nationales européennes. Marseille, par exemple, est certainement une ville française mais c'est aussi, et surtout, une ville méditerranéenne. Fondée par les Grecs comme port de commerce, en 600 avant J.-C., sous le nom de *Massalia*, elle fut annexée à l'Empire romain en 49 avant J.-C., lorsqu'elle devint *Massilia*. Selon la tradition catholique, Marie-Madeleine aurait propagé le christianisme dans la région. À partir du cinquième siècle de notre ère, la ville est gouvernée par les Wisigoths, puis par les Ostrogoths et enfin par les Francs. En 1481, Marseille est finalement incorporée dans le Royaume de France.

Historiquement Marseille est donc une ville de nombreux peuples et de nombreuses langues : grecque, latine, française, arabe et africaine. Dans une certaine mesure, c'était un lieu destiné à avoir un musée comme le MuCEM : le Musée des Civilisations d'Europe et de la Méditerranée. On peut dire que le MuCEM à Marseille est le bon musée dans la bonne ville.

Inauguré en 2013, lorsque la ville était la capitale européenne de la culture, le MuCEM (un cube de 15 000 m²), conçu par l'architecte français d'origine algérienne Rudy Ricciotti comme une «construction de pierre, d'eau et de vent», se trouve entre le fort Saint-Jean, l'un des plus anciens monuments de la ville, construit entre les XII^e et XVII^e siècles (à l'endroit même où ont été retrouvés les premiers vestiges de l'occupation grecque) et la Villa Méditerranée, inaugurée en 2013 et conçue par l'architecte italien Stefano Boeri, dans le but de «donner à chacun les clés de la compréhension de la Méditerranée contemporaine». Le Fort, le MuCEM et la Villa forment un complexe dédié aux civilisations européennes et méditerranéennes.

Si le MuCEM ne pouvait être mieux placé, l'exposition *Après Babel, Traduire*, organisée par Barbara Cassin, n'aurait pas pu non plus trouver meilleur endroit. Nous pouvons dire que *Après Babel, Traduire* est la bonne exposition, dans le bon musée, dans la bonne ville. Inaugurée le 13 décembre 2016, l'exposition a eu lieu dans une ville polyglotte par nature. Comme on peut le lire dans la présentation du catalogue, écrite par Barbara Cassin, dès 1840, Flaubert parlait de ce microcosme babélique en ces termes : « Une Babel de toutes les nations, vous entendez parler cent langues inconnues, le slave, le sanscrit, le persan, le scythe, l'égyptien, tous les idiomes, ceux qu'on parle au pays des neiges, ceux qu'on soupire dans les terres du Sud ». Pour faire comprendre que la situation reste la même aujourd'hui, un court-métrage, *Marseille en VO*¹, a été réalisé spécialement pour l'exposition : il nous montre comment, tous les jours, à Marseille, on passe du français à l'arabe, à l'arménien, à l'ourdou, au wolof, au comorien, à l'anglais. La présence d'une multiplicité de langues et la pratique de la traduction sont des phénomènes toujours présents dans la vie quotidienne de la ville. En ce sens, *Après Babel, Traduire* n'est pas seulement une exposition, c'est ce que nous voyons partout, à tout moment, dans cette ville.

Pour comprendre comment la philologue et philosophe française Barbara Cassin est devenue la commissaire de cette exposition, il faudrait remonter au moins jusqu'en 2004, peut-être même avant. Mais prenons comme point de départ la publication en France, en 2004, du *Vocabulaire Européen des Philosophies* (Le Robert / Seuil), mieux connu par son sous-titre *Dictionnaire des intraduisibles*. Le travail monumental coordonné par Barbara Cassin, qui a impliqué 150 chercheurs de divers pays à travers le monde, est une étude d'environ quatre mille termes, d'environ 15

1 Consultable sur <http://dai.ly/x4w4jwa>, avec le mot de passe *EditionsMucem*.

langues principales, les langues européennes du titre, mais aussi d'autres, avec lesquelles ces dernières ont établi des relations historiques importantes.

Le *Dictionnaire* se pose, d'une certaine façon, comme la conséquence naturelle d'une réflexion philosophique antérieure de Barbara Cassin sur la sophistique ancienne et sur le statut du langage dans la constitution de la pensée philosophique. Il faut se rappeler que la philosophie n'est pas seulement faite de concepts (universels) mais de mots (singuliers) en langues (singulières) et que, dans le passage d'une langue à l'autre – donc en traduction – il y a quelque chose qui se produit comme une impasse ou, comme Barbara Cassin préfère le dire en se servant de la psychanalyse, comme un symptôme de la différence entre les langues. L'impossibilité de traduire complètement une langue dans une autre langue nous rappelle l'irréductibilité du mot au concept philosophique. L'intraduisible n'est pas, cependant, ce qui ne peut pas être traduit, mais, dans une formulation lacanienne que Barbara Cassin a explorée, « ce qui ne cesse pas d'être traduit ».

Dix ans après la parution du *Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin a dirigé un volume, publié en 2014 en France par les Éditions Rue d'Ulm, intitulé *Philosopher en langues : les intraduisibles en traduction*. Ce livre rend compte du travail de traduction du *Dictionnaire des intraduisibles* en d'autres langues comme l'ukrainien, l'arabe, l'anglais américain, le roumain, le portugais brésilien, l'hébreu et l'italien. Le *Dictionnaire des intraduisibles*, paradoxalement, se traduit en langues. Chaque traduction ajoute quelque chose de nouveau à l'édition originale, selon la particularité de la langue d'arrivée. Le *Dictionnaire* devient ainsi un travail permanent, virtuellement infini, de traduction de la pensée. La traduction américaine, *Dictionary of Untranslatable: a philosophical Lexicon*, a été publié par Princeton University Press en 2014. L'édition brésilienne doit sortir début 2018.

Quand on parle de l'intraduisible, on parle donc de ce qui est toujours à traduire, ce qui n'implique pas l'impossibilité de la traduction, mais son éloge. Et c'est précisément ce que fait Barbara Cassin dans son dernier livre, publié à Paris par Fayard en 2016, quelques jours avant l'ouverture de l'exposition de Marseille : *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*.

Il s'agit, pour Barbara Cassin, de penser aux conséquences philosophiques et politiques de la pratique de la traduction, parce que seule la traduction nous permet de localiser l'intraduisible comme la dimension la plus fondamentale d'une langue, de même que, pour la psychanalyse, seule la relation avec l'autre nous permet de réaliser notre symptôme. En d'autres termes, le symptôme est relationnel, il n'existe pas comme quelque chose de substantiel. C'est seulement parce qu'il y a une altérité que nous pouvons réaliser que quelque chose n'est pas traduit. L'intraduisible est donc un effet de la traduction.

Nous pouvons aussi dire que l'intraduisible est ce qui résiste à l'universalisation. Par opposition au concept qui, en théorie, décrit une notion universelle susceptible d'être transmise intégralement, l'intraduisible décrit une singularité absolue, celle d'un mot ou d'une langue, de même que le symptôme décrit la singularité du sujet devant le grand Autre, qui est la langue même où il cherche à se traduire. Parler dans une langue est déjà traduire dans cette langue un intraduisible : le sujet lui-même dans sa dimension réelle. Mais c'est seulement dans cet effort de traduction que le sujet peut réaliser sa propre intraduisibilité, qui ne doit pas être prise par lui comme une faute, mais comme sa richesse la plus précieuse. Bien sûr, d'un point à l'autre, il y a un parcours à faire. D'où la nécessité de pratiquer la traduction.

L'exposition *Après Babel, traduire* cherche à traduire, en images et objets, toute cette réflexion développée par Barbara Cassin pendant ces dernières années. Elle est, en ce sens, un travail de traduction, de concepts et de mots, en images et en objets, en livres et en œuvres d'art. Son

travail de commissaire doit être compris dans le même sens que nous comprenons son travail de traductrice, de philosophe et de philologue : il s'agit de traduire pour faire apparaître l'intraduisible.

L'exposition est divisée en trois parties, chacune divisée à son tour en deux sections. La première partie, « Babel, malédiction ou chance? », commence par aborder le « mythe de Babel » lui-même, mais traite également du thème des « politiques de la langue, politiques de la traduction ». Cette partie de l'exposition commence par la magnifique installation-vidéo « ZID / MUR » (1998), de Danica Dakic, où l'on voit des dizaines de bouches disposées côte à côte parlant des langues totalement différentes. C'est peut-être l'image la plus synchronique du mythe de Babel, comme quelque chose qui se passe maintenant, en tous lieux, alors que les images suivantes de l'exposition représentent Babel de façon plus diachronique, comme quelque chose qui aurait eu lieu un jour, dans le passé, comme dans les illustrations de Gustave Doré ou dans les différentes peintures à l'huile sur bois d'Abel Grimmer et Brueghel le jeune. Il y a d'autres images de la Tour de Babel dans cette section de l'exposition, comme la gravure de Kircher, qui montre une Tour de Babel cinq fois plus grande que le diamètre de la terre, et qui aurait fait changer la position de notre planète dans l'univers, ou les illustrations d'Erik Desmazières pour la nouvelle de Borges *La Bibliothèque de Babel*.

La traduction et la variété des langues nous font penser aussi aux représentations de l'étranger et du barbare comme celui qui parle une langue incompréhensible. Une illustration amusante de ce lien en est donnée par Mark Liberman. Elle s'intitule « The equivalent of “It's all greek to me” » et, au moyen d'un diagramme de flèches, nous montre que pour chaque langue il y a toujours une autre langue qui est considérée comme la plus incompréhensible parmi toutes. La phrase « Pour moi, c'est du grec » sert aux Brésiliens, aux Portugais, aux Espagnols, aux Norvégiens, aux Suédois, aux Anglais et aux Américains, aux Néerlandais et, à leur époque, aux Latins pour désigner une langue comme totalement incompréhensible. Les Grecs, quant à eux, expriment la même idée en disant : « Pour moi, c'est du chinois », tout comme les locuteurs d'hébreu, les Français, les Russes, les Hongrois, les Lituanians, les Roumains, les Polonais, etc.

Nous trouvons également dans cette partie de l'exposition les objets historiques qui témoignent de l'effort permanent de traduction accompli par l'humanité, comme la plaque métallique emmenée dans l'espace à bord des sondes spatiales Pioneer 10 en 1972 et Pioneer 11 en 1973, comme une espèce de bouteille à la mer, pour communiquer avec d'éventuels extra-terrestres, et qui porte, entre autres symboles, l'image d'un homme et d'une femme nus ; et, à l'autre extrémité de l'histoire, une tablette d'argile datant du XVI^e siècle av. J.C., avec le texte d'une lettre écrite par le pharaon Amenópis à un dirigeant palestinien, en caractères cunéiformes, en akkadien, qui était à l'époque la langue diplomatique.

La deuxième partie de l'exposition, « Les flux et les hommes », commence par les chemins de la traduction. Dans cette section, on trouve de nombreuses éditions anciennes, comme les traductions en arabe et en hébreu des Éléments d'Euclide, datées autour de 1270, et celle en Chinois, datée de 1607. Ou encore la traduction arabe d'Aristote de 1027, celle de Ptolémée, autour du IX^e siècle, ou la traduction française des *Mille et une nuits*, publié en Suisse en 1785. Dans cette partie de l'exposition nous voyons également comment la pensée de Marx a été traduite en plusieurs langues, avec la diffusion des idées révolutionnaires du philosophe allemand.

Un moment significatif de cette partie de l'exposition, intitulé « Traduire la parole de Dieu? », rend compte du questionnement actuel de Barbara Cassin autour des intraduisibles des trois monothéismes: l'islam, le judaïsme et le christianisme, questionnement qui devrait mener dans

les années à venir à l'édition d'un nouveau dictionnaire des intraduisibles de la pensée religieuse. Dans les trois jours qui ont suivi l'ouverture de l'exposition, les chercheurs impliqué(e)s dans ce projet ont animé dans le MuCEM un atelier, qui s'est terminé par une table ronde publique sur les mots pour dire Dieu, le Livre et l'Autre, dans ces trois traditions religieuses.

C'est aussi dans cette partie de l'exposition qu'est présentée la traduction latine de la Bible par saint Jérôme. En 483, le pape lui avait commandé une traduction latine pour remplacer l'ancienne version, considérée comme peu fiable et pleine de difficultés. Pour accomplir cette tâche, saint Jérôme perfectionne son grec et apprend l'hébreu. Finalement, il consacre une trentaine d'années à ce travail, en créant ce que nous appelons la Vulgate. Cette traduction est le premier livre imprimé par Gutenberg en 1455. Le Concile de 1546 stipule qu'elle est la seule à faire autorité pour les fidèles catholiques. Dans l'exposition, nous en trouvons une édition de 1592.

Dans cette partie de l'exposition nous voyons également la Bible Polyglotte d'Alcalá en six volumes, éditée par le cardinal Jimenez, archevêque de Tolède, entre 1514 et 1517. Au milieu de la page se trouve la Vulgate de saint Jérôme, entre le texte grec et le texte hébreu. On trouve aussi dans cette section des traductions du Coran en persan et la première traduction du Coran en latin, réalisée par Pierre le Vénérable autour de 1141 et destinée aux non-musulmans.

L'exposition souligne encore que la traduction de la Bible a donné lieu à de nombreuses langues vernaculaires modernes, comme l'allemand, né, on peut le dire, de la traduction de Luther publiée à Wittenberg en 1534. Également dans cette section sur la parole de Dieu, nous pouvons admirer l'incroyable travail du philologue allemand Johan Christoph Adelung, qui, en 1806, traduit le « Notre Père » dans 500 langues connues à l'époque.

Nous arrivons enfin à la dernière partie de l'exposition, « Traduisibles / intraduisibles », qui nous fait entrer dans l'atelier du traducteur, avec Baudelaire, Mallarmé, Artaud et Pessoa : tous, ils se sont essayés à traduire Edgar Poe. C'est aussi dans cette section que nous trouvons le *Manifeste anthropophage* du poète brésilien Oswald de Andrade, publié dans la *Revista de Antropofagia* (1928-1929), avec son « Tupi ou non Tupi, telle est la question » qui met en jeu / introduit la dimension interculturelle et anthropologique de la traduction, ainsi que la référence à la *Intradução*, mot créé en 1974 par Augusto de Campos, dont le *in* fait référence à la fois à l'intraduisible mais aussi à l'anthropophagie qui est en jeu dans la traduction, comme dans la *Rosa para Gertrude*, extraite de *Despoesia* (1970-1993).

CLAUDIO OLIVEIRA DA SILVA

BARBARA CASSIN, *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016.

Soltanto nel 2004 Laure Sylvie Barbara Cassin riuscì finalmente a condurre in porto l'opera per la quale probabilmente sarà più ricordata, il *Vocabulaire européen des philosophies*, forse più noto col sottotitolo intrigante di “dizionario degli intraducibili”: «Un libro impossibile: per dodici anni, con 150 collaboratori, abbiamo lavorato su testi filosofici scritti in una quindicina di lingue d'Europa o costitutive dell'Europa, partendo da quei sintomi della differenza tra le lingue che sono gli “intraducibili”, cioè non ciò che non si traduce ma ciò che non si cessa di (non) tradurre: da Babele in poi, felicemente» (così la sintesi che si trova disseminata, in forme più o meno fedeli a questa, su tante pagine internet). Da allora, come se lo sforzo profuso in quel lavoro avesse acuito una sensibilità che sicuramente già aveva sviluppato studiando i testi della filosofia greca antica, ella ha dedicato in maniera più evidente alle questioni traduttologiche un numero crescente di saggi, elaborando una propria posizione che si affianca, tra le altre, a quelle dei compianti Antoine Berman e Henri Meschonnic. È dunque nella prospettiva di una filosofia della traduzione che seleziono ed espongo alcuni dei temi presenti nel volume (da cui indicherò semplicemente fra parentesi tonde l'occorrenza di pagina per riferimenti e citazioni).

1.

Dall'osservazione fatta sopra, deriva (anche se non necessariamente) che la tensione a tematizzare in maniera esplicita gli aspetti traduttivi delle sue riflessioni traspare al meglio nel volume qui recensito (altrimenti perché scegliere quel titolo?): esso riprende una serie di contributi apparsi tra il 1989 e il 2016 (con una buona preponderanza di interventi recenti) e li rifonde in tre blocchi principali: “Elogio degli intraducibili”, “Elogio dell'omonimia” ed “Elogio del relativismo conseguente”, introdotti da un “Elogio del greco” e conclusi da un «*Entre*», la cui posizione finale sta a ribadire anche ostensivamente, per così dire, il carattere paradossale e sofistico *lato sensu* dell'approccio che contraddistingue la filosofa francese.

A onor del vero, va detto che una rivalutazione delle dottrine retoriche sofistiche come «teoria della comunicazione umana» *tout court* era stata avanzata già nel testo di Otto A. Baumhauer, *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation* (Metzler, Stuttgart 1986), la cui prima parte, cioè una buona metà dell'opera, era tutta dedicata ad analizzare minuziosamente il *Gorgia* e il *Fedro* platonici (senza peraltro citare mai né Untersteiner né Cassin, ad esempio, così come non sembra noto alla studiosa francese, almeno nei suoi testi che ho consultato).

Per tornare però subito al volume recensito, Cassin fa un elogio del greco non perché sia più importante, ma semplicemente perché l'esperienza di quella lingua fatta sugli autori classici è servita all'autrice (anche) per prendere coscienza e (quindi) rigettare, smarcarsi consapevolmente da una sorta di “pensiero dominante”, che si esprima nella diade Platone-Aristotele, in un *globish* (global English: pp. 17, 55-60) che è una lingua finta e superficiale, esistente solamente sui formulari burocratici, o nella banalità dello strapotere ubiquo e persistente ma pressoché invisibile (e quindi più infido) di Google. Si tratta di una deriva pericolosa (che Francesco Antinucci, da un versante leggermente diverso, notava già nel suo pamphlet *Tutto il potere ai segni. Marchio, brevetto, copyright: i nuovi monopoli*, Editori Riuniti, Roma 2002), per riflettere sulla quale Cassin ha pubblicato *Google-moi. La deuxième mission de l'Amérique* (Albin Michel, Paris 2007) e rispetto alla quale ha individuato invece un filone Protagora-Humboldt-Lacan da preferire e perseguire.

Nella scelta e reiterazione del termine *elogio* mi piace poi intravedere un richiamo, per quanto

lontano, sbiadito o dissimulato, anche al *Moriae Encomium* di Erasmo da Rotterdam: difatti l’“effetto sofistico” (come recita il titolo di uno dei pochi testi di Cassin tradotti in italiano, sia pure con un’ampia scrematura che ha ridotto a 286 le 694 pagine dell’originale, comunque uscito in quarta edizione francese nel 2009) a mio avviso ha più di qualcosa da spartire in profondità con alcune categorie (come pluridiscorsività, plurilinguismo, romanzo sofistico, realismo grottesco ecc.) elaborate nel “circolo” di Michail Bachtin, relegato in una posizione subalterna dalla storia della ricezione filosofica come è stato il caso della tradizione sofistica. Ora non è il caso di approfondire tale questione (mi limito a segnalare alcuni spunti in tal senso nella eccellente tesi di Elisa Bacchi sulla retorica erasmiana, discussa nel 2016 a Padova), ma anche la sofistica venne emarginata dalla tradizione platonico-aristotelica che si impose come vincente dettando le regole del gioco (serissimo, per lei) che ha plasmato l'*episteme* occidentale privilegiando il richiamo all’ontologia, all’essere, alla verità, all’universale.

Così, la definizione negativa di “sofistica” riportata da Lalande (pp. 28-29) in Italia la si ritrova nella prima accezione della stessa voce per il *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, che la esplica come «l’abilità di addurre argomenti cavillosi o speciosi», per cui “sofisma” è praticamente sinonimo di fallacia, paradosso e anche argomento duplice (cito dall’edizione corrente, aggiornata da Giovanni Fornero).

Cassin oppone dunque una vibrante *logologia* all’ontologia riassunta alla fine del *Cratilo* platonico, o dal *calculemus* leibniziano, poi raccolto dall’*ideografia* di Frege, ma presente anche nell’esperanto di Zamenhof e nella convinzione heideggeriana che il greco sia “la” lingua propriamente filosofica, superata tuttavia (manco a dirlo...) dal tedesco. Contro tutte queste manifestazioni del *logos* Cassin preferisce partire dalle parole anziché dalle cose, fare del linguaggio un fine anziché un mezzo, raccogliendo la profonda indicazione di Humboldt, secondo la quale «il linguaggio si manifesta nella realtà unicamente come diversità» (pp. 49 e 194), e a essa si accosteranno due dei massimi linguisti dello strutturalismo novecentesco, Trubetzkoy e Hjelmslev.

In fondo, anche il *No logo* di Naomi Klein non promuove fin dal titolo un’azione di contestazione del *logos*, lì nell’accezione neocapitalista? Contro la patologia dell’universale, i concetti sacri alla tradizione egemone, portanti, sono da “complicare”, per aggirarli e ‘smontarli’. Bisognerà allora intendere l’essere come un effetto del dire: in questa maniera si vedrà che «l’universale è sempre l’universale di qualcuno» (p. 35), ossia che «questo universale esclusivo è identitario suo malgrado, spontaneamente [ma] a sua insaputa» (p. 40). In Grecia il complemento del *logos* è il barbaro, che è quasi sempre uno schiavo, come ha dimostrato Benveniste, mentre i latini scinderanno *logos* in *ratio* e *oratio*, a dimostrazione dell’importanza irrinunciabile delle traduzioni, per cui non si può affermare qualcosa come “l’essere è” o “c’è”, piuttosto “ci sono delle lingue” (e qui l’argomentazione di Cassin si collega esplicitamente a Derrida, rafforzandosene). Da qui, attraverso la sfasatura delle reti terminologiche e sintattiche, la traduzione ha il pregio di farci provare senza mediazioni «la forza e l’intelligenza della differenza tra le lingue» (p. 40).

Nella parte finale del primo capitolo Cassin fa il punto sulla situazione internazionale del ‘suo’ dizionario – che dalla data di pubblicazione ha registrato vendite più alte in America nei primi sei mesi (anche in virtù di un prezzo più contenuto) di quelle registrate in Francia in sei anni, dove ha comunque tirato complessivamente 15 mila copie, con una terza edizione riveduta apparsa nel 2010 (p. 28).

Il *Vocabulaire européen des philosophies* è al contempo un gesto filosofico e un gesto politico (p. 53), in un certo senso è lo sviluppo della *boutade* («La lingua dell’Europa è la traduzione») che Umberto Eco lanciò (quasi) scherzosamente a un convegno, anche se oggi ce la ritroviamo

citata più o meno a (s)proposito da chi la legge solamente come uno slogan a effetto. Cassin la interpreta invece come un rifiuto doppio e deciso: no all'imperialismo dell'inglese (anticamera del *globish* famigerato) e no al nazionalismo ontologico (pp. 55 e 71). Nel campo filosofico, questa duplice presa di posizione si converte a sua volta nel rifiuto della filosofia del linguaggio ordinario scaturita dal *linguistic turn*, e nel rigetto dell'esaltazione heideggeriana del tedesco come lingua ancora più filosofica del greco perché più vicina all'*essere*; meglio Derrida e Lacan, sofisti entrambi (pp. 65-66).

Le traduzioni del *Dizionario* in altre lingue sono in realtà degli adattamenti geopolitici con «trasformazioni, elisioni e aggiunte sostanziali» (p. 77): in una dozzina di pagine Cassin riferisce sinteticamente l'andamento di altrettanti progetti, alcuni già pubblicati. Si tratta di quello statunitense, grazie al lavoro di Emily Apter con l'aiuto di Jacques Lezra e Michael Wood (Princeton UP 2014); quello ucraino, in 4 volumi comparsi fra il 2009 e il 2016 per la cura di Konstantin Sigov, più un altro volume in russo, uscito a Kiev sempre nel 2016; e della versione in arabo dei lemmi politici e giuridici, diretta da Ali Benmakhoul e Mohamed-Sghir Janjar (Beirut-Casablanca 2012). Altre versioni sono in gestazione: quella romena, di cui si occupano Anca Vasiliu e Alexander Baumgarten (interessati a forgiare una terminologia filosofica stabile nel momento in cui si sta perdendo la tradizione teologica, e diventa perciò opportuno ripensare al rapporto fra tradizioni latina e slava); quella del portoghese brasiliano (postcoloniale e ‘antropofago’) con Fernando Santoro e Luisa Buarque; quella in ebraico, di cui si fa carico Adi Ophir; quella dello spagnolo americano (la variante parlata in Messico e Argentina, con Carina Basualdo); quella in greco moderno, con Alessandra Lianeri; e poi in cinese, indiano e in italiano (quest’ultima si dovrà a Rossella Saetta Cottone, Massimo Stella e Sara Fortuna). Testimonianze preziose e sparse di questi ‘lavori in corso’ sono: *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction* (Éditions de la rue d’Ulm, Paris 2014); *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne* (a cura di B. Cassin e Danièle Wozny, Démopolis, Paris 2014), che ha visto la partecipazione di linguisti dell’Accademia africana delle lingue (Acalan) e l’impiego di quattro lingue: francese, inglese, fulfulde e bambara; ultimo, ma solo in ordine di tempo, *Pychanalyser en langues. Intraduisibles en langue chinoise* (a cura di B. Cassin e Françoise Gorog, Démopolis, Paris 2016), frutto di una collaborazione fra l’Institut de Sainte-Anne, gli ospedali di Pechino e Shangai, l’università di Sichuan a Chengdu, la Fudan a Shangai e col professor Chu, uno dei primi traduttori in cinese degli *Scritti* di Lacan. La sezione sugli ‘intraducibili’ si chiude ambiziosamente lanciando l’idea di un vocabolario dei tre monoteismi fondamentali.

2.

Il secondo capitolo è a mio avviso più arduo. Forse perché prende le mosse dalla diade *anfibol(og)ia/omonimia*, che già Cassin stessa aveva definito, in un saggio pubblicato nel 1989, «il male radicale in traduzione» (certamente *a parte obiecti*, ossia quando la si incontra nel testo da tradurre) e che qui ribattezza, nel titolo di un paragrafo, come «la croce del traduttore» (p. 97). Si può intendere meglio la carica polemica di fare un “elogio dell’omomimia” ricordando che questo problema è affrontato quasi ad apertura delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele proprio accanto all’anfibolia, di cui costituisce uno dei paralogismi *in dictione*, cioè legati alla formulazione linguistica: l’omomimia sfrutta «l’ambiguità di una singola parola» e l’anfibolia «l’ambiguità di una struttura sintattica» (P. Fait, *Introduzione ad Aristotele, Le confutazioni sofistiche. Organon VI*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. XIV – del resto già Sesto Empirico, pochi secoli dopo, sembra confondere i

due concetti e nella versione dell'*Organon* realizzata negli anni Cinquanta da Giorgio Colli il greco *amphibolia* è reso direttamente con *ambiguità*). Non si può riportare qui il percorso che conduce da questo dialogo aristotelico, probabilmente giovanile, al libro Gamma della *Metafisica*: basti dire che per Cassin è in atto la medesima procedura che instaura il *senso* attraverso il principio di non-contraddizione, cardine della ormai bimillenaria civiltà occidentale: «parlare è decidere del significato» suona infatti il sottotitolo italiano della monografia di Cassin a riguardo, anch'essa decurtata rispetto all'originale (Zanichelli 1996, ed. francese 1989 con la collaborazione di Michel Narcy, poi 1998 con integrazioni bibliografiche). Invece la studiosa francese, da tempo intenta a proporre «un'altra storia della filosofia», come già detto all'insegna della riabilitazione della sofistica antica, si serve proprio di quest'ultima per rovesciare la prospettiva e affermare coraggiosamente che, trattandosi di una caratteristica insita nel linguaggio, dunque ineliminabile, l'omonimia è un'occasione da sfruttare: «l'impronta digitale delle lingue e il segno [*marque*] della loro singolarità» (p. 90). In questo si accorda perfettamente con chi ha quantificato tali fenomeni, apparentemente bizzarri (soprattutto se all'omonimia si aggiungono enantiosemia e polisemia), in «percentuali che variano fra il trentacinque e il cinquanta per cento» in tutte le lingue del mondo; è «il riflesso del continuo variare di significato di ciascuna parola nell'uso che ne viene fatto», o con termini più scientifici «la plurideterminabilità dei significati di ciascun morfo, la violabilità di ogni previa determinazione, proprietà che, in modo fastidioso per alcuni, è stata chiamata ‘indeterminatezza semantica’ [...] la quale] trova nella metalinguistica riflessiva il modo di incanalarsi nell’alveo dell’uso comune. [...] ed] è la matrice comune dell’ampliabilità semantica delle parole. Grazie a essa le lingue realizzano il principio dell’onniformatività semantica [...] e nasce il continuo oscillare e diversificarsi delle lingue nel tempo e, di conseguenza, nello spazio», in virtù dell’essere semiotiche contemporaneamente *non-creative* e *non non-creative* (T. De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 106, 100, 127 e 108, dove riesponde i densi esiti del suo *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Torno al testo di Cassin. Per dipanarsi dal ginepraio di significati servirà “più filologia”, ed eccola allora prodursi in due pezzi di bravura. Il primo consiste nello sviscerare tutte le letture possibili della frase attribuita a Gorgia *ouk estin oute einai oute mē einai*, per arrivare a renderla con «(il) n'est pas ((possible)) ni ((d')) être ni ((de)) ne pas être», anche se auspica che uno strumento digitale, manovrato da un artista, potrà rappresentarne meglio il senso, magari tramite un *morphing* (pp. 102-108). Nella seconda operazione Cassin, tenendo sempre sullo sfondo come quadro di riferimento e confronto il grande sforzo aristotelico di ‘normalizzazione’ del linguaggio, tramite un azzeramento (asintotico) dell’ambiguità, che ergendosi a *logos* serve a dominare il mondo, si cimenta con i 13 sensi del verbo ‘essere’ in inglese (*to be*) ricavati da Wordnet in combutta con le ontologie del web semantico. Anche se Cassin riconosce che la resa è migliorata complessivamente rispetto al precedente Systrans (per cui risulta fatalmente superato l’istruttivo esperimento condotto da Umberto Eco nel primo capitolo del suo *Dire quasi la stessa cosa*, in cui si lanciava all’ inseguimento delle (ri)traduzioni fornite da Altavista di un brano del *Genesi*), resta che la ‘rapsodia’ generata faccia capire quanto sia opposto l’obiettivo del *Dizionario* voluto dalla studiosa francese: «anziché guardare all’unità, [è meglio] sfruttare la pluralità», sia quella infralinguistica (l’omonimia), sia quella interlinguistica – ovvero, ripensare la sinonimia (p. 140).

L’obiettivo polemico da cui distogliersi è un ideale ascetico, scarnificato, cioè dal quale si tenta di espungere (neutralizzare, interdire, prevenire, dissipare) qualsiasi margine di ambiguità: nel quale dunque è ancora all’opera, non importa se incarnato dal nuovissimo e impalpabile

ideale della informatica, il vecchio sogno della lingua ideale, perfetta – le cui vicissitudini furono ricostruite da Eco nel 1993, che ne dimostrò anche l'intrinseca vanità, in quanto volevano negare il carattere storico-naturale, cioè sia radicalmente arbitrario sia incessantemente variabile e instabile, degli idiomi umani.

E anche questo secondo capitolo si chiude con un auspicio: che nonostante la differenza di funzionamento, sia possibile trovare un modo di collaborare fra il metodo quantitativo, dei grandi numeri, adottato dal trattamento informatico (anche nei *corpora*, ad esempio, una delle ‘mode’ più recenti) e quello *qualitativo*, che guida invece la stesura degli ‘intraducibili’.

3.

L'aggettivo *conséquent* nel titolo del terzo capitolo pare proprio inserito a bella posta per esemplificare la polisemia: difatti il relativismo che perora Cassin è 1) successivo a quanto esposto sin qui, ma è anche 2) intrinsecamente coerente, inoltre lei stessa rammenta che 3) Habermas definisce Nietzsche e Foucault “scettici consequenti” nel suo *Etica del discorso* (p. 163, nota 1). Del resto Foucault aleggia su tutto il capitolo, che è suddiviso in due sezioni, «Il dispositivo Protagora» e «Il dispositivo Humboldt», dove ‘dispositivo’ è termine tipicamente in uso nella *French Theory*, anche se di non facile definizione (v. p. 122 e nota 1) e che in questo contesto pare sfumare verso il significato di ‘risorsa’. In tale ottica, Protagora e Humboldt sono due degli autori sotto la cui egida Cassin porta avanti la propria argomentazione.

La prima sezione si apre mostrando che Wilhelm von Humboldt e Hannah Arendt adoperano nelle loro argomentazioni cruciali il medesimo termine-chiave, *Verschieden(heit)*, per cui Cassin ha buon gioco a sostenere che «la traduzione sta alle lingue come la politica sta agli uomini» (p. 149): la *diversità* (più che la *pluralità*, come le ha fatto capire Pierre Caussat, dato che «è la differenza, e non solamente il numero, che conta» – p. 49, nota) apporta libertà, al pari dell’omonimia che abbiamo già visto. Cassin scrive di poter accettare l'universale solamente quando è relativo, «dedicato», cioè non buono in assoluto, ma «“migliore-per” qui e ora» (p. 150). Analogamente, si può contemplare non la Verità (con l'iniziale maiuscola), ma un «più vero», ossia un «comparativo dedicato», oserei dire sintonizzato sul *kairos*, commisurato alle circostanze intrinsecamente mutevoli in cui si viene a trovare, che esperisce di volta in volta (p. 158). Consonante risulta la posizione di John Langshaw Austin, che alla fine del suo *Come fare cose con le parole* scrive di essere riuscito a disfare due feticci, la dicotomia vero/falso e quella fatto/valore. Allineando citazioni da Apel e Habermas, Sokal e Bricmont, nonché Giovanni Paolo II riattualizzato da Paul Boghossian e Benedetto XVI, Cassin mostra come l'odierno “spauracchio relativista” venga riferito strumentalmente all'odio verso la ragione e la verità: «ma l'odio andrebbe cercato, mi sembra, più dalla parte opposta» (p. 163); «il relativista non odia la ragione, la giudica. Diffida non senza ragione dell'ideologia unica che essa, o meglio che “la” filosofia promette. Si chiama “critica” e la critica non è necessariamente snob né politicamente corretta» (p. 171). Dunque a livello politico Protagora, «portavoce storico dei relativisti» (p. 171), serve a formulare una definizione di “cultura della pace”: «aiutare differenzialmente a scegliere il migliore. Educare il gusto»; in tal modo Cassin ha quadrato il cerchio, dato che per Arendt il gusto è una facoltà squisitamente politica (p. 172).

Il “dispositivo Humboldt” è la bussola che ha guidato Cassin nella sua attività traduttiva, e lo dimostra commentando liberamente l'introduzione alla traduzione che Humboldt realizzò dell'*Agamennone* di Eschilo cercando di rispettare la metrica antica, un'impresa che sebbene si

protrasse per quasi vent'anni, apparve «tanto ai contemporanei quanto ai critici posteriori un fallimento»; in ogni caso nel saggio il filosofo tedesco esplica «la propria concezione del tradurre» (Wilhelm von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore, Utet, Torino 2007, p. 697, nota asteriscata). Essa contiene già in nuce l'idea che poi Humboldt svilupperà nell'opera sul kawi, vale a dire la distinzione fra *ergeia* ed *ergon*, qui chiamate rispettivamente *Arbeiten* e *dauernde Werke*. Cassin intreccia il suo commento a citazioni da Schleiermacher, e nuovamente Derrida e Lacan, sino a sostenere per la Pentecoste che «se c'è Dio, dev'essere piuttosto un Dio traduttore» (p. 199). Subito dopo Cassin rifiuta la lettura di Humboldt che Heidegger propone nel libro *In cammino verso il Linguaggio* (l'iniziale maiuscola è motivata dal curatore Alberto Caracciolo), troppo leibniziana, e prende le distanze anche dalla c.d. “ipotesi Sapir-Whorf” e dal suo presunto relativismo, preferendo dare importanza a ogni lingua singola e alle interazioni fra loro (p. 203), perché «una lingua non appartiene», riprendendo Derrida: questo evita che qualcuno si appropri di una lingua rivendocandone la ‘maternità’ e le consente di sganciare lingua e popolo, collocandovisi in mezzo («entre»), come fa Heinz Wismann (*Penser entre les langues*, Albin Michel, Paris 2012). La conclusione è che la traduzione è la capacità di muoversi tra le differenze (*savoir-fare avec les différences*), e perciò anche il miglior paradigma per le scienze umane. Ci sono più traduzioni possibili e più di una buona traduzione possibile, non solo rispetto alle finalità del tradurre, ma anche per la compresenza di più sensi possibili, intessuta com'è la lingua di equivoci (p. 224). L'operazione che si esegue è in pratica una de-essenzializzazione, una deterritorializzazione (pp. 122-3), insomma *paideia*, quanto meno una buona pratica pedagogica.

Aggiungerei qui due brevi integrazioni: (a) la menzione dell'iniziativa Minority SafePack, la cui campagna promozionale a favore delle popolazioni e delle lingue minoritarie nel vecchio continente è ripartita dopo la sentenza favorevole della Corte di giustizia europea del 3 febbraio 2017; (b) l'aggancio a un filosofo, oggi un po' *démodé* (e che quindi sarebbe ancor più meritorio ‘riscoprire’ e valutare), ma che ha tutta l'aria di mostrare più di qualche vaga similitudine con talune riflessioni della studiosa francese. Mi riferisco a Paul K. Feyerabend, almeno negli ultimi suoi scritti, dove per esempio leggo: «poiché [il relativismo democratico] invita tutti a partecipare può condurre alla scoperta che vi sono molti modi di essere nel mondo, che le persone hanno il diritto di usare i modi che gli sembrano più attraenti e che usare questi modi può condurre a una vita soddisfacente» (*Addio alla ragione*, Armando 1990, p. 59 – e noto che nello stesso capitolo Feyerabend esamina ampiamente il *Protagora* di Platone, ad esempio). Oppure: «Anche i sofisti ricorrevano a liste, racconti, paradigmi approssimativi, per tenere i loro ascoltatori in contatto con l'abbondanza della vita in una città-stato» (*Conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, a cura di B. Terpstra, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 317-8 – dove quello che interessava a Feyerabend, anche se non finì di elaborare compiutamente questo volume, era proprio “l'abbondanza della vita”, dato che, come scrisse spesso, «ogni cultura è in potenza tutte le culture», ovvero «un pluralismo ontologico (epistemologico) sembra più vicino ai fatti e alla natura umana» e «l'ambiguità si rivela una compagna essenziale del cambiamento»: ivi, pp. 260 e 223).

4.

Come accennavo all'inizio, l'ultima dozzina di pagine portano il titolo «*Entre*». Può essere inteso come imperativo del verbo “entrare” e/o come preposizione con significato spaziale o

temporale: ma Cassin riempie questo finale raccontando degli sbarchi a Lampedusa e soprattutto della visita che ha fatto, su richiesta di alcune associazioni, a Calais e al campo profughi di Grande-Synthe, dove ha scattato la foto riprodotta sulla copertina del volume: un cartello che indica una scuola in inglese, francese e altre sei lingue, scritte in alfabeti che lei non sa nemmeno quali siano. Lì si scopre, si percepisce l'assurdità dei regolamenti, per cui le autorità non vogliono che i migranti stiano là, e neanche loro avrebbero l'intenzione di rimanerci, eppure sono ancora là (nella notte tra il 10 e l'11 aprile 2017 un violento incendio ha poi distrutto quasi tutti gli alloggi di fortuna). In quel frangente, torna in mente a Cassin la celebre frase di esordio della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere» (A 1, 980 a 1, qui nella traduzione di Giovanni Reale). Le sembra il meno ripugnante degli universali, ognuno sceglierà poi quale senso attribuire a ciascuna delle parole, facendosene misura.

5.

Qualcuno ha detto che Cassin scrive troppo: è vero, ad esempio si consideri che solamente nello stesso anno del testo qui recensito sono usciti *Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise* (in curatela con Françoise Gorog; Démopolis, Paris 2016) e *Comment vivre ensemble quand on ne vit pas pareil?* (con Christian Baudelot; La Ville Brûle, Montreuil 2016). Persino i suoi 29 titoli, dal 1980 al 2016, riportati nelle pagine finali del presente volume, portano l'intestazione cautelativa “Principaux ouvrages parus” (la presentazione migliore della studiosa si trova ad ogni buon conto sul sito del Centro Léon Robin, dedicato a ricerche sul pensiero antico, all'indirizzo <http://centreleonrobin.fr/component/content/article/9-cassin-barbara/3-cassin-barbara>, da cui è possibile anche scaricare liberamente il suo primo lavoro del 1980, l'edizione critica e commentata del trattato anonimo *De Meliso, Aristophane et Gorgia*).

E non si limita a scrivere libri: infatti ha anche curato la mostra *Après Babel, traduire* (con suo relativo catalogo omonimo, ulteriore oggetto cartaceo scritto, ovviamente da rubricare anch'esso a suo nome). Aperta dal 14 dicembre 2016 al 20 marzo 2017 al MuCem di Marsiglia, il Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée inaugurato nel 2013, proprio davanti al “grande mare” descritto da Fernand Braudel e David Abulafia, si è rivelata un gran successo, con 60mila visitatori.

La riuscita positiva ha spinto Cassin e la collaboratrice Danièle Wozny a dare un seguito “vivo” a questa esperienza: neanche una settimana dopo la chiusura, ecco dunque la presentazione di una *Maisons de la sagesse – Traduire* (oltre due ore di filmato su Youtube o sul sito dell'IMÉRA, l'Institut d'études avancées – Exploratoire Méditerranéen de l'Interdisciplinarité, presso l'ateneo di Aix Marseille, due dei tanti partner coinvolti). L'iniziativa guarda indietro a 12 secoli fa, allorché il settimo califfo abbaside al-Mamun diede massimo lustro al *Bayt al-hikma*, la “dimora della sapienza” fulcro di un'opera straordinaria di traduzione, ma soprattutto tappa fondamentale della *translatio studii* che spostò il baricentro degli studi filosofici (e matematici, astronomici, medici, giuridici, teologici, ecc.) da Atene prima ad Alessandria, poi ad Antiochia, col non trascurabile apporto di Bisanzio, per rifluire poi nell'Occidente medievale attraverso la dolce Andalusia. La storia lunghissima e travagliata dell'antica colonia focese di Massalia è certamente in grado di sostenere gagliardamente questa scommessa impegnativa, tutta proiettata nel futuro (e) ancora da costruire, che si richiama saggiamente all'esperienza del passato, mentre oggi i più starnazzano annegando nella stolida “retrotopia” così ben descritta dall'ultimo Bauman.

Perché tutto questo attivismo? Forse per contrastare e contestare la rabbia e/o la delusione

provata quando, alla sua richiesta presso l'Unione europea di fondi per il “dizionario degli intraducibili”, si sentì rispondere che esclusivamente la CAT riceveva sussidi (pp. 23 e 127), cioè quel filone di studi in cui un essere umano interviene rielaborando il prodotto ‘grezzo’ sfornato da un insieme di memorie e procedure informatiche (sul clamore mediatico più recente si veda *Traduttori umani o traduzione automatica neurale?*, del 24 giugno 2017 sul sito del laboratorio Weaver, a firma di Gabriele Galati e Hellmut Riediger, i quali sanno bene di cosa scrivono). Cioè, se «le aziende [di servizi linguistici] entro il 2019 tradurranno o pre-tradurranno con la traduzione automatica il 59% dei loro contenuti», allora tocca difendere con le unghie e coi denti lo spazio residuo che si prosciuga inesorabilmente, propagando e moltiplicando le occasioni in cui se ne parla, appunto per opporsi al blaterare (il *Gerede?*) della maggioranza, in questo caso non particolarmente silenziosa. E anche questo pare un buon modo di procedere ‘sofistico’.

C’è però almeno un aspetto che devo confessare di non saper rendere in questa recensione: il francese piacevolmente mosso, ora vivace, ora teso, a imitazione del parlato ma screziato da espressioni ricercate dove meno te l’aspetti, che rendono più interessante la sua argomentazione, fedele anche qui al magistero sofistico. Per ovviare a questo limite c’è un solo mezzo: leggetevi l’originale!

6.

È possibile ritrovare parte delle argomentazioni di Cassin nel saggio *Come la sofistica fa veramente le cose con le parole*, comparso sul numero 4 (2012) della rivista *Spazio filosofico* nella traduzione attenta di Ezio Gamba (pp. 17-37). A beneficio del lettore veramente interessato, segnalo qui solamente alcune integrazioni:

- nota 2, p. 17: il saggio di Austin *Performativo-constativo* è stato tradotto in italiano nella raccolta curata da Marina Sbisà, *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio* (Feltrinelli, Milano 1993, pp. 49-60);
- nota 3, p. 18: la curatrice della seconda edizione inglese di Austin è l’italiana Marina Sbisà (nel riferimento in nota manca l’accento sul cognome);
- nota 8, p. 21: la classica edizione dei *Presocratici* a opera di Diels e Kranz è stata curata in italiano da Giovanni Reale col testo a fronte (Bompiani 2006, vari traduttori); inoltre di Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, è da tempo comparsa in italiano la ottima traduzione di Adriano Russo (in particolare il libro settimo, citato nella nota, è intitolato *Contro i logici*, Laterza, Roma-Bari 1975);
- nota 9, p. 21: la monografia di Cassin *Si Parménide* si può scaricare liberamente dall’URL <http://centrelleonrobin.fr/attachments/article/3/Si%20Parmenide.pdf>;
- nota 44, p. 31: un’altra traduzione del *Cratilo* platonico è quella a cura di Francesco Aronadio (Laterza 2013⁴) – rispetto a quella di Gatti, citata da Gamba, presenta a mio avviso almeno tre vantaggi: la presenza del testo greco a fronte, un’ampia introduzione del curatore e l’adesione implicita al primo principio di Schleiermacher, di «lasciare il più possibile in pace lo scrittore [Platone, in questo caso] e muovergli incontro il lettore», anche se definirla semplicemente “estraniante/foreignizing” (nel senso indicato da L. Venuti, *L’invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando, Roma 1999 [ed. or. 1995], pp. 44 ss.) potrebbe risultare eccessivo;
- nota 48, p. 32: del testo humboldtiano fondamentale, noto anche come “Introduzione

all’opera sul kawi” (dal tedesco: *Einleitung zum Kawi-Werk*), va citata l’edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza 1991, in sesta edizione nel 2013 – la bontà degli apparati li ha fatti scegliere addirittura per un’altra edizione tedesca del medesimo testo humboldtiano (UTB, Paderborn 1998), emulando così il destino paradossale del commento al *Cours de linguistique générale* di Ferdinand de Saussure, redatto da Tullio De Mauro, con cui Di Cesare si era laureata anni prima, commento che per la sua ‘canonicità’ venne adottato nella nuova edizione francese di Saussure per i tipi di Payot;

- nota 53, p. 33: l’editore Laterza ha ripubblicato nel 2003, in una nuova edizione, una selezione di voci dell’*Encyclopédie*, fra le quali anche il noto *Discorso preliminare*, sempre nella traduzione (aggiornata) di Paolo Casini;
- nota 60, p. 35: in italiano un’altra traduzione del saggio di Humboldt, pubblicato nel 1816 come *Introduzione alla sua traduzione dell’Agamennone* di Eschilo, è di Gio Batta Bocciol e si trova nell’antologia curata da S. Nergaard, *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 2002², pp. 125-141.

ALESSANDRO DE LACHENAL

MARINA DE PALO, *Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento*, Carocci, Roma 2016.

Il saggio di Marina De Palo delinea in dieci ampi capitoli una storia delle idee linguistiche nel pensiero novecentesco e lo fa all'interno di un contesto multidisciplinare e interdisciplinare. I principali fili conduttori sono indicati nel titolo e nel sottotitolo del libro: la riflessione linguistica ed epistemologica di Saussure è il punto di avvio dell'indagine e Saussure resta un interlocutore fondamentale per la maggior parte degli autori trattati, mentre le diverse forme di strutturalismo sono oggetto sia di una presentazione che ne introduce i diversi esponenti in linguistica e in altri ambiti disciplinari, sia di una discussione critica che individua più concezioni e modelli di struttura e prende le distanze da quei paradigmi, come scrive De Mauro nella prefazione al libro, in cui “domina l'idea di lingua come una *machine à parler*, un dispositivo che ci permette di dire e capire frasi senza aver avuto parte nella sua costruzione e senza sapere come è fatto, così come né costruiamo né ben capiamo come funzionano le auto che guidiamo, gli aerei su cui voliamo, il computer su cui scriviamo” (p.13). A questa idea viene opposta quella della centralità del soggetto parlante a cui fa riferimento il sottotitolo. Ma, più precisamente, si tratta del soggetto parlante concepito nella sua costitutiva pluralità e originaria interrelazione con gli altri soggetti e con il mondo al cui interno esso agisce, o almeno è così negli autori con cui l'autrice più simpatizza, Saussure, ovviamente, Bühler e Benveniste, a cui è dedicato non casualmente il paragrafo conclusivo dell'introduzione, Merleau-Ponty, la cui analisi fenomenologica conduce alla scoperta di un'intersoggettività originaria e, infine, Vygotskij, opposto proprio per questo aspetto al modello evolutivo di Piaget.

Il tema dei soggetti parlanti è strettamente connesso alla dimensione psicologica a cui evidentemente è, già nella trattazione saussuriana, correlato. Linguistica e psicologia appaiono in questo senso procedere, a cavallo tra XIX e XX secolo, in maniera parallela: se la linguistica generale fondata da Saussure è il prodotto di una riflessione epistemologica in dialogo costante con modelli e paradigmi provenienti da altre discipline, la psicologia, nata da una determinata tradizione filosofica, quella post-kantiana, e poi sviluppata anche attraverso approcci quantitativi e materialistici che prendono il sopravvento, è oggetto nei primi decenni del Novecento di un dibattito critico, ricostruito dall'autrice in modo accurato. In tale indirizzo si prendono le distanze dal modello positivistico e si pone al centro - ad esempio in Bühler (capitolo 4) - la questione del significato. In questa prospettiva l'opposizione tra psicologismo e antipsicologismo, che attraversa l'intera trattazione e costituisce anche un punto di contatto interessante tra la tradizione filosofica continentale e quella analitica, di cui Frege è il fondatore (capitolo 5) non corrisponde a una contrapposizione semplicistica tra adesione o rifiuto di una dimensione psicologica ma va piuttosto riferita a una pluralità di modelli di indagine psicologica all'interno dei quali i diversi autori prendono posizione. Per comprendere tale posizionamento complesso il saggio mette in campo una serie di nozioni cardine e, attraverso puntuali riscontri testuali, mostra come il modo in cui si concepiscono ad esempio nozioni come forma, funzione e struttura dipende dall'adesione a determinate concezioni psicologiche. In questo la prospettiva adottata dall'autrice si rivela genuinamente interdisciplinare in quanto il suo obiettivo non è solo quello di affrontare il tema della soggettività nelle teorie del linguaggio postsaussuriane ponendo queste in dialogo con altre discipline, la psicologia appunto, la sociologia, l'antropologia e, anzitutto, la filosofia, ma anche, e più in particolare, quello di indicare delle zone di contatto, degli spazi comuni che consentono di saldare la linguistica alla filosofia del linguaggio.

Lo stesso saggio di De Palo è un esempio di come tale saldatura sia non solo possibile ma anche auspicabile; esso è, a mio avviso, il frutto di un posizionamento preciso all'interno di una tradizione ampia che è possibile definire post-continentale, una tradizione cioè che tiene conto sia della linea filosofica e filosofico-linguistica classica, in particolare quella Kant-Hegel-Humboldt-Husserl-Cassirer-Merleau-Ponty, sia della tradizione analitica a partire dal fondatore Frege fino agli sviluppi contemporanei e, in particolare, quel *cognitive turn* a cui implicitamente sembra rispondere quando in apertura l'autrice esplicita l'ambizioso obiettivo di “contribuire a ridisegnare la storia del pensiero linguistico novecentesco” usando appunto come cartina tornasole il tema del soggetto parlante e riscoprendo all'interno delle teorie del linguaggio “uno spazio che oggi sembra inventato dalle scienze cognitive”. La ricostruzione compiuta da De Palo mostra peraltro come i filosofi analitici abbiano anch'essi incontrato questioni e autori continentali in particolare in quella curvatura post-analitica, etichetta proposta tra gli altri da Sandra Laugier, che costituisce un punto di incontro proficuo tra tradizioni di cui appunto questo volume costituisce un caso esemplare. Vi è anche una tradizione storiografia ed ermeneutica più circoscritta a cui De Palo fa riferimento, da cui deriva l'impianto stesso del suo libro. Essa viene presentata fin dall'introduzione, che ricorda il ruolo fondante della linguistica saussuriana nella costituzione dei diversi strutturalismi e sottolinea come parte di essi abbiano sviluppato i loro progetti di ricerca a partire da una “frase apocrifa” del *Corso di linguistica generale*: “La lingua ha per unico e vero oggetto la lingua considerata in se stessa e per se stessa”. In questa linea di indagine, ricorda De Palo, prevale la dimensione oggettiva (sia pure, in Saussure e negli strutturalismi linguistici, come prodotto epistemologico della produzione di una serie di punti di vista, mentre in altri esiti come quello dell'antropologia strutturale si assiste anche a forme di ipostatizzazione estrema). Ciò va a scapito, ovviamente, in entrambi i casi, della dimensione della soggettività: l'individuo, il soggetto parlante scompaiono in un quadro in cui il linguaggio li ingloba insieme al mondo esterno. La rivendicazione, per contrasto, della centralità del soggetto parlante nelle riflessioni linguistiche saussuriane consente di opporre a quei modelli una visione nutrita di una serie di questioni provenienti da discipline diverse e attraversata, come ha osservato De Mauro nella sua esegeti del CLG, da una serie di tensioni e di antinomie che il linguista ginevrino riteneva essenziali e che sono state probabilmente all'origine della sua difficoltà a dare forma scritta compiuta al proprio pensiero. A tale riguardo va osservato che forse sarebbe stato opportuno porre maggiormente in risalto la dimensione orale dell'insegnamento saussuriano, come elemento costitutivo che rende ancora più rilevante l'operazione ermeneutica compiuta a partire da esso, ossia il fatto che il prodotto scritto, il CLG, è già il frutto di un'interpretazione preliminare degli editori. Jürgen Trabant ha illustrato la condizione di Saussure in rapporto ai propri allievi e ai curatori della sua opera scritta utilizzando l'analogia dei Vangeli e il rapporto di Gesù con i suoi apostoli, con l'obiettivo appunto di porre l'accento sul fatto che Saussure non ha concepito nessun trattato di linguistica e ha affidato il suo pensiero all'insegnamento o alla scrittura, soprattutto in forma di appunti, di testi brevi non destinati alla pubblicazione.

E' il caso ad esempio dei cosiddetti scritti inediti di Saussure ritrovati nel 1996 e all'origine, come osserva De Palo, di una sorta di “rinascimento saussuriano” di cui la stessa autrice è stata parte attiva, avendo curato insieme ad Annibale Elia un convegno nel 2004, poi confluito in un volume miscellaneo, dal titolo “E' utile oggi dimenticare Saussure?”. Anche la forma degli inediti lascia maggior spazio alle interpretazioni poiché il lettore è un po' nella condizione di avere accesso a un laboratorio di pensiero, privo di quei filtri retorici che la costruzione di

testi destinati alla pubblicazione inevitabilmente impone. Non è un caso probabilmente che anche Wilhelm von Humboldt, un autore che, come questo volume osserva in più occasioni, ha con Saussure forti affinità anzitutto nella determinazione a pensare la lingua anzitutto come *energeia* e non come *ergon*, abbia scritto molto, ma portato a compimento progetti e pubblicato, comparativamente, molto meno.

Nel primo capitolo, introduttivo, l'autrice rettifica il quadro storiografico tradizionale che vede la nascita della linguistica generale in un contesto in cui la linguistica storica troneggiava solitaria e ricorda l'importanza della dimensione psicologica nella riflessione di due autori, Paul e Bréal, che hanno esercitato entrambi un'influenza sul pensiero saussuriano. Qui, come in altri casi, De Palo ritiene utile procedere "a ritroso" mostrando come determinati concetti e metodi della riflessione linguistica o filosofica hanno in realtà origine in trattazioni precedenti, in questo senso il libro non è solo una storia del pensiero linguistico novecentesco, ma include anche un'ampia gamma di riferimenti teorici che rimandano almeno al XVIII secolo. Il secondo capito, dedicato a Saussure, ricostruisce le diverse componenti del suo pensiero mettendo in evidenza la centralità della dimensione del senso nella svolta epistemologica compiuta dalla linguistica generale così come la rilevanza delle indagini empiriche sugli aspetti biologici della facoltà del linguaggio, degli studi sulle associazioni, sulle localizzazioni cerebrali dell'attività linguistica, sulla memoria. Ampio spazio è dedicato anche al cosiddetto Saussure inedito e ai temi in esso centrali di identità linguistica e sentimento del soggetto parlante, punto di vista del soggetto parlante e del grammatico, postelaborazione e gioco dei segni - aspetti che fanno emergere l'importanza della dimensione della prassi linguistica locale rispetto alla prospettiva sistematica globale. Se la prima parte del capitolo accentuando il ruolo dei dispositivi fisiologici e psicologici aveva posto al centro il soggetto parlante e comprendente, la parte conclusiva mette in luce invece la centralità, nel modello saussuriano, della dimensione collettiva, ciò che Saussure definisce la massa parlante e che insieme al tempo concepisce come un elemento fondante per comprendere il funzionamento delle lingue. Il capitolo successivo, il terzo, è dedicato a indagare il ruolo dell'impronta soggettiva e sentimentale nell'attività linguistica e sociale in una serie di autori che nel caso di Bally e della scuola di Ginevra dipendono direttamente dall'insegnamento di Saussure di cui Bally era appunto allievo. In lui e in Ribot è centrale l'osservazione delle diverse componenti in gioco nel soggetto parlante e agente e in particolare la polarità tra sentimento e intelletto che permea l'attività giudicativa ed è elemento portante della correlazione tra conscio e inconscio. Nella parte finale del capitolo gli stessi temi vengono individuati all'interno di un'indagine sociologica, quella di Durkheim e della sua nozione di homo duplex e di un'analisi di antropologia sociale che porta Mauss a teorizzare la figura dell'uomo totale. Nel quarto capitolo dedicato a "Epistemologia del senso e soggettività in Karl Bühler" si presenta il profilo di una figura importante di linguista, psicologo e filosofo, a lungo non adeguatamente riconosciuta nel suo valore; per questo l'autrice suggerisce che venga considerato "un autore fondamentale per ridisegnare la mappa del pensiero del Novecento" (p. 103), in particolare appunto per il suo contributo originale sul tema della soggettività linguistica. Il pensiero di Bühler è, in effetti, nella trattazione di De Palo una figura cerniera, in quanto esponente di un "saussurismo non strutturalista", in contatto però con il Circolo linguistico di Praga, e "migliore rappresentante dei rapporti tra fenomenologia e strutturalismo" (p.104). Le tappe attraverso cui viene ricostruito il pensiero di Bühler prendono avvio dall'interesse per l'orizzonte biosemiotico e la consapevolezza dell'importanza per la psicologia di dedicarsi allo studio dello scambio sociale in tutti gli organismi viventi - cosa che

lo studioso fa dedicandosi a vari sistemi di comunicazione animale. Nella *Crisi della psicologia* che esce nello stesso anno di un'opera di argomento e titolo analogo di Vygotskij Bühler prende le distanze da approcci comportamentisti e logicisti a favore di una psicologia umanista che ponga al centro la questione del senso. Anche la psicologia della *Gestalt* a cui egli riconosce il merito di aver rivendicato l'essenzialità della prospettiva del senso percepito in modo olistico perde però di vista la centralità dei soggetti e della loro attività interpretativa. Ciò lo riporta sulla via kantiana di uno schematismo in cui il soggetto produce determinati schemi. Mentre è la fenomenologia di Scheler che lo porta a riconoscere il primato della dimensione intersoggettiva. Fondamentale è anche la nozione di controllo, come guida dell'azione umana e funzione dell'attività segnica che fa riferimento alla dimensione teleologica, alla finalità di cui Bühler sottolinea l'importanza. Ciò porta De Palo a presentare in maniera puntuale la teoria delle funzioni linguistiche che la vulgata sulla teoria bühleriana riduce a due, mentre accanto alla comunicazione/espressione e alla rappresentazione (*Darstellung*) ricorda, tra l'altro, l'importanza della dimensione dell'innesto comunicativo o scatenamento (*Auslösung*). Il modello che la teoria del linguaggio bühleriana costruisce ha come sfondo l'azione finalizzata che la specie umana costituisce come le altre specie; sebbene Bühler riconosca la legittimità di postulare un "senso puro" delle parole, egli precisa anche però, in sintonia con note posizione saussuriane, che il valore semantico è sempre dato dall'ancoraggio concreto al contesto in cui le parole ricorrono, così come agli usi linguistici della comunità di riferimento. Facendo riferimento al celebre modello strumentale bühleriano che prevede la presenza di un emittente e di ricevente oltre che degli oggetti e stati di cose a cui sono agganciate le funzioni espressiva, rappresentativa e di appello, De Paolo osserva che si tratta rispetto a quello saussuriano di un modello più complesso che include in maniera costitutiva le figure dell'emittente e del ricevente come attori del farsi della lingua. L'autrice convoca a tale proposito la nozione demauriana di pragmaticità radicale in quanto appunto in essa la presenza dell'utente è ritenuta un tratto fondamentale dell'attività linguistica, in particolare sul versante semantico. L'agire discorsivo va dunque inserito all'interno di una dimensione più ampia definita empratica, a cui esso è intimamente connesso; ciò conduce il linguista tedesco a sviluppare una sofisticata teoria degli atti del parlare (*Sprechakt*) che Austin, fondatore della teoria degli atti linguistici in ambito anglosassone sembra aver completamente ignorato (p. 120). La teoria dei due campi, indicale e simbolico, e l'affermazione della priorità del piano empratico, in cui le parole sono innestate in azioni, rispetto a quello sinsemantico e sinfisico porta Bühler ad affrontare la questione dell'ellissi, arrivando a posizioni simili a quelle di Saussure che però su questo punto non cita. La "bimillenaria calamità dell'ellissi" si scioglie infatti facendo riferimento al piano contestuale con cui l'espressione ellittica fa corpo producendo un'unità simbolica caratterizzata dall'indeterminatezza e dall'estensibilità semantiche. Il tema è ripreso da Wittgenstein in maniera simile in un celebre passo delle *Ricerche filosofiche* - con buone possibilità di una filiazione diretta come ricorda De Palo citando la curatrice e traduttrice dell'edizione francese della *Teoria del linguaggio* di Bühler, Friedrich, che ricorda un incontro tra i due nel 1927. [E' inoltre probabile che Wittgenstein nella sua formazione avviata, al fine di diventare maestro, all'inizio degli anni '20 a Vienna sia venuto in contatto con l'insegnamento di Bühler]. L'ellissi, così come la questione dei deittici, è uno dei numerosi fili conduttori del percorso costruito da De Paolo, la prima verrà affrontata nuovamente in rapporto a Mathesius e Benveniste nel quinto capitolo, mentre alla seconda verrà dedicato l'intero settimo capitolo. Nel paragrafo conclusivo del quarto capitolo dalla trattazione bühleriana si approda a due autori di aerea anglosassone che

ne riprendono alcune riflessioni teoriche: l'etnologo Malinowski che si concentra sull'idea di contesto situazionale e il linguista Gardiner che si rifà esplicitamente a Bühler con cui fu in dialogo nello sviluppare un modello comunicativo affine.

Il quinto capitolo esplora la questione del soggetto all'interno della linguistica strutturale dalle Tesi con cui il Circolo di Praga espone la propria prospettiva funzionale alle dottrine di Mathesius sul parlante e il campo di finzione per poi affrontare la svolta pragmatica che porta ripassando per Bühler a riaffrontare con Jakobson il modello della comunicazione con i suoi elementi correlati a funzioni specifiche. Si ricorda inoltre l'organo ufficiale dello strutturalismo gli "Acta linguistica" e si presenta lo strutturalismo di Hjelmslev, considerato dalla vulgata il modello più estremo di formalizzazione; esso però, come mostra De Palo, che si appoggia costantemente nella sua esegezi a citazioni pertinenti, non è alieno dall'affrontare questioni centrali rispetto al soggetto quali la questione del giudizio del soggetto parlante o quella della metalinguistica. Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato al linguista argentino Prieto che, in dialogo con Saussure, sviluppa una riflessione di cui si mettono in evidenza la nozione di pertinenza e quella di intersoggettività.

Il sesto capitolo si sofferma sui modelli fenomenologi di Pons e Merleau-Ponty. In quest'ultimo in particolare si approda a un'intersoggettività prodotta dalla critica radicale del cogito cartesiano e dall'esplorazione della dimensione percettiva in particolare nelle sue declinazioni espressive e relazionali. Da questa indagine emerge il carattere originariamente gestuale dell'espressione linguistica e dunque la priorità della dimensione del soggetto incarnato e parlante che è fin dal principio connesso con altri soggetti parlanti e con il mondo. In questo senso la nozione di soggettività merleau-pontiana appare distante dall'idea di una soggettività vuota, libera, universale, più tipica dell'indirizzo fenomenologico husseriano, in quanto appunto sempre situata, prodotto della relazione tra soggetti incarnati. In questo senso parlare di "ancoraggio soggettivo del linguaggio" (p.100) vuol dire per De Palo mettere a fuoco un punto di intersezione importante tra fenomenologia e strutturalismo linguistico a partire dalla critica della prospettiva meramente osservativa e astratta e dal rischio a essa inerente di "ontologizzazione della lingua". Sarà Benveniste a cui è dedicato il settimo capitolo a proporre in un contesto antipsicologista una nozione di soggettività linguistica che porta a ripensare elementi cardine del modello linguistico saussuriano. La questione della deissi che è la chiave d'accesso a questo ambito teorico ed è strettamente connessa a una presa di posizione antipsicologista che accumuna personalità come Frege, Husserl e lo stesso Bühler. I deittici sembrano infatti situarsi al di fuori di quell'ambito del senso puro che caratterizza il mondo simbolico umano e che deve essere oggetto di un'indagine specificamente logica o filosofica. La dimensione indicale è certamente un elemento essenziale dell'agire semiotico, ma essa appare presente già in scambi comunicativi di altre specie animali. Tuttavia nel linguaggio verbale la deissi sembra assumere caratteristiche specifiche da spiegare proprio con l'impronta che la soggettività imprime sulla lingua. E' questa la prospettiva assunta da Benveniste che, distinguendo prospettiva semiotica e prospettiva semantica, individua nella prima, tipica di una declinazione strutturalista, la concezione della lingua come sistema di segni: al centro del pensiero di Benveniste c'è invece la dimensione dell'enunciazione e del discorso che egli caratterizza appunto come semantica. L'essere umano in quanto soggetto costitutivamente linguistico o piuttosto discorsivo è dunque la matrice alla base della "messa in funzionamento della *langue*" (p.209). Se l'essere umano è fin dall'origine permeato da una linguisticità che fonda la sua stessa soggettività, anche la dimensione deittica e

in particolare quella dei pronomi personali rimanda a questo esercizio discorsivo in cui il parlante si appropria del linguaggio. I pronomi non puntano primariamente a qualcosa di extralinguistico sia esso interno o esterno, ma dischiudono l’“istanza di discorso”. Quest’ultima espressione che attinge a suggestioni fenomenologiche si riferisce a quell’atto con cui un parlante ancora il suo enunciato a una situazione specifica in cui il “campo posizionale del soggetto” si articola secondo le dimensioni della persona, del numero e della diatesi. Essenziale appare il nesso tra enunciazione e temporalità che è concepito in questa prospettiva come un ambito strettamente connesso a quello della soggettività linguistica. Il modello di Benveniste si propone di delineare un insieme di funzioni linguistiche all’interno di un quadro formale dell’enunciazione riuscendo in tal modo, secondo De Palo, a riarticolare “la dicotomia *langue / parole* ridefinendo la nozione di *langue*” (p.222); quest’ultima integra infatti in sé qui non solo l’aspetto che Benveniste chiama semiotico, ma anche quello semantico che consente di inglobare la nozione stessa di soggettività linguistica. La dimensione dialogica della relazione “io-tu” è un elemento strutturale, un asse intorno a cui è possibile articolare una serie di funzioni specifiche e, in particolare, una specifica temporalità, quella del discorso a cui Benveniste oppone quella della storia in cui appunto le dimensioni spazio-temporali non sono come nel primo caso costruite a partire dalla relazione “io-tu”. Una prospettiva questa che ha aperto il campo – vale la pena di ricordarlo - a ricerche linguistiche comparate estremamente fruttuose come quelle di Harald Weinrich sui tempi del racconto nelle varie lingue europee.

Quanto sia stato pervasivo l’impatto teorico dello strutturalismo è messo in evidenza dal percorso tracciato dall’ottavo capitolo “La storia dello strutturalismo linguistico tra psicologia, antropologia e filosofia”. Qui si parte dalla filosofia delle forme simboliche di Cassirer e dalla sua ricostruzione storica della tradizione filosofica e linguistica di matrice kantiana e humboldtiana che ha portato, attraverso la revisione semiotica del kantismo, alla stessa prospettiva cassiriana delle forme simboliche, nello stesso periodo in cui prendeva forma il paradigma strutturalista. Di tale modello il filosofo neokantiano è però anche un critico in quanto vede in esso il pericolo di uno scollamento tra la dimensione meramente formale e quella materiale. E l’autrice mostra come anche Cassirer individui come antecedente delle tensioni interne allo strutturalismo la morfologia idealistica di Goethe e di Cuvier. Ma si potrebbe anche, aggiungo, fare riferimento alla discussione tra Goethe e Schiller su tale questione e all’interpretazione realistica e idealistica che davano delle ricostruzioni morfologiche in ambito botanico. La psicologia della Gestalt, erede di tali riflessioni, è un oggetto polemico delle riflessioni sullo strutturalismo di matrice antipsicologista, da Bühler a Piaget passando appunto per Cassirer. In essa si individua un modello statico che oscilla tra un approccio empirico e una visione idealista in cui la dimensione del soggetto è assente. La dimensione dinamica è invece aspetto cardine degli studi di Vygotskij sull’ontogenesi del linguaggio in cui si mostra, tra l’altro, come il punto di vista della prima persona sia un approdo tardo nell’acquisizione linguistica infantile: il bambino fa anzitutto riferimento a un contesto esterno in cui si muove in relazione con altri soggetti e parla di sé alla terza o alla seconda persona arrivando solo in una fase successiva a acquistare la prospettiva della prima persona. Nella seconda parte del capitolo le derive ontologizzanti dello strutturalismo vengono indagate, usando come guida gli studi di Eco e di Ricoeur, all’interno delle riflessioni di Levi-Strauss, Foucault e Lacan, in cui la dimensione della soggettività scompare dietro a strutture antropologiche e linguistiche sempre più autonome. Le intersezioni tra strutturalismo e psicoanalisi vengono presentate nel capitolo successivo “Soggettività, psicoanalisi e differenza”

che mette in luce anzitutto le affinità sul piano epistemologico tra Saussure e Freud. Entrambi pongono l'accento sull'attività significativa dei soggetti parlanti, ma, nel caso di Freud, si tratta di individuare delle modalità specifiche di organizzazione del senso a partire da una sfera specifica, quella dell'inconscio, che rappresenta appunto la scoperta epistemologica della nuova disciplina che prende le distanze dai modelli naturalisti per indagare, con un nuovo metodo teorico e terapeutico, le modalità di organizzazione di tali significati. De Palo mostra come la riflessione freudiana prenda forma riconnettendosi a temi, ricerche empiriche e modelli psicologici che sono stati rilevanti anche per la costituzione della linguistica saussuriana: dall'associazionismo alla concezione della memoria plurima di Ribot, Janet e Binet, a cui è dedicato il secondo capitolo del libro. In questo capitolo appare più evidente il carattere ambizioso del progetto di De Palo che mira anzitutto, come si è detto, a ridisegnare percorsi all'interno della storia delle idee linguistiche, percorsi che in alcuni casi sono solo schizzati, affidando evidentemente a ricerche future ulteriori proseguimenti. Da Freud si sarebbe ad esempio potuto proseguire il discorso occupandosi della psicologia analitica di Jung in cui la questione del senso e del soggetto simbolizzante occupa un ruolo altrettanto centrale: la psicologia analitica junghiana mutua l'impostazione trascendentale della filosofia kantiana così come riprende dal dibattito psicologico ottocentesco le opposizioni tipologiche tra le funzioni, entrambi razionali, di ragione e sentimento e quelle irrazionali di intuizione e sensazione e le riconnette nel suo modello dei tipi psicologici all'introversione e all'estroversione. Anche la parte dedicata alla declinazione femminista delle nozioni di inconscio, differenza e desiderio è un tassello di una mappatura che si conclude delineando brevemente il modello linguistico e psicoanalitico di Kristeva che rielabora elementi del modello saussuriano e di quello lacaniano opponendo la *chora* semiotica, ossia il tessuto prelinguistico dinamico e affettivamente marcato, al simbolico che rappresenta l'accesso alle lingue concepite secondo il modello dell'arbitrarietà saussuriana. Kristeva mostra come il linguaggio poetico delle avanguardie del XIX secolo faccia riaffiorare il tessuto semiotico all'interno della lingua sovvertendone a tutti livelli la struttura. Si accenna infine al modo originale in cui Cavarero riprende alcuni temi kristeviani valorizzando la dimensione dell'espressività vocale, ma ovviamente si sarebbe potuto proseguire su questa linea occupandosi di filosofe in cui il tema del linguaggio in rapporto alla soggettività in senso ampio ha avuto un ruolo centrale come Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Luisa Muraro, Judith Butler etc.

Il capitolo conclusivo "Saussure, Croce e la scuola romana" riconduce il lettore al punto di avvio e anche a quello dello specifico soggetto parlante ossia scrivente all'interno di una dimensione collettiva che evoca sul piano filosofico-linguistico una sorta di ritratto di gruppo. Ciò avviene per progressive approssimazioni. Si approda anzitutto sul piano geografico al contesto italiano che nella fine e complessa orchestrazione di voci finora compiuta era apparso del tutto minoritario, se non assente. Vale la pena di osservare che la storia fin qui raccontata è sicuramente una storia europea, una storia in cui però Francia, Svizzera, Germania, Austria, Europa dell'est, Russia, Scandinavia occupano un ruolo assai più rilevante rispetto a quello del nostro Paese. La recezione della linguistica saussuriana e dello strutturalismo in Italia qui ricostruita è la storia di un innesto fecondo di più aspetti da ricondurre probabilmente allo stesso orientamento della cultura italiana. La filosofia crociana è in questo senso esemplare di una riflessione che se da un lato si riconnette alla tradizione tedesca, humboldtiana e idealista, dall'altro trae linfa essenziale anche dal modo in cui nel contesto nostrano si declina l'attività filosofica in luoghi e modalità ibride, pensiero politico, poesia, epistemologia, riflessione estetica.

Lo stesso Croce è un intellettuale poliedrico che affianca all'attività filosofica quella di storico e di critico e, come mostra De Palo, evolve da posizioni iniziali in cui il linguaggio è identificato in chiave estetica nella facoltà creativa del linguaggio a posizioni più aperte a riconoscerne la dimensione sociale e il carattere istituzionale. Intorno a questi due poli della filosofia crociana il capitolo ricostruisce un panorama intellettuale composito e animato a partire dalle voci dei primi interpreti di Saussure, da Terracini, Devoto e Migliorini fino a Vossler, Nencioni, Schuchardt, Bartoli, per arrivare infine a Pagliaro e a Lucidi. E con Pagliaro siamo già alle porte di quella scuola romana fondata da De Mauro a cui l'autrice stessa appartiene. La produzione di Pagliaro prende le mosse dalla rivendicazione della necessità della diade *philologein-philosophein* che De Palo riconduce all'insegnamento di Ceci, ma che rimanda certamente anche alla scoperta vichiana della complementarità tra filosofia e filologia; alla riflessione del linguaggio di Vico Pagliaro dedica nei saggi di critica semantica due contributi densi e importanti. Se da un lato Pagliaro si distacca dalla concezione idealistica crociana dell'espressività individuale come momento irriducibile rivendicando l'essenzialità di fare riferimento alla *langue* come "condizione tecnica della parola", dall'altra il suo pensiero ruota attorno alla centralità dei parlanti come anima dei fatti linguistici. Quest'anima è appunto di natura collettiva ed è tessuta di rapporti che non riguardano solo il presente, ma si ricongiungono attraverso fili innumerevoli all'intera storia passata di una comunità. La storicità è dunque un aspetto fondamentale delle lingue umane che Pagliaro non concepisce come organismi, ma coglie nel loro carattere costitutivo di espedienti che rimandano da un lato al polo dell'universalità della coscienza, dall'altro appunto a quello dei parlanti che a tali individualità storiche hanno dato vita con la loro attività simbolica.

Tullio De Mauro rielabora in maniera originale la lezione di Pagliaro. La ricostruzione di De Palo del pensiero del suo maestro prende avvio da un capitolo importante di storia delle idee linguistiche, il saggio *Introduzione alla semantica*, in cui vengono messe a confronto le posizioni di Croce, Saussure e Wittgenstein, analizzandone l'evoluzione da una comune prospettiva solipsista che esclude la componente intersoggettiva - e non è dunque in grado di spiegare il fenomeno della comprensione - a quella svolta che pone al centro il significare in diretto e intrinseco rapporto con la vita dei parlanti. Per quanto riguarda l'interpretazione della linguistica saussuriana ciò conduce a rifiutare la centralità della nozione di *langue* come sistema chiuso mettendo invece in risalto il ruolo molteplice che i parlanti esercitano nella vita della lingua. Ciò avviene anche attraverso l'esegesi di una nozione come quella di postmeditazione a partire dai testi saussuriani ritrovati negli anni Novanta che è associabile a due concetti che restano centrali nel corso dell'intera produzione di De Mauro, quelli di metalinguistica e riflessività. Espressione di quella onnipotenza semiotica propria delle lingue storico-naturali, la metalinguistica riflessiva è declinata in modo da costituire un ponte tra *homo loquens* e *homo grammaticus*; ciò perché, spiega De Palo, "gli usi metalinguistici riflessivi sono nella fisiologia dell'uso quotidiano delle lingue; a essi si rifanno i parlanti alle prese con i problemi del dire e dell'intendere per convergere verso l'intercomprensione necessaria per riconoscersi come membri della comunità linguistica" (p.294). Il saggio mostra inoltre come la semantica demauriana in dialogo con alcuni passaggi degli scritti linguistici di Saussure prenda avvio dalla convinzione che la dimensione del significato sia asimmetrica rispetto a quella del significante e che da tale asimmetria derivi la convinzione che il primo non sia, al contrario del secondo, discreto e riducibile a dei tratti minimi, così come affermato da indirizzi del pensiero post-saussuriano che hanno considerato possibile un'analisi componenziale del significato. A tale concezione De Mauro oppone una visione del significato

come indefinitivamente estensibile e dunque, dal punto di vista dei parlanti, come pluristabile, indeterminato e connesso a una creatività in grado di modificarsi in maniere non prevedibili a partire da determinati modelli algoritmici, così come afferma la concezione chomskiana di creatività. La prospettiva demauriana è dunque caratterizzata da quella pragmaticità radicale che, come osserva De Palo, non considera plausibile la separazione tra semantica e pragmatica, proprio perché la prima è originariamente permeata dalla presenza degli utenti in tutta la loro complessità, neurobiologica, meccanica e percettiva, sociale, culturale e politica, simbolica e cognitiva: “I cosiddetti *utenti* della lingua svolgono un ruolo prioritario nella sua vita, non solo per la creatività dello sviluppo semantico, ma, in modo ben più radicale, perché senza utenti non sembrerebbe neppure possibile la vita delle lingue storico-naturali” (p.297).

Infine mi sembra importante ricordare che la filosofia del linguaggio demauriana si è anche riflessa in modo coerente nel suo modo di insegnare e di creare una scuola di cui l'autrice del libro, come già ricordato, fa parte. La priorità dell'ascolto e della comprensione affermata a livello teorico da De Mauro ha preso corpo anche nella pratica di una comunità che ha molto curato la dimensione corale della ricerca e che anche dopo la sua scomparsa continua a mantenere gli abiti introdotti dal maestro. Lo stesso saggio di De Palo è permeato da questa dimensione corale: i compagni di ricerca vengono citati in maniera attenta, per nulla estrinseca, i risultati più originali delle loro ricerche messi in rilievo e utilizzati per tessere un quadro ampio e polifonico in cui si inserisce la voce dell'autrice che privilegia questo approccio inclusivo rispetto agli assai più diffusi approcci agonistici in cui si profila il proprio punto di vista demolendo quello degli altri. In questo modo il percorso filosofico-linguistico delineato da De Palo diviene anche, come già accennato all'inizio, una sorta di autoritratto scientifico di gruppo e questo è, mi pare, uno dei tanti meriti di questo libro.

SARA FORTUNA

ASTRID DEUBER-MANKOWSKY, *Queeres Post-cinema*, August Verlag, Berlin 2017.

Decostruzione del soggetto come resistenza

1. Estetica post-cinematica e resistenza politica

Il libro di Astrid Deuber-Mankowsky (ADM) *Queeres Post-Cinema. Yael Bartana, Su Friedrich, Todd Haynes, Sharon Hayes*, pubblicato a Berlino dalle edizioni August nel 2017, è apparso come numero 25 di una collana («Kleine Edition») che raccoglie in squisito assortimento saggi che vanno dalla psicologia sociale all'estetica del cinema, dalla *French theory* alla filosofia politica. Tutti questi orizzonti disciplinari sono coinvolti nella breve monografia di ADM, che propone una riflessione di estremo interesse su un ristretto *corpus* di testi post-cinematici accomunati da un allineamento più o meno esplicito e militante con le prospettive della ricerca queer. Queer e post-cinema sono già di per sé concetti cruciali per il dibattito teorico degli ultimi decenni, dal momento che sono stati elaborati nell'intento, ciascuno nel suo ambito rispettivo, di riconfigurare i confini e gli oggetti di interi campi di studio. Tanto più interessante sembra dunque il saggio qui in esame, dove queste due parole chiave interagiscono nella loro novità e nella relativa fluidità delle loro accezioni, contribuendo forse più di molte altre a definire (e chiarire) lo *Zeitgeist* di questo inizio secolo.

ADM vede nel New Queer Cinema una realizzazione di quanto già alla fine degli anni Ottanta Gilles Deleuze si aspettava dal cinema alla vigilia dell'affermazione dell'immagine digitale: la definizione di nuove possibilità e nuove forme di resistenza. La fisionomia del cinema queer più recente è infatti marcata da una ricerca sperimentale che investe tanto le tecniche di ripresa e l'organizzazione sintattica del discorso, quanto le forme in cui la soggettivazione queer viene rappresentata. L'obiettivo del saggio di ADM, come esplicita già la quarta di copertina, è appunto cercare di mettere a fuoco «wie in einem so verstandenen queeren Post-Cinema Ästhetik, Politik und Technik zusammenspielen».

Il libro è articolato in quattro capitoli: un saggio introduttivo («New Queer Cinema als Post-Cinema»), volto a mostrare la convergenza dei parametri formali e filosofici che legano il nuovo cinema queer con l'orizzonte del cosiddetto post-cinema;¹ un saggio su tre opere di Todd Haynes («Autoimmunität und sexuelle Differenz in Todd Haynes' *Superstar: the Karen Carpenter Story, Poison* und *Safe*»); uno sui video di Sharon Hayes e Yael Bartana («Affektpolitische Arbeit am Dokument: Sharon Hayes und Yael Bartana»); e infine un *close reading* di un mediometraggio di Su Friedrich, la cui interpretazione puntuale si estende peraltro a considerazioni generali di notevole rilievo sul ruolo dell'esperienza estetica propria del post-cinema queer («Obsessives Licht- und Tonspiel: Su Friedrichs *Seeing Red*»).

A un primo sguardo questa struttura sembra implicare un'articolazione rapsodica; in realtà il libro risulta fortemente unitario, e per più di un motivo: innanzitutto, la scelta di focalizzare l'attenzione sulla dimensione politica dell'esperienza estetica contribuisce a delineare un percorso

1 Per una enunciazione e un approfondimento del concetto vd. Steven Shaviro, *Post-Cinematic Affect*, Winchester/Washington, Zero Books, 2010; Shane Denson, Julia Leyda (eds.), *Post-Cinema: Theorizing 21st-Century Film*, Reframe Books, Falmer 2016. Accanto ai saggi citati da ADM vd. anche Malte Hagener, Vinzenz Hediger, Alena Strohmaier (eds.), *The State of Post-Cinema: Tracing the Moving Image in the Age of Digital Dissemination*, Palgrave Macmillan UK, London 2016.

rigoroso, le cui tre tappe appaiono saldamente concatenate. Nella prima, ADM sceglie di interpretare la rappresentazione della soggettività disgregata in Todd Haynes enfatizzandone le matrici politiche (l'apporto concettuale dell'attivismo femminista, 42; l'emergere dei movimenti di organizzazione sociale in risposta alla crisi dell'Aids, 40-41) e leggendovi quindi le prese di posizione di un artista caratterizzato lungo l'arco di tutta la sua carriera, nella stupefacente versatilità dei generi cinematografici praticati, da un'inflessibile consapevolezza politica; nella seconda, la riflessione sulle prerogative e i limiti della forma documentaria nel cinema finisce per mettere a fuoco il problema della rappresentazione di una soggettività collettiva, e pertanto la dimensione intrinsecamente politica del discorso documentario in quanto tale. Nell'ultima tappa, invece, il rimando a una prospettiva politica emerge dalle conclusioni generali, che valorizzano, al termine di una bella argomentazione, il ruolo dell'arte nel determinare l'uscita dal cerchio magico del gioco, nel trasformare la capacità di variazione ritmica e di espressione propria del discorso artistico in un'apertura verso il futuro, in una trasformazione percettiva capace di ancorare il soggetto al mondo.

Un secondo principio di organicità è rispecchiato nella rete dei riferimenti teorici: al di là degli studi settoriali di cinema o di queer theory, il lavoro di ADM si colloca a valle di una tradizione poststrutturalistica che mantiene un solido legame con i principali momenti della riflessione estetica del Novecento, in una costellazione filosofica che va dal Derrida di *Psyché* (1987),² al Deleuze di *L'image mouvement* (1983), dal *Mille plateaux* di Deleuze e Guattari (1980) a ritroso verso il Benjamin di *Einbahnstraße* (1928) o *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936). I saggi che ho menzionato non sono scelti a caso nella bibliografia ricca e stimolante che chiude il volume, ma sono quelli da cui ADM mutua i principali filtri ermeneutici che le permettono di affrontare i testi del *corpus* ed elaborare così un suo percorso originale a partire dagli stimoli presenti in un dibattito già avviato.

Ciò che a mio giudizio consente peraltro di apprezzare al meglio la concezione unitaria del lavoro è la rete di concetti chiave messi a fuoco nei tre saggi, e che delineano a loro volta un percorso che va dalla crisi della soggettivazione alla comprensione dell'esperienza estetica in termini di 'affetti', dalla riflessione filosofica sul gioco e sulla ripetizione al ruolo che ripetizione e variazione svolgono nella genesi dell'opera d'arte come strumento di resistenza politica. Nelle pagine che seguono cercherò dunque di esporre le principali linee del discorso di ADM concentrando l'attenzione proprio sul ruolo che alcuni di questi concetti chiave svolgono nell'articolazione del discorso complessivo.

L'intento di queste mie pagine è, come si conviene a un lavoro che nasce in primo luogo come *compte rendu*, di riportare in modo sintetico e diretto i problemi affrontati e le risposte ipotizzate, dando per scontato che il testo di ADM sia per molti versi poco accessibile al lettore italiano. Ma la convergenza di molti miei interessi di ricerca con i problemi affrontati in *Queeres Post-Cinema*, e la tendenziale sintonia tra alcune mie posizioni e le tesi sostenute da ADM, rendono per me molto più desiderabile usare questo spazio per avviare un dialogo a distanza con l'autrice, un dialogo interno alle posizioni della teoria queer che mostri la fecondità degli spunti forniti dallo studio di ADM anche in prospettive non sovrapponibili alla sua.

2 Citato dalla raccolta tedesca *Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand, Passagen*, Wien 1988.

2. Identità LGBTI e decostruzione *queer*

Il primo chiarimento di fondo riguarda la nozione di ‘queer’, e permette così anche di precisare – cosa tutt’altro che oziosa – in che senso il *corpus* selezionato da ADM come esemplare del nuovo cinema queer si possa considerare tale. Al momento, nell’orizzonte della ricerca queer si riscontra una sorta di polarizzazione tra due visioni del termine – due visioni non necessariamente incompatibili ma, come sembra purtroppo inevitabile, cristallizzate in posizioni che si trovano spesso in rotta di collisione. Per la prima, queer è un sinonimo aggiornato/allargato di LGBTI; queer è pertanto tutto ciò che, a qualunque titolo, ha a che vedere con le problematiche legate all’identità di genere e in particolare con le pratiche sessuali ad esse in senso lato riconducibili. Per la seconda, queer è un concetto filosofico che determina un approccio ermeneutico; il termine è entrato nell’uso a partire dalla riflessione LGBTI dei primi anni Novanta, ma non si limita a fornire un semplice concetto-ombrello utile a designare in tutte le loro declinazioni particolari le identità sessuali non normotipiche. Esso si riferisce soprattutto a una visione dell’identità come *performance* e punta pertanto a un discorso di demistificazione di *tutti* i costrutti identitari e, in senso più generale, categoriali – a partire ovviamente dall’opposizione insostenibile e abusiva tra identità di genere atipiche e normotipiche.

Dal punto di vista genealogico, entrambe le componenti trovano piena legittimazione in un’analisi del percorso storico del queer: la prima è legata all’attivismo LGBT ma anche femminista e nero degli anni Ottanta, e ai movimenti che cercano di raccogliere le forze per contrastare le derive omofobiche e in genere oppressive di un decennio marcato dalla tetra espansione di ideologie neoliberiste – ideologie che si esprimevano, tra l’altro, in una visione espiatoria e demonizzata dell’alterità identitaria, soprattutto omosessuale, a fronte della crisi innescata dai primi anni dell’epidemia di Aids. La seconda componente è invece legata a una dimensione più speculativa, che, pur non priva di contatti con il mondo dell’attivismo, si sviluppa soprattutto in ambito accademico. La nascita del queer in questo senso si considera tradizionalmente legata alla pubblicazione di due libri ancora oggi fondamentali di Judith Butler e di Eve Kosofsky Sedgwick;³ l’introduzione del termine viene invece ricondotta a un numero speciale di *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* curato nel 1991 da Teresa de Lauretis sul tema *Queer Theory, Lesbian and Gay Sexualities*.

Chi si rifa alla prima accezione di ‘queer’ presuppone che il termine vada inteso come sinonimo di LGBTI in quanto identità *per se* traversali e trasgressive; in sostanza esso finisce così per designare non di rado qualsiasi aspetto riconducibile *tematicamente* alla condizione omosessuale o a qualunque forma di marginalità sessuale – indipendentemente dall’approccio ermeneutico e dai presupposti filosofici del riferimento. Ricordo ancora sorridendo il mio primo incontro con la parola ‘queer’, nella seconda metà degli anni Novanta, nel dialogo con un amico e collega americano che non vedeva da anni. Al mio primo riferimento agli studi LGBTI lui mi fermò e mi corresse: «Alessandro, oggi non si dice più LGBTI, oggi si dice ‘queer’». Mi resi conto senza sforzo dell’utilità di un solo monosillabo al posto della congerie di termini sintetizzati dall’acronimo LGBTI, ma restai perplesso dalla sostituzione, di cui non vedeva il punto. Il punto cominciai a vederlo successivamente, conoscendo più da vicino la teoria che in ambito

³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1990.

LGBTI era stata elaborata, soprattutto negli Stati Uniti, a proposito delle radici performative dell'identità (Butler) e in generale del queer come prospettiva denaturalizzante e di messa in discussione di *tutte* le categorie identitarie.

Questa seconda accezione di ‘queer’, filosoficamente orientata a un costruzionismo che insiste sulla dimensione performativa delle identità, si estende nell’arco di tre decenni e accomuna l’approccio di esponenti della prima ora agli sviluppi più recenti della ricerca nel settore. Per David Halperin, ad esempio, era chiaro già nel 1995 che

[q]ueer is by definition whatever is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. There is nothing in particular to which it necessarily refers. It is an identity without an essence [...] Queer [...] does not designate a class of already objectified pathologies or perversions; rather, it describes a horizon of possibility whose precise extent and heterogeneous scope cannot in principle be delimited in advance.⁴

La vera utilità del concetto di ‘queer’ è la possibilità di generalizzazione che esso offre al caso specifico delle problematiche identitarie, possibilità in cui è racchiuso un orizzonte di emancipazione che va molto al di là della semplice prospettiva di accettazione e/o di assimilazione verso cui sembra protesa l’azione politica delle minoranze identitarie oggi. L’importanza delle potenzialità di generalizzazione del queer emerge nitidamente già a pochi anni dalla prima diffusione del termine:

The preference for “queer” [rispetto a LGBTI] represents, among other things, an aggressive impulse of generalization; it rejects a minoritizing logic of toleration or simple political interest-representation in favor of a more thorough resistance to regimes of the normal. [...] For both academics and activists, “queer” gets a critical edge by defining itself against the normal rather than the heterosexual, and normal includes normal business in the academy.⁵

La rilevanza politica di un approccio filosoficamente generalizzato era ben chiara anche a Eve Sedgwick, che infatti vede nel queer fin dall’inizio lo strumento più opportuno per la messa in discussione di *ogni* forma di dinamica oppressiva legata a categorie identitarie, non necessariamente connesse a sesso e genere (la stessa studiosa ha dedicato pagine importanti all’oppressione di cui sono oggetto categorie identitarie non sessuali, come ‘grasso’ o ‘malato di cancro’):

[A] lot of the more exciting work around “queer” spins the term outward along dimensions that can’t be subsumed under gender or sexuality at all. [...] Queer’s denaturalising impulse may well find an articulation within precisely those contexts to which it has been judged indifferent. [...] By refusing to crystallise in any specific form, queer maintains a relation of resistance to whatever constitutes the normal.⁶

4 David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York 1995, p. 62.

5 M. Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p. xxvi.

6 Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies*, Routledge, London 1993, p. 9.

Questa interpretazione del queer costituisce, tra l'altro, il principale presupposto teoretico del Centro Interuniversitario di Ricerca Queer (<http://cirque.unipi.it>), che ho contribuito a fondare qualche anno fa insieme a rappresentanti di vari enti e gruppi di ricerca, soprattutto italiani. Per un'espressione sistematica delle prospettive implicate da questa visione del queer rimando a due contributi di Carmen Dell'Aversano;⁷ a collocare teoricamente il mio discorso in questa sede basterà esplicitare la matrice di costruzionismo radicale cui si ispira complessivamente il mio lavoro.⁸

Benché, come ho detto, queste due visioni del queer siano perfettamente copossibili, pur con i necessari distinguo, nella pratica si determinano spesso scontri frontali. Chi presuppone l'equivalenza di queer e temi LGBTI rimprovera all'altro orientamento il fatto che un queer astratto e generalizzato sia tematicamente poco pertinente proprio nei confronti dell'ambito in cui il termine è nato ed ha conosciuto le sue prime elaborazioni teoriche; un queer non LGBTI sarebbe superfluo, si sostiene, visto che abbraccia posizioni genericamente costruzionistiche rinunciando a dar conto dello specifico tematico (omo)sessuale. La risposta a questa obiezione è che prima del queer di Butler o di Sedgwick il costruzionismo sociale non aveva ancora messo adeguatamente a fuoco una riflessione sulle categorie identitarie come performance; per questo una decostruzione praticata in prospettiva queer non è riconducibile senza residui alle filosofie del postmoderno o alle pratiche del decostruzionismo *tout court*. L'obiezione contrapposta è invece che un'equazione di queer a LGBTI rischia di stemperare l'approccio rivoluzionario della critica queer nell'orizzonte di assimilazione pacificata che in misura diversa definisce gli obiettivi di successo dell'attivismo LGBTI nei paesi occidentali. Ancor più rilevante è poi, sul piano teorico, il rischio di associare le radici performative del queer con una visione inevitabilmente essenzialista che scaturisce dalla logica delle posizioni assimilazioniste: nel porre come obiettivo della lotta la cooptazione nell'elite normotipica privilegiata, e la conseguente condivisione dei privilegi sociali connessi a quella condizione, si rischia di avallare come legittima una posizione di privilegio che si contesta solo finché non la si fa propria. Sia come sia, mi sembra che questa polarizzazione – che ho enucleato del resto all'interno di un panorama queer ben più complesso e variegato – sia destinata a determinare negli studi una sorta di perpetua oscillazione, in cui non è impossibile forse intravvedere anche prospettive feconde di sviluppo per il dibattito.

Questa lunga digressione è una premessa indispensabile per valutare il posizionamento dello studio di ADM nell'orizzonte della ricerca queer contemporanea, posizionamento che rivela come queste due componenti, che ho presentato come contrapposte, si presentino di fatto combinate in modi e misure variabili a seconda dei contesti. Il saggio di ADM, ad esempio, sembra muovere da una definizione di queer come sinonimo di LGBTI: a definire come queer il *corpus* selezionato è infatti in primo luogo l'identità LGBTI delle figure considerate, o la tematizzazione, nel loro percorso creativo, di momenti e realtà cruciali per la storia della

7 Carmen Dell'Aversano, «Orizzonti di sviluppo della ricerca queer», in S. Chemotti e D. Susanetti (eds.), *Inquietudini queer. Desiderio, performance, scrittura*, Il Poligrafo, Padova 2011, 221-250; Ead., «A research programme for queer studies», in *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies*, 1 (2018), in press.

8 In particolare l'opera postuma del sociolinguista e sociologo americano Harvey Sacks (1935-1975), raccolta dalla collaboratrice e allieva Gail Jefferson in H. Sacks, *Lectures on Conversation*, Blackwell, Oxford 1992. Per un'applicazione dei concetti sacksiani a un problema queer mi permetto di rimandare a un mio lavoro: A. Grilli, *On doing 'being a misfit': towards a contrastive grammar of ordinariness*, «Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies», 1 (2018), in press.

comunità LGBT. Nel caso di Todd Haynes, ad esempio, un primo paragrafo (27-31) è dedicato a illustrare la radice della sua opera una militanza intersezionale ispirata all'approccio antisessista, antirazzista e anticolonialista di Jean Genet (29);⁹ questa lo porta a tematizzare in *Poison* (1991), con icasticità audace e perturbante, la connessione tra forme del desiderio e misteriosa degenerazione patologica del corpo. Anche nel caso delle videoartiste studiate nel secondo e nel terzo capitolo, sembra dapprima che la chiave dell'inclusione dei loro lavori in un *corpus* di nuovo cinema queer sia dovuta essenzialmente alla rilevanza *tematica* LGBTI dei loro lavori (focalizzati in molti casi su aspetti dell'identità lesbica) o del loro stesso vissuto biografico.

In realtà, uno sguardo appena più attento al percorso concettuale di ADM mostra come al centro del discorso sia comunque il processo di soggettivazione e la sua crisi – in un contesto politico come quello che ha caratterizzato il mondo occidentale nell'ultimo trentennio, a partire dall'impennata omofobica scatenata dalla crisi dell'Aids fino all'attuale disgregazione delle identità collettive a seguito delle contrapposizioni tra minoranze sempre più frammentarie e mescidate. Le opere selezionate da ADM sono pertanto i *case studies* di un percorso che indaga la progressiva destrutturazione del soggetto politico collettivo e individuale, percorso le cui tappe si collocano di preferenza nei territori LGBTI solo perché quelli sono gli ambiti in cui con più attenzione si è guardato negli ultimi decenni ai processi di destabilizzazione identitaria. Una prova in tal senso: uno snodo cruciale nell'argomentazione di ADM è rappresentato da due opere di Todd Haynes in cui le problematiche LGBTI sono assenti: *Superstar: The Karen Carpenter Story* (1988) e *Safe* (1995). Sarebbe sbagliato pensare, come pure possibile a un lettore frettoloso, che la pertinenza tematica LGBTI sia comunque garantita da fattori esterni al mondo narrato (lo schieramento politico e il vissuto biografico dell'autore, per dire): ciò che veramente determina la natura queer di queste due opere è soprattutto il loro modo di rappresentare la crisi del soggetto come disgregazione identitaria che coinvolge aspetti sociali e corporei, rappresentati come luogo di affermazione del potere biopolitico e pertanto come ambito obbligato di una qualsiasi opposizione di resistenza.

Nelle pagine che seguono vorrei appunto illustrare con un esempio significativo come il saggio di ADM, pur del tutto conforme a una visione ‘tematica’ del queer, si fondi in realtà soprattutto sulla problematizzazione generale delle identità come processi performativi di costante negoziazione politica di forze contrapposte.

3. Resistenza e aggressione autoimmune

Lo spunto più interessante dell’analisi che ADM dedica all’opera di Todd Haynes deriva dall’uso del concetto di ‘autoimmunità’ come filtro interpretativo. Nelle tre storie intrecciate di cui si compone («Horror», «Hero», «Homo») il film *Poison* (1991) porta in primo piano la paradossale, perturbante convergenza di disgusto e desiderio («Ekel und Scham werden überschritten und verwandeln sich in sexuelles Genießen», 35): tema unificatore delle tre storie, ciascuna delle quali esplora e decostruisce anche precisi generi del repertorio filmico, è secondo ADM «eine Obsession für Verwundungen, für den Austausch von Flüssigkeiten, Verletzungen von Grenzen und Ansteckungen» (33). Ma più che in *Poison* il ruolo della metafora immunitaria, chiaro riflesso

⁹ Haynes stesso sottolinea di dovere alla teoria femminista «the invigorating notion of gender as a product of ideology» (cit. in ADM, *Queeres Post-Cinema*, 42, n. 53).

dello *Zeitgeist* epidemico degli anni Ottanta, emerge in modo illuminante e produttivo nelle analisi che ADM dedica a *Superstar: The Karen Carpenter Story* (1988) e a *Safe* (1995).

Il primo è un mediometraggio *low budget*, una sorta di biopic interpretato da bambole Barbie e ispirato alla storia del duo pop *The Carpenters*, formato da Karen Carpenter e da suo fratello Richard.¹⁰ Il film racconta in particolare il percorso dell'anoressia di Karen Carpenter, che uccide l'artista trentaduenne nel 1983. Secondo ADM, la chiave di lettura privilegiata del film è suggerita da uno dei testi in sovrappioggio che accompagnano le immagini del film (in questo caso immagini di prodotti sugli scaffali di un supermercato):

«In a culture that continues to control women through the commoditization of their bodies, the anorexic body excludes itself rejecting the doctrines of femininity, driven by a vision of complete mastery and control».¹¹

«Dieses Zitat legtes nahe», continua ADM, «die Anorexie als eine Art der Autoimmunerkrankung zu verstehen» (45). Nell'articolare la sua analisi, ADM rimanda a una serie di studi specifici per contestualizzare il significato di ‘immunità’,¹² e ne evidenzia la dimensione politica ricollegandosi ad alcune intuizioni di Derrida (48-49) e di Roberto Esposito (38).¹³ Cruciale, in particolare, risulta l'idea che la nozione di resistenza immunitaria acquisita (ad esempio in conseguenza di una vaccinazione o del superamento di una malattia) presupponga la capacità di includere progressivamente nell'organismo componenti estranee e inizialmente capaci di scatenare le difese immunitarie; questo rivela però allo sguardo filosofico il venir meno delle condizioni di una distinzione a priori tra io e altro. (Osservo qui *en passant* che la riflessione filosofica preferisce focalizzarsi a volte su referenti simbolicamente pregnanti, ignorando i mille esempi che uno sguardo meno selettivo potrebbe ricavare dal mondo: la condizione *borderline* che si registra in una situazione come quella di salute immunitaria sopra descritta è presente, in modo non troppo diverso, anche nel rapporto che ciascun individuo intrattiene con la propria flora batterica intestinale – un popolazione di agenti potenzialmente patogeni e sicuramente altri senza la cui collaborazione risulterebbe però difficile la sopravvivenza stessa dell'organismo, e che pertanto difficilmente possono considerarsi un elemento estraneo o altro rispetto al sé...)

Lo spunto di maggiore interesse è suggerito a mio giudizio proprio dalla trasformazione delle nozioni di autoimmunità nelle diverse fasi del suo sviluppo storico, precisamente rievocate da ADM (38-39). In una prima fase, l'immunologo tedesco Paul Ehrlich introduce (in un celebre articolo del 1901)¹⁴ il principio di *Horror autotoxicus* per definire la neutralità del sistema immunitario nei confronti dell'organismo. Questa «Furcht vor Selbstvergiftung», come ADM traduce l'espressione latina di Ehrlich, postula in altre parole una resistenza incoercibile (*horror*), un'impossibilità a priori di un attacco rivolto dal sistema immunitario di un organismo contro elementi che di quell'organismo fanno parte. Negli anni Cinquanta, peraltro, con lo sviluppo delle conoscenze nel campo delle

10 Le musiche dei *Carpenters*, con la voce di Karen, formano la colonna sonora del film. Per una controversia legata ai diritti d'autore sulle canzoni, il film di Haynes non è mai stato distribuito, ma è diventato comunque un film culto grazie alla sua diffusione informale (ad esempio su YouTube).

11 T. Haynes, *Superstar: The Karen Carpenter Story*, 22:30-40.

12 J. Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, trad. ted., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

13 In particolare Roberto Esposito, *Immunitas*, trad. ted., Diaphanes, Berlin 2004.

14 Ristampato in traduzione inglese in *The Collected Papers of Paul Ehrlich*, vol. 2, Pergamon, New York 1957.

patologie autoimmuni, il concetto di *Horror autotoxicus* viene sostituito da quello di «Selbsttoleranz» (39); l'identità viene vista come una condizione in stabilità precaria che il sistema immunitario non aggredisce in virtù di una sorta di tregua a statuto speciale. A queste due tappe fa seguito la sempre maggiore diffusione di patologie autoimmuni, che si riflette appunto nelle scelte tematiche di Todd Haynes nella sua produzione dei primi anni Novanta. Nel suo film *Safe* (1995), Haynes esplora la vicenda di una borghese californiana che sviluppa sintomi, via via sempre più devastanti, di una misteriosa allergia multipla alle sostanze chimiche, sintomi riconducibili a una crisi autoimmune ai quali risponde intraprendendo una lunga serie di infruttuosi trattamenti. Questo fallimentare percorso terapeutico culmina nella cura proposta da un movimento *New Thought*, che subordina la guarigione a un superamento dell'odio di sé e a un adeguato atteggiamento di accettazione di se stesso da parte dell'io.¹⁵ L'indagine che ADM dedica a questo film è particolarmente pregevole, e ne mette in luce la capacità di illuminare i meccanismi di disaggregazione e di rielaborazione dell'identità legati alle specificità della posizione femminile. Secondo ADM, in particolare, «Hayns knüpft in *Safe* wie schon in *Superstar* an die feministische Auslegung der weibliche Autoaggression als ein komplexes Dispositiv an, in dem sich Widerstand, Selbstzerstörung, Desidentifikation und Selbstfindung überlagern» (53).

Chiaramente è possibile – e anzi necessaria – anche una lettura che ancori il testo al suo contesto storico e culturale. E questo non tanto in termini di allusioni più o meno precise a specifici dati storici: è evidente, ad esempio, che in un film del 1995 ambientato nel 1987 la patologia eruttiva e misteriosa è trasparente metonimia dell'Aids. A mio giudizio il punto non è questo: la precisa contestualizzazione storica con cui ADM illustra lo sviluppo del concetto di ‘autoimmunità’ permette soprattutto di leggere indiziariamente *Safe* come riflesso di un’ulteriore evoluzione nella visione dell’identità dalla fine dell’Ottocento a oggi: l’io postulato dall’*horror autotoxicus* di Ehrlich è chiaramente un io essenziale, oggettivo e dato a priori, e soprattutto esente da tutti gli spunti critici e destrutturanti destinati a emergere successivamente non solo nella riflessione filosofica, a cominciare dalla psicoanalisi freudiana (con la sua nozione di ambivalenza, di formazione di compromesso e di rimozione di contenuti consciamente inaccettabili), ma anche e forse soprattutto nell’esplorazione letteraria (non dimentichiamo che uno dei principali nuclei concettuali del modernismo è proprio l’indagine delle modalità di diffrazione/disgregazione di un io non più pensabile come costrutto ordinato). L’io postulato dal concetto di «Selbsttoleranz» (in italiano il termine si traduce sapidamente con ‘tolleranza naturale’...) è, chiaramente, ancora un io essenziale, ma in una prospettiva in cui si dà per scontato ormai che il sistema di difese immunitarie è innescato indiscriminatamente e ha bisogno di un esplicito ‘cessate il fuoco’ per non attaccare. L’io presupposto da queste metafore biomediche è un io conforme al pensiero del secondo Novecento – problematico, instabile, estraneo fino a prova contraria, potenzialmente sempre soggetto a crisi, ma addomesticato per convenzione e comunque meritevole di uno stato d’eccezione che ne salvi la più che rispettabile dignità.

L’io della crisi autoimmune, quale viene riflesso nei film di Todd Haynes e nell’analisi che di essi fornisce persuasivamente ADM, è invece un io che ha ormai completamente perso ogni illusione di consistenza, un’identità prodotto di ideologie, e che non solo si risolve totalmente

¹⁵ Queste idee conobbero una grande diffusione a partire dalla pubblicazione del best seller di Louise L. Hay, *You Can Heal Your Life* (Hay House, 1984), in cui si sostiene che la malattia, anche nel caso dell’Aids, non è altro che un’estrinsecazione dell’odio di sé introiettato, e va quindi contrastata e vinta con il perdono e l’amore di sé.

nella performance di script, ma che ha ormai rinunciato all'idea di poter opporre all'invasione estrinseca di colonizzatori alieni, come era ancora normale nell'immaginario del secondo dopoguerra, un nucleo di autenticità endogena o per lo meno non eterodeterminata. Questo io è dunque disposto (deciso – o rassegnato) a rivolgere le proprie armi contro se stesso consapevole che l'autoaggressione è il solo modo di manifestare una resistenza (giacché l'io risulta essere nient'altro che un effetto performativo del potere biopolitico), anche se l'esito inevitabile di questa lotta paradossale è l'autodistruzione.

La scena finale di *Safe*, analizzata da ADM a p. 56, rappresenta la protagonista Carol prigioniera di un ambiente sterile nel centro terapeutico dove si è rifugiata, e prossima a soccombere ai sintomi ineliminabili della malattia. Nelle ultime inquadrature vediamo il volto di Carol che si osserva nello specchio mentre dice a bassa voce: «I love you. I love you. I really love you». È chiara la dimensione antifrastica di queste parole rispetto alla situazione: la dichiarazione narcisistica di amore è resa doppiamente inautentica dal fatto che si tratta di una ‘prescrizione medica’ (l'accettazione amorosa di sé è un dovere *new age* cui è subordinato il felice esito della terapia) e dal fatto che questo amore investe appunto un costrutto totalmente screditato – svuotato, meccanizzato, eterodeterminato – e pertanto estraneo all'idea stessa di amore come sostegno e identificazione affettiva. Il decadimento fisico di Carol è l'esito di uno smascheramento performativo che intuisce il vuoto assoluto dietro gli strati embricati ma comunque superficiali della performance. Ciononostante, le parole di Carol possono avere un significato positivo, e voler dire davvero ‘ti voglio bene’ senza essere menzognere o scandalose, solo se le pensiamo rivolte appunto al suo decadimento, alla decomposizione della sua bellezza borghese e rispettabile. Se indirizzate alle piaghe che scorge nella sua immagine riflessa, le parole d'amore che Carol rivolge a se stessa hanno di nuovo senso, perché è solo in quelle piaghe e nella loro distruttività incontrollabile che si annida un barlume di energia non eterodeterminata, lo spunto appena accennato e forse inconsapevole di una forma endogena di resistenza.

ALESSANDRO GRILLI

PATRIZIA MANIA, RAFFAELLA PETRILLI, ELISABETTA CRISTALLINI, *Arte sui muri della città. Street Art e Urban Art: questioni aperte*, Round Robin, Roma 2017.

Il saggio *Arte sui muri della città. Street Art e Urban Art: questioni aperte* raccoglie una serie di interventi discussi durante una giornata di studi, svoltasi nell'autunno del 2016 presso l'Università della Tuscia, incentrati sulle controverse tematiche legate all'arte di strada. Contiene saggi di diversi docenti universitari, esperti e giovani studiosi che indagano ad ampio spettro tutti gli aspetti legati al fenomeno, spaziando dal campo sociale e culturale, fino a quello più strettamente artistico. Il libro, dunque, si presenta come un variegato affresco di scritti di profondo spessore intellettuale e culturale, senza mai tralasciare spunti interessanti e quesiti ancora aperti su un fenomeno quanto mai dibattuto come quello della *Street Art*.

Raffaella Petrilli analizza le due diverse attività creative riconosciute con la comune dicitura di *Street Art*, cioè il *writing* (o graffitismo) e la produzione figurativa. La studiosa precisa subito che l'arte di strada è ormai determinata dai canoni che definiscono l'operazione artistica, ossia, cito testualmente, «il valore estetico e la storizzizzazione critica». Il dibattito ha superato, dunque, il dilemma che relegava l'arte di strada a puro vandalismo mentre adesso si aprono nuovi orizzonti per quanto riguarda la conservazione e la musealizzazione di una forma d'arte che nasce per definizione in uno spazio fisicamente “al di fuori”. Dopo questi fondamentali assunti introduttivi inizia un'attenta analisi critica sul fenomeno del *writing* il quale, data la sua intrinseca natura grafica, autorizza una lettura semiologica del fenomeno. L'intervento si conclude analizzando i diversi aspetti di appropriazione che sono indissolubilmente legati all'arte di strada, intesa sia come *writing* che come produzione figurativa, e qui il dibattito ritorna prepotentemente sulla questione dell'istituzionalizzazione del fenomeno. Infatti, il primo processo appropriativo è proprio quello legato al sistema economico dell'arte inteso come attività di esposizione e di vendita attraverso gli spazi di musei e gallerie. In secondo luogo anche la città si appropria della *Street Art*, emblematico il caso del comune Roma che ha avviato una sistematica recensione delle opere disseminate per la città, che entra così a far parte del suo circuito artistico e culturale. Ancora la città, stavolta come «sistema socio-culturale», svolge il terzo ruolo appropriativo: a esempio di ciò l'autrice cita il caso della *Madonna con la pistola*, stencil eseguito dal notissimo *street artist* Banksy a Napoli intorno al 2003-2004, e ora protetto da una teca di vetro grazie all'intervento di un gestore di una pizzeria non distante dall'opera. Infine, è proprio la conoscenza, nelle sue più diverse accezioni, a effettuare l'ultima appropriazione. A chiudere il cerchio del ragionamento l'autrice termina il suo saggio delineando un lavoro di storizzazione da parte delle critiche, proprio perché, conclude, «le appropriazioni segnalano il superamento di un limite, l'attraversamento della frontiera tra arte/non arte. Il processo è graduale e ancora in corso». Fa seguito un'attenta analisi sul piano giuridico, a firma di Luigi Principato, sul concetto stesso dell'opera d'arte, nonché sulla libertà e sulla liceità dell'arte di strada. L'autore, Costituzione alla mano, approfondisce ogni singolo aspetto giuridico fino a concludere la sua dissertazione facendo dei brevi cenni al problema dei profili penalistici legati al fenomeno della *Street Art*. A riprova della complessità di quesiti che pone l'arte di strada cito l'*incipit* del terzo saggio del volume, scritto da Daniela De Dominicis: «La trasformazione del fenomeno della Street Art da clandestino e autoprodotto – agli inizi degli anni Settanta – ad espressamente commissionato e finanziato, come negli ultimi dieci anni, ha determinato la totale variazione dei supporti prescelti». Dunque la studiosa delinea un'interessante panoramica sulla storia architettonica delle città e

sulla loro conformazione, fino a individuare gli spazi, legali o illegali che siano, su cui operano gli *street artist*. Una storia che, dunque, parte dalle recinzioni, dai ponti, dai sottopassaggi, dai vagoni di treni e metropolitane fino a giungere ai recenti accordi con le diverse autorità competenti per poter sfruttare le pareti dei palazzi, solitamente di quartieri degradati, come grande tela da dipingere. Da questo assunto prende anche le mosse il saggio di Alberta Campitelli la quale sottolinea il rapporto «tra iniziative che si pongono al di fuori o anche contro le istituzioni, e iniziative che, invece, sono accolte, promosse e addirittura finanziate e usate da istituzioni pubbliche o private». Muovendosi, dunque, in un mondo che vive sul filo tra legalità e illegalità, l'autrice traccia un dettagliato resoconto degli interventi più significativi, delle realtà nate intorno al fenomeno ma anche delle diverse mostre ed esposizioni che si sono svolte durante gli anni, in gallerie e musei. Infine si sofferma sulla questione della riqualificazione urbana di quartieri spesso periferici e degradati che “rinascono” grazie agli interventi di *Street Art* (per citare, solo gli esempi romani, i quartieri di Tormarancia, San Basilio, Primavalle, Santa Maria della Pietà). Segue l'intervento di Brunella Velardi che si collega a questa ultima questione: l'incontro tra *Street Art* e museo. L'autrice ne delinea alcune diverse modalità partendo dall'esempio del museo di arte di strada che «ricalca la tipologia del museo diffuso, si estende su scala urbana o di quartiere, e l'intervento “museografico” consiste sostanzialmente nella costruzione di un percorso guidato, talvolta supportato da un sito internet dedicato», citando gli esempi del MIAU – *Museo Inacabado de Arte Urbano de Fanzara*, nella Comunità di Valencia, e alcuni esempi italiani, da Torino (MAU nel Borgo Vecchio Campidoglio, SAM al Parco Michelotti, L'associazione culturale “Il cerchio e le gocce”, Bunker) a Roma (MuRo, Museo di Urban Art di Roma).

L'autrice poi analizza i due modi, invece, in cui fisicamente l'arte di strada è entrata all'interno del museo. Uno viene individuato nell'operazione avvenuta a Bologna di vero e proprio distacco delle opere su muro per essere poi esposte in una mostra all'interno delle mura dell'istituzione museale; mentre un'altra modalità è quella di organizzare mostre di *Street Art* in musei e gallerie, dove le opere, secondo la lettura dell'autrice «perdono voce e si riducono a poster di se stesse». Infine, ci si interroga sulla legittimità dell'istituzione che si occupa di una forma d'arte anti-istituzionale per eccellenza e, inoltre, che cosa è disposta a fare. Rimarrà chiusa oppure si prospetta uno scenario di apertura in cui viene garantita alla *Street Art* lo *status* di arte? Una prima soluzione viene individuata nell'attenta documentazione, sia fotografica che filmica, dei processi che portano alla creazione dell'opera. Il saggio successivo, scritto da Elisabetta Cristallini, è interamente dedicato a *Triumphs and Laments*, monumentale opera di William Kentridge lungo i muraglioni del Tevere. Il fregio, realizzato con la tecnica del *reverse graffiti*, ossia della pulitura selettiva del muro per far emergere l'immagine realizzata su *stencil*, narra la storia di Roma attraverso una lettura personale dell'artista, una sua propria storia della Città Eterna. L'autrice delinea la lunga storia del procedimento ideativo e di quello esecutivo, fino alla descrizione della *performance* inaugurativa avvenuta il giorno del Natale di Roma (21 aprile 2016).

Il testo si chiude con una nota in cui si ricorda la battaglia intrapresa da più di 4.000 cittadini per evitare che l'intero fregio fosse coperto dagli *stand* che sarebbero dovuti esser montati in occasione della manifestazione *Teverestate*, a testimonianza di quanto un grande progetto condiviso possa coinvolgere tutta la società. Segue un interessante intervento, a firma di Patrizia Mania, in cui viene affrontato un tema molto dibattuto, ossia la cancellazione delle opere di *Street Art*. L'autrice individua tre registri differenti, cominciando dalla volontà di distruzione da parte di chi vede nelle opere di arte di strada un'operazione illegittima e illegale e, di conseguenza,

ritiene, in nome del decoro urbano, che debbano essere rimosse. La altre due modalità su cui si sofferma la studiosa sono i diversi tentativi di musealizzazione di opere di *Street Art* fino alla lotta tra gli artisti alla ricerca di un proprio spazio. Infine sono analizzati anche i casi di autocensura in cui l'artista stesso elimina volontariamente la sua opera, emblematico il caso di Blu a Berlino o a Bologna. Il saggio successivo, scritto da Michela Marroni, è interamente dedicato all'enigmatica e controversa figura di Banksy. La studiosa analizza in particolare alcune opere del celebre artista in cui vi sono strette connessioni tra immagine e parola. L'artista inglese, infatti, spesso gioca con il significato delle parole per esprimere il suo dissenso verso una società sempre aspramente criticata. Cinzia Cuzzola, nell'intervento successivo, racconta le vicende legate al progetto ART: Museo *open-air* Monte Ciocci-Monte Mario, ideale sistemazione di un parco-pista ciclopedinale-museo *open-air* nella zona di Roma nord. La sigla ART, infatti, racchiude i tre livelli su cui si basa l'intero progetto: Arte, Riuso e Trasporti. Chiude questa serie di interventi l'interessantissimo saggio di Adriano Di Carlo, incentrato sullo stretto rapporto tra poeti di strada e artisti di strada nella borgata romana del Trullo. L'autore delinea una panoramica sulla nascita del gruppo dei sette Poeti del Trullo (PdT) e del "MetroRomanticismo", movimento poetico che trae linfa vitale dal Romanticismo ottocentesco ma vissuto nella quotidianità della borgata. Recita, infatti, il quarto punto del manifesto redatto dai poeti che scrivono i loro versi sui muri: «Una fabbrica abbandonata, per il MetroRomanticismo, è la montagna infinita dei vecchi romantici, le case popolari sono i nostri castelli, il tatuaggio è il nostro ritratto di famiglia, un cartone dimenticato del mercato della mattina è la traccia di una carrozza, la fermata della metropolitana è la nostra tenuta in campagna». La loro storia si intreccia, inoltre, con i Pittori Anonimi del Trullo (PAT), anonimi cittadini che, con interventi decorativi, colorano i muri del loro quartiere. Proprio al Trullo troverà poi sede il *Festival Internazionale degli artisti di Strada*, che vedrà coinvolte tutte le realtà artistiche del quartiere.

Dall'eterogeneità degli argomenti trattati si evince quanto il testo sia un valido strumento di approfondimento di un tema estremamente attuale che coinvolge trasversalmente la comunità civile e la comunità artistica. E, come dimostra il volume, anche il mondo accademico e della critica d'arte.

VALENTINA MARTINO

HELDER DE SCHUTTER, DAVID ROBICHAUD (eds.), *Linguistic Justice: Van Parijs and his Critics*, Routledge, Abingdon-on-Thames, Oxford and New York 2016.

Over the past fifteen years, a number of political theorists have begun to explore the normative dimensions of linguistic diversity in contemporary societies. This debate is normally centred around the idea of linguistic justice, which concerns the question of how states and supranational institutions should respond to the fact of linguistic diversity, i.e. the presence of diverse linguistic communities within their boundaries. The linguistic justice debate can be traced back to earlier debates on liberalism, communitarianism and multiculturalism, which dominated contemporary political theory during the 1990s and early 2000s. However, while categories such as religion, culture and ethnicity soon became central to those debates, language remained somehow marginal to them, and only more recently became the object of a discrete area of inquiry. Even then, however, and apart from a few exceptions (Kymlicka and Patten 2003; Van Parijs 2011), there has been a relative dearth of books offering comprehensive analyses of the place of language in contemporary political theory. For this reason, the volume *Linguistic Justice: Van Parijs and His Critics*, edited by Helder De Schutter and David Robichaud, represents an important and welcome addition to this body of work.

The volume, previously published as a special issue of the *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, is centred around the only existing monograph entirely dedicated to linguistic justice, i.e. Philippe Van Parijs's *Linguistic Justice for Europe and for the World* (Van Parijs 2011). The book contains critical commentaries on key aspects of Van Parijs's book written by key authors in the field, followed by Van Parijs's response in the last chapter. The book constitutes an invaluable resource for anyone interested in linguistic justice. Its added value is its interdisciplinary character. By including contributions by scholars from such diverse disciplines as political theory, political science, law, and sociolinguistics, the volume reveals the complex implications of Van Parijs's theory and, more generally, of any normative political theory aiming to deal with the complex empirical dimensions of language and linguistic diversity. In this review, I will focus on the commentaries rather than on Van Parijs's response, and I will aim to show how they raise interesting issues that in some cases have remained unexplored in the linguistic justice debate and deserve further examination.

The introductory chapter, written by the volume editors Helder De Schutter and David Robichaud, offers a very useful and comprehensive overview of the debate on linguistic justice, clearly highlighting the main positions advocated in the literature and the various interests (both identity- and non-identity-related) that underlie different approaches to linguistic justice. The chapter also offers a useful summary of Van Parijs's book, which defends the desirability of English as a lingua franca and of a regime of linguistic territoriality¹ aimed at guaranteeing equal respect (or esteem) for speakers of all languages. The chapter finally provides an overview of the volume.

In her contribution, Sue Wright draws a crucial distinction between language as a 'system' (p. 28) and language as 'practice' (p. 31). Wright points out that seeing English through the lens of the former conception is limiting, and overlooks the many ways in which English can be used by

1 Linguistic territoriality refers to the idea 'that languages should be territorially accommodated, such that on each particular territorial unit only one language group is present or officially recognized' (De Schutter 2008, p. 105).

interlocutors, especially in increasingly diverse societies, to negotiate and (co-)create meanings, in a way that does not necessarily put non-native speakers at a disadvantage, as Van Parijs argues in his book.

Wright's argument is intriguing and presents many points of connection with Charles Taylor's (2016) recent work on language. Like Wright, Taylor also highlights the distinction between two main traditions or ways of seeing language, one designative and instrumental, in which language is used to describe a pre-existing reality, and one constitutive, in which language is seen as something that contributes to creating and constituting meanings, and thus shaping speakers' understanding of the world.

The constitutive view of language has broader implications for linguistic justice than Wright acknowledges. I would like to focus on two of them. First, and as Taylor himself points out in his book, the constitutive view helps to make sense of the problem of linguistic relativity, i.e. the view that our native language(s) shape(s) our understanding of the world, and that this may make it difficult (though not impossible) to provide exact translations of specific terms belonging to one language into another language. Perhaps this issue could be resolved through the negotiation of meaning discussed by Wright but things are more complex than Wright suggests and some recent work in political science and political theory (Collin 2013; Peled and Bonotti 2016) reveals the complexity of the challenge involved. And this challenge, it should be noted, concerns not only the real-world kind of deliberation illustrated by Wright but also the very process of formulating concepts and theories of justice (Peled and Bonotti 2016).

The second aspect can be traced back to the philosophy of Herder, one of the main exponents of the constitutive view of language. One of the aspects of language also highlighted by Herder is its sensorial (and especially aural) dimension, e.g. the fact that language and its sound can generate sympathy among speakers (or lack thereof). As Alan Patten points out when analysing the role of sympathy in Herder's thought, '[s]ympathy, he maintained, is very often triggered through the sense of hearing: we hear plaintive cries and moans of suffering and are moved to project ourselves into the place of the sufferer (*I* 100/145–6). Most of the human-made sounds we hear do not take such an elemental form, however, but are expressed in language: "voice and language are the principal sources of sympathy (*Mitgefühl*)'" (Patten 2010, p. 682). I do not intend to examine Herder's philosophy of language but only point out that the sensorial aural dimension of language highlighted by Patten (following Herder) should have a more central place in contemporary theories of linguistic justice. For example, there is significant empirical evidence (e.g. Lippi-Green 1997; Moyer 2013) showing that the accent with which a person speaks English (or any other language) affects the way in which they are unreflectively perceived and judged by listeners. This may result in various forms of 'epistemic injustice' (Fricker 2007), which takes place when some individuals are unjustly assigned low or high levels of epistemic qualities (e.g. intelligence, trustworthiness and credibility) based on how they speak (e.g. with a foreign, regional or class-based accent) rather than on what they say. Theories of linguistic justice should pay greater attention to the sensorial aural dimension of linguistic communication, which is central to real-world linguistic experience (Peled, Yael and Bonotti, Matteo (forthcoming). 'Sound Reasoning: Why Accent Bias Matters for Democratic Theory', *The Journal of Politics*). It is unfortunate that neither Wright (despite her emphasis on a practice-oriented constitutive view of language) nor Van Parijs nor any of the other volume contributors discusses this aspect.

A further aspect of Wright's analysis deserves attention. Wright often highlights how it is the 'superdiversity' (p. 38) of contemporary societies, and especially of contemporary 'megalopolises' (p. 40), that renders the constitutive view of language more appealing than the instrumental/designative conception. But even though all or most societies are becoming superdiverse, this is not the case for all areas/territories within them. Smaller urban areas and rural areas, for example, might display lesser levels of linguistic and cultural diversity. Does this imply that linguistic justice should take different shapes in different settings? In other words, would a differentiated approach to linguistic justice and language policy, taking into account the different kinds of interests and challenges that characterize different areas of a country (e.g. cities vs. rural areas, small towns vs. megalopolises, etc.), be more suitable for linguistically diverse societies?

In her chapter, Denise Réaume criticizes Van Parijs's idea of linguistic territoriality and his failure to sufficiently problematize the power dynamics, traceable back to the British Empire and to the US's global dominance, that contributed to the rise of English as a global lingua franca. Réaume also points out that even if everyone had the same chance to learn English, as Van Parijs argues is desirable, children from privileged backgrounds would still be advantaged (e.g. with regard to education, English language learning, etc.) compared to their peers, thanks to their parents' support.

I would like to focus, however, on another aspect of Réaume's analysis, i.e. her view that a lingua franca is not necessary for the kind of democratic debate across linguistic boundaries invoked by Van Parijs. Instead, she argues, it is sufficient that a small number of people 'concentrated in certain sectors and occupations – the media, policy-makers, perhaps all or part of the academy' (p. 69) are bilingual or multilingual. This view seems to presuppose a distinctive conception of democracy that emphasizes its representative (as opposed to its participatory or direct) dimensions. Moreover, it is not clear whether Réaume is arguing that multilingual deliberation is only feasible or also desirable, as Nicole Doerr (2012), for example, has argued. Réaume could have clarified and expanded these points as I think they contain rich and important implications for linguistic justice, especially in connection with democratic theory. Moreover, Réaume could have explained whether politicians (and especially elected representatives) should be assigned a special role in the process of multilingual deliberation and, if so, what implications that might have for their relationship with their constituents and with citizens in general.

David Robichaud's chapter challenges Van Parijs's argument that the existence of English as a global lingua franca involves a form of cooperative injustice, since English native speakers benefit from it without contributing to it. According to Robichaud if, as Van Parijs argues, '[the] benefits [enjoyed by native Anglophones] are externalities produced by a large number of individuals freely and rationally choosing to learn English as a maximizing strategy, native Anglophones are doing nothing wrong by benefiting from it' (p. 83). However, 'if the benefits produced were only possible through the cooperation of all, or if compensation from native Anglophones were necessary to make the learning rationally advantageous for learners of EGLF [English as global lingua franca], then a contribution to the production of this good would be morally required' (p. 83). In other words, Robichaud claims, Van Parijs's argument would be strengthened if we could 'find reasons why natural interactions could fail at producing EGLF' (p. 90), as in that case native Anglophones would have a duty to contribute.

Robichaud illustrates some such reasons. First, he points out that if the dominance of English

was challenged by other languages then Anglophones would have an interest in contributing to the promotion and learning of English, and this would place them under a moral duty to contribute. Second, he points out that sometimes the ‘maxi-min’² process which, according to Van Parijs, normally encourages people to continue to use and learn English over other languages could be weakened due to some actors’ ideological stance. ‘We could imagine’, he argues, ‘an ideological posture taken against the USA or the UK. A rejection of their ideology, of their identity and of what they stand for, could convince a substantial portion of the population not to learn English, or at least not to use it in some contexts [...] especially in more formal contexts where the symbolic significance of political decisions can be very important’ (p. 89). Third, Robichaud also explains that native Anglophones are often involved in broader cooperative projects than those only involving issues of language, and that cooperation in the former may demand cooperation in the latter. For example in the EU, he argues, ‘[i]f we look at the thick web of cooperation EU countries are involved in, we could consider that it is the benefits offered by this “general” cooperative venture, not those offered by a specific one, namely the creation of EGLF, that triggers a duty to contribute. If it is in the interest of native Anglophones to remain good co-operators in the cooperative ventures they are involved in, it could be in their interest to contribute to the creation of EGLF’ (p. 90).

I have highlighted these three points because I do not think that the scenarios imagined by Robichaud are merely hypothetical. Instead, they reflect some of the changes triggered by the 2016 Brexit referendum in the UK. As Diarmait Mac Giolla Chríost and I argue elsewhere (Mac Giolla Chríost and Bonotti forthcoming), first, while English may not necessarily lose its central role in the EU in the long term, the fact that some prominent public figures are already starting to replace English with French in certain occasions clearly has an ideological and symbolic value. Second, in order to increase their chance to secure a post-Brexit deal with the EU, the UK and its citizens will need to appear to be good co-operators and this, one might argue, also involves being willing to contribute to the costs involved in the production of English as a lingua franca.

In his contribution, Jean Laponce agrees with Van Parijs’s arguments but also highlights that English as a lingua franca might not benefit those who are not as proficient in it as others, and that linguistic territoriality should be grounded in the idea of national self-determination (i.e. the view that members of a political community should be able to rule themselves according to their own laws rather than being ruled by an external power) rather than in parity of esteem. Laponce also points out that increasing the amount of communication among individuals thanks to the use of English as a lingua franca might not be welcomed by many, as it might lead to a ‘communication overload’ (p. 106). This conclusion seems to presuppose that we should evaluate English as a lingua franca (or any lingua franca) in relation to people’s conceptions of the good or, more generally, to their interests, values and preferences. But the fact that some people might not be interested in communicating with many other people (e.g. because that is not part of their conception of the good, because it might prevent them from pursuing other goals that they consider more valuable, etc.) is not relevant to Van Parijs’s theory. Van Paris’s argument is that people *ought to* communicate with each other in order to address issues of (global) justice, and that English as a lingua franca would enable them to do that. There is

² This indicates the fact that speakers of different languages tend to converge on the language known best by the speaker who knows it least.

therefore a difference between seeing language in relation to people's conceptions of the good and seeing it in relation to issues of justice.

Laponce also argues that '[s]ome [languages] are prisons from which speakers would not mind and may actually want to escape' (p. 107). However, this statement seems to suggest that we can distinguish between languages, i.e. that some of them are like prisons and some of them are not. But this seems to overlook the fact that *any* language can be a prison. Depending on a person's values, worldview, etc., being the native speaker of a certain language can be seen as a prison by some and as an advantage by others, regardless of whether that language is dominant or not (e.g. see De Schutter 2008).

Similarly to Laponce, Rainer Bauböck grounds linguistic territoriality in the idea of self-government rather than in Van Parijs's idea of parity of esteem. Bauböck argues that the democratic legitimacy resulting from self-government is constrained by such rights as 'free speech and association for all languages' (p. 135). The connection between free speech and language here, as Bauböck himself seems to admit, only concerns toleration and negative freedom. But one could argue that free speech is also essential to the very process of self-government that requires linguistic territoriality, and that therefore there might a positive free speech-based rationale for protecting languages in order to promote self-government.

Stephen May's, Anna Stilz's and Daniel Weinstock's contributions, while differing in many other ways, converge on the critique of the regime of linguistic territoriality proposed by Van Parijs. As well as highlighting the insufficient focus on sociolinguistics research in Van Parijs's account (e.g. with regard to such diverse issues as the identity-related values of language, diglossia, and the existence of a variety of Englishes), May points out that the kind of linguistic territoriality defended by Van Parijs risks excluding many minority languages as well as the languages of immigrants. Similarly Stilz, whose chapters focuses on language and equality of dignity, points out that under linguistic territoriality 'minorities might end up trapped within the linguistic territories' (p. 22).

Weinstock, instead, argues that many cases of linguistic assimilation are instances of 'mere number cases' (p. 116), and that only in some cases they are 'colonial cases' (p. 116), i.e. cases where a dominant language group has deliberately imposed its language upon other linguistic groups. The parity of esteem argument, Weinstock claims, only applies to colonial cases, but even then 'the coerciveness of the linguistic regime may become too costly from the point of view of liberal rights and freedoms' (p. 123).

I find May, Stilz and Weinstock's criticisms of linguistic territoriality very persuasive. Linguistic territoriality is, in my view, the most problematic aspect of Van Parijs's theory. It seems to me that equality of respect (or, as Van Parijs calls it, 'parity of esteem') and, relatedly, of self-respect for speakers of different languages in contemporary (super)diverse societies cannot be realized through linguistic territoriality, in view of the aforementioned issues concerning the presence of minorities and immigrant languages within any given territory. Instead, equal respect should be manifested through public justification and public reason, i.e. by providing speakers of all the various languages spoken within a territory with reasons they could accept in order to justify whichever language policy the state (or the relevant political unit) intends to implement (Rawls 2005; Bonotti 2017). What kind of language policies public justification and public reason might result in is not something that can be predicted in every case. Perhaps it might result in the implementation of a regime based on a personality principle, according to which speakers enjoy

certain language rights regardless of where they live within a state, or in the promotion of a shared lingua franca. The key point is that there is a need to rethink the connection between language and respect in terms of public justification.

To conclude, *Linguistic Justice: Van Parijs and His Critics* represents a vital contribution to the literature on linguistic justice, for two reasons. First, it provides a coherent framework through which readers will be able to (re-)examine the debate on linguistic justice that has developed over the past two decades. Second, it opens up new rich avenues of research concerning linguistic justice. The book will especially be of interest to political theorists working on linguistic justice and, more broadly, to those interested in democratic theory, multiculturalism, and toleration. However, due to its interdisciplinary character, it will also be accessible and of interest to political scientists, lawyers, linguists and sociolinguists.

MATTEO BONOTTI