

EUGENIO COSERIU

L'uomo e il suo linguaggio

Estratto:



FILOSOFIA E LETTERATURA

nn. 14 - 15 - 1977



JAPADRE EDITORE L'AQUILA

EUGENIO COSERIU

L'UOMO E IL SUO LINGUAGGIO

Sul linguaggio è stato detto quasi tutto ciò che si doveva dire. Ma si sono anche dette — e si continuano a dire — molte cose, anzi troppe, che sarebbe stato meglio non fossero mai state dette; il che in parte trova la sua ragione d'essere nel linguaggio stesso: infatti, già ad un esame superficiale, il linguaggio si presenta come un fenomeno talmente vario, e che pervade in misura così considerevole le restanti manifestazioni dell'uomo (costituendo per altro l'espressione necessaria di alcune di esse), che confusioni e unilateralità sorgono in questo settore più facilmente che in altri campi. Soprattutto capita con molta facilità — e ciò è perdonabile fino ad un certo punto — di scambiare per essenziale e primario quanto è secondario, accessorio e derivato. Cosicché ci sembra necessario riconsiderare il problema nelle sue linee essenziali e cercare di separare il giusto dal non giusto identificando, in particolare, i punti nei quali, nell'interpretazione del linguaggio, si corre il rischio di smarrirsi lungo sentieri devianti.

Il fatto preliminare, che già a prima vista si impone, è che il linguaggio si presenta in modo concreto come una specifica attività umana facilmente riconoscibile, ossia come *parlare* o *discorso*. L'accertamento di questo fatto rende possibile da un lato una definizione dell'uomo: l'uomo è un essere parlante, o meglio: è l'essere parlante — definizione questa che può venire ulteriormente sviluppata e fondata mediante la precisazione di ciò che propriamente significa « parlare ».

D'altro lato, poi, questa prima verifica introduce la possibilità di una valutazione del non-parlare. Infatti negli esseri umani normali, adulti e svegli, il non-parlare è *tacere*, ossia aver-cessato-di-parlare oppure non-parlare-ancora. Si tratta, quindi, di una determinazione negativa del parlare, intesa come delimitazione o cessazione del parlare. E ciò si trova già nell'originaria concezione ingenua del linguaggio che si manifesta nel linguaggio stesso: in talune lingue esistono parole differenti per designare il silenzio delle cose e quello dell'uomo (si veda in latino *silere/tacere*).

Come sospensione volontaria del parlare, il tacere può diventare addirittura un mezzo espressivo. Lo stesso accertamento immediato apre, però, la via ad interpretazioni erronee o unilaterali. Da un

lato corriamo il rischio di considerare il linguaggio semplicemente come una delle attività espressive (tra cui il tacere) empirico-soggettive, il che costituirebbe appunto una conclusione erronea. Infatti il silenzio, per es., ha un senso — o, meglio, esso può, congiuntamente ai significati linguistici, contribuire al senso del discorso — però, non avendo nessun *significato* proprio, non è in alcun modo ~~un~~ linguaggio. Lo stesso può dirsi delle altre attività espressive nella misura in cui si tratta di attività derivate dal linguaggio e concepite come sostitutive del linguaggio. Del resto il linguaggio stesso può essere usato nel suo aspetto materiale come un mezzo espressivo con senso soggettivo, ma senza significato oggettivo (ad esempio, per manifestare un atteggiamento o uno stato d'animo del parlante). Ma proprio in questo caso il linguaggio non si realizza come linguaggio. Quindi combattendo la riduzione del linguaggio ad attività espressiva meramente soggettiva, stabiliamo anche, e ciò resti per il momento una semplice constatazione, che il significato oggettivo è essenziale perché il linguaggio si presenti come tale. D'altro canto il considerare il linguaggio come discorso ci può indurre ad equiparare la funzione propria e, pertanto, la finalità del linguaggio, con la funzione o i tipi di funzione degli atti del discorso. Così si è giunti ad affermare che il linguaggio è destinato ad esprimere il pensiero o, viceversa, a velarlo, a nascondere oppure si è cercato di stabilire quale sia il fine espressivo dominante negli atti del discorso e di definire il linguaggio mediante un « serve a » oppure « serve soprattutto a questo o a quel fine », mentre in realtà in tali casi non si tratta dei fini del linguaggio, bensì semplicemente dei fini degli atti del discorso.

Che per questa via non si possa arrivare ad una determinazione dell'essenza del linguaggio, è facilmente comprensibile: il discorso può, infatti, venir usato per fini molteplici ed addirittura contraddittori.

Il secondo fatto che si impone, è che il linguaggio in quanto « parlare » è un « parlare con un'altra persona ». Già questo distingue il linguaggio dalle altre attività espressive non dirette a un altro essere (sebbene naturalmente « l'altro » possa assumere e interpretare l'espressione e determinare la propria condotta in base a questa interpretazione; la cosiddetta comunicazione degli animali è in gran parte di questo tipo: in realtà non si comunica nulla, ma l'animale adatta la sua reazione a un'altra reazione da lui stesso interpretata). Questo fatto ci mostra che l'essenza del linguaggio si dà nel dialogo, nel parlare l'uno con l'altro, che è, cioè, intimamente legata a quel che gli interlocutori hanno in comune. Ma d'altro canto questa constatazione può portare alla conclusione che l'essenza del linguaggio consista semplicemente nella comunicazione pratica, nel « chiedere qualcosa ad un altro », nell'« indurre l'altro » a fare qualcosa per noi

o al nostro posto. E che ciò non sia affatto accettabile, risulterà dalle nostre ulteriori considerazioni.

La terza constatazione che si impone nella considerazione immediata del linguaggio è che il linguaggio inteso quale « parlare » è sempre realizzato *secondo una tecnica storicamente determinata e condizionata*, ossia in accordo con *una lingua*. Le lingue sono, in effetti, tecniche storiche del linguaggio e, nella misura in cui si sono stabilite come tradizioni ferme e peculiari, riconosciute dai loro parlanti e dai parlanti di altre lingue, si usa designarle mediante aggettivi « propri » che le identifichino storicamente (« lingua italiana », « lingua tedesca », ecc.); e ciò anche in lingue che altrimenti non fanno distinzione tra « linguaggio » e « lingua » (per esempio, in tedesco: « *deutsche Sprache* », « *italienische Sprache* », ecc.).

Per motivi di chiarezza le chiameremo qui *lingue particolari*, ricorrendo al termine tecnico di Georg von der Gabelentz (« *Einzel-sprache* »). Parlare è, quindi, sempre *parlare una lingua* particolare, per cui il parlante di volta in volta si presenta come appartenente a una comunità storicamente definita o per lo meno assume provvisoriamente la tradizione linguistica di tale comunità. Il fatto che il linguaggio si manifesti sempre come « lingua », come un parlare — storicamente — definito, è così evidente e così sintomatico per il modo d'essere del linguaggio stesso, che la coscienza ingenua identifica spesso il linguaggio con *una lingua* determinata e precisamente con la propria: coloro che appartengono alla stessa comunità linguistica sono spesso chiamati « i parlanti » (o addirittura « gli uomini »), mentre quelli che non parlano questa lingua sono chiamati « muti », « non parlanti », « barbari »; oppure si considera solo la propria lingua come corrispondente all'essenza delle cose designate, come « lingua naturale », mentre le altre lingue sono considerate semplici nomenclature arbitrarie. Del resto una simile identificazione s'incontra anche a livelli superiori nella considerazione del linguaggio, per es. quando si tenta di imporre le categorie di una lingua determinata ad altre lingue, oppure quando si considera una lingua particolare come realizzazione ideale del linguaggio in generale. Una lingua, considerata come separata dal parlare che le corrisponde, è un oggettivo fatto storico, un « oggetto storico », ed è facile, pertanto, reificare tale oggetto e concepirlo mediante un concetto sostantivo. Al riguardo sfugge spesso il fatto che il vero e proprio modo d'essere del linguaggio è un modo « verbale » (modo d'essere che si presenta come attività) e che le tecniche linguistiche storiche del parlare sono nello stesso senso « avverbiali », essendo modalità di una attività. Gli antichi vedevano ancora le lingue nel parlare concreto, ossia come modalità del parlare. Così per parlare questa o quella lingua i greci usavano verbi speciali comprendenti la determinazione storica del parlare (*attikízein*, *hellênízein*, *barbarízein*) mentre i romani usavano espressioni avver-

biali (*latine loqui, graece loqui*). Secondo la nostra concezione moderna, invece, si *parlano lingue*, si *sanno lingue*, ossia le lingue vengono concepite sostantivamente. Da un lato ciò costituisce una importante conquista (le cui radici affondano nell'antichità soprattutto per quel che riguarda le ricerche sul linguaggio): importante perché rende possibile uno studio diretto e comparativo delle tecniche storiche del parlare: la grammatica e in un certo senso tutta la linguistica si fondano su questa concezione. Allo stesso tempo lo studio del linguaggio come «lingua» ci permette di separarlo dai condizionamenti e fini occasionali degli atti del discorso e di avvicinarci così all'universale del linguaggio e di vedere sì i fini occasionali del discorso come possibilità, ma non come *essenza* del linguaggio. Inoltre la verifica della diversità delle lingue e il conseguente raffronto delle medesime ci permette di separare il linguaggio dalle cose designate e di giungere così alla conclusione che il linguaggio non è una nomenclatura per cose già date come tali, che non obbedisce né «*phýsei*» né «*thései*» a una esperienza extralinguistica, che nessuna delimitazione idiomatica è «naturalmente» necessaria e che, di conseguenza, sia i contenuti, sia i fatti materiali («suoni») delle lingue sono, come si suol dire, «arbitrari», cioè motivati solo storicamente ma non «naturalmente» (o in senso causale).

Però, d'altro lato, il considerare le lingue come separate dal parlare comporta una serie di pericoli che ci possono condurre per falsi sentieri:

a) il pericolo che ci sfugga il rapporto del linguaggio col mondo extralinguistico, che non si riconosca, cioè, il fatto importante che il linguaggio, nonostante la sua autonomia, è una forma di conoscenza della «realtà» extralinguistica;

b) il pericolo che la concezione «ingenua» del linguaggio venga respinta alla leggera o addirittura disprezzata. Senza dubbio una tale concezione non può essere considerata come «spiegazione», ma deve essere considerata come importante e concreta «condizione» del linguaggio, perché il linguaggio funziona non per e attraverso i linguisti, ma per e attraverso i parlanti. In questo senso, infatti, quello che il parlante ingenuo pensa della sua lingua è decisivo per il funzionamento della lingua stessa. Quindi le opinioni del parlante, riguardo la lingua, fanno parte dell'oggetto «lingua» e non possono essere ignorate;

c) il pericolo di confondere o equiparare la generalità empirica di quanto accertato nelle lingue con l'universalità del linguaggio. Da un lato ciò significa che si cerchi di definire le categorie linguistiche riferendosi a questa o quella lingua determinata, intenti destinati a priori al fallimento, perché nelle lingue particolari è possibile *stabilire* categorie e relazioni tra categorie e *descrivere* la loro espressione materiale, ma non è possibile *definire* categorie: anche una categoria

accertata in una sola lingua è, come tale, universale e definibile solo universalmente. D'altro lato in detta equiparazione è implicito: 1) considerare il linguaggio semplicemente come somma delle lingue particolari senza porsi la domanda del perché esistano le lingue e 2) considerare la teoria del linguaggio come risultato e punto finale della investigazione empirica delle lingue mentre, in realtà, ogni investigazione di una lingua determinata si fonda, necessariamente e sin dal principio, su una teoria del linguaggio, anche se implicita;

d) il pericolo di esagerare la diversità delle lingue, ossia il pericolo di considerare ciascuna lingua come qualcosa di chiuso in se stesso e di non trovare più nessun accesso tra una lingua e l'altra, mentre, in realtà, ogni lingua è sì un sistema storicamente specifico, però specifico entro l'universale del linguaggio, di modo che ogni lingua, come già vide Humboldt, è una chiave per tutte le altre;

e) il pericolo di non comprendere rettamente il carattere tecnico della lingua. Infatti la tecnica di qualsiasi lingua si presenta per la descrizione quasi infinitamente complicata e si può affermare che le lingue sono le più complicate tra le tecniche sviluppate dall'uomo. Perciò nessuna lingua è stata, a tutt'oggi, descritta in modo completo ed esauriente. Poiché, malgrado ciò, *si parlano* le lingue, si è indotti a considerare il parlare un'attività inconscia e ad affermare che i parlanti non hanno coscienza delle regole della loro lingua. In realtà però la capacità di parlare, o meglio, di parlare e, al tempo stesso, di capire, quel che viene detto, non si basa certamente su un sapere «teorico» (come quello dei linguisti e dei grammatici che descrivono la lingua), ma su un sapere chiaro e sicuro. Si tratta del sapere che Leibniz chiamò «chiaro-confuso». (ossia sicuro, ma non giustificabile) e «distinto-inadeguato» (ossia solo in parte giustificabile), cioè di un *sapere tecnico*. I principi di questo sapere in fondo sono spesso molto semplici: la complessità riguarda piuttosto la descrizione esplicita di tali principi, ossia il passaggio dal dato dell'intuizione al sapere «distinto-adequato» o «teorico». Complessa, è, per così dire, la grammatica dei grammatici, non la grammatica dei parlanti;

f) il pericolo di considerare la lingua — che viene astratta dal parlare e oggettivata allo scopo di investigarla — come *prodotto* statico e di cessare di considerare il linguaggio come *produzione*. Così il discorso viene spesso considerato solo come realizzazione circostanziale delle lingue — e non, allo stesso tempo, come produzione (creazione) e ampliamento del linguaggio — per cui il rapporto lingua — discorso si riduce a una semplice relazione del tipo *codice-messaggio*. Orbene il discorso si realizza certamente nell'ambito e secondo le regole delle lingue, ma è anche, e allo stesso tempo, sua produzione o, detto ancor più semplicemente: il discorso è il linguaggio come produzione concreta. Se però si considerano le lingue come prodotti statici, non si comprende la dinamicità del linguaggio, il cosiddetto

V. nondimeno

« mutamento linguistico ». Così si è visto anche il mutamento linguistico come un paradosso delle lingue (le lingue non dovrebbero cambiare, eppure cambiano) e lo si è interpretato come qualcosa di esterno alle lingue stesse e motivato da « cause » esterne.

Quest'ultimo errore (però non solo questo) può essere evitato e la cosiddetta aporia della sincronia (« funzionamento della lingua ») e della diacronia (« cambiamento linguistico ») può essere risolta (ossia annullata) se si considera il linguaggio come *enérgeia* nel senso di Humboldt.

Nel suo trattato *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* Humboldt scrive: « Esso stesso [il linguaggio] non è un *Werk* [opera, prodotto] (*ergon*), bensì una *Tätigkeit* [attività] (*enérgeia*) ».

Orbene questa frase di Humboldt viene ripetuta frequentemente nella linguistica moderna, ma purtroppo solo raramente viene interpretata con esattezza. Quasi sempre si dice che Humboldt voleva porre in rilievo ciò che è « vivo » nel linguaggio, che considerava il linguaggio anzitutto come « discorso », come attività di parlare, e addirittura si fa coincidere la distinzione humboldtiana tra *ergon* e *enérgeia* con la distinzione di Saussure tra *langue* e *parole*, che in realtà ha tutt'altro senso. E quasi sempre si dimentica la cosa più importante, ossia che Humboldt era un pensatore aristotelico e che con questa frase alludeva precisamente ai suoi fondamenti aristotelici.

Infatti Humboldt non scrive semplicemente *Werk*, « prodotto » e *Tätigkeit*, « attività », ma vi aggiunge anche le espressioni tecniche di Aristotele, *ergon* e *enérgeia*, e con ciò mostra chiaramente di non intendere per *Tätigkeit* una attività qualsiasi, ma un tipo speciale e determinato di attività, precisamente la *enérgeia* aristotelica: l'attività anteriore alla potenza (*dýnamis*), cioè l'attività creatrice o « libera » nel senso filosofico della parola « libero ». Orbene, una attività « libera » è una attività il cui oggetto è necessariamente infinito (Schelling). Concepire il linguaggio come *enérgeia* significa, di conseguenza, considerarlo come attività creatrice in tutte le sue forme. *Enérgeia* è sia il linguaggio in generale che il linguaggio in quanto discorso. Ogni atto del parlare è, in certa misura, un atto creatore; di qui la necessità di prendere in considerazione i contesti e la situazione del discorso, quando si tratta di interpretare un qualsiasi atto linguistico (ma poiché conosciamo, in generale, i contesti e le situazioni, che sono anche *nostri* contesti e *nostre* situazioni, ci sfugge troppo spesso il fatto che ogni atto del discorso si colloca in infinite relazioni che possono completarne e determinarne il senso). *Enérgeia* sono però anche le lingue, le quali non sono nient'altro che modalità particolari del linguaggio in quanto determinato storicamente. Perciò anche le lingue sono da interpretarsi in senso dinamico. Una scuola nordamericana di linguistica, che in parte accetta formalmente principi hum-

boldtiani, è arrivata negli ultimi tempi ad interpretare le lingue come sistemi di produzione linguistica. Però i rappresentanti di questa scuola non hanno capito correttamente Humboldt, essi rimangono fermi alla separazione tra sincronia e diacronia e addirittura rimproverano Humboldt di non aver distinto tra l'attività creatrice che applica regole e l'attività creatrice che modifica le regole della lingua. Invece c'è da osservare che se si intende il linguaggio come *enérgeia*, un tale rimprovero è fuori luogo o meglio non ha senso, dato che in realtà il funzionamento delle regole e il « cambiamento linguistico » non sono, nella lingua stessa, due momenti, bensì uno solo. Quest'ultimo fatto dipende dai piani di strutturazione della tecnica linguistica e dalla interazione tra gli stessi, cui possiamo accennare ora solo molto brevemente. I piani sopradetti sono la *norma*, il *sistema* della lingua e il *tipo linguistico*. E la interazione tra questi piani in relazione alla creazione linguistica « interna » consiste nel fatto che ciò che nella norma della lingua si presenta come fatto diacronico (« cambiamento »), dal punto di vista del sistema è semplicemente applicazione di regole di produzione (funzionamento « sincronico »); e qualcosa di analogo si dà nella relazione tra sistema della lingua e tipo linguistico. Di conseguenza una lingua non è una « cosa fatta », un prodotto statico, ma un insieme di « modi di fare », un sistema di produzione che, in ogni momento, solo in parte si presenta come già storicamente realizzato in prodotti linguistici.

Le implicazioni di tale concezione del linguaggio e delle lingue sono numerosissime e importantissime. Qui ci limiteremo a segnalare alcuni punti essenziali:

a) Il linguaggio come attività creatrice può, in questo senso, essere paragonato alle altre attività libere dell'uomo come l'arte, la scienza e la filosofia.

b) Il carattere creativo del linguaggio non deve essere perso di vista nell'esaminare la tecnica linguistica: la tecnica linguistica è essenzialmente un sistema per la *creazione* di fatti nuovi e non semplicemente per la *ripetizione* del già fatto nella lingua realizzata storicamente.

c) Ciò che è propriamente linguistico deve in ogni caso venire spiegato per la funzione e non per il materiale.

d) Per l'interpretazione e la spiegazione dei fatti linguistici la sola impostazione adeguata del problema è quella finalistica e non quella causale.

e) La descrizione di una lingua, se vuole essere veramente adeguata al suo oggetto, deve presentare la lingua stessa come sistema per creare, come sistema di produzione, e non semplicemente come prodotto. Una lingua, per esempio l'italiano, è la somma delle possibilità del « parlare italiano », possibilità che, in parte, sono già state realizzate storicamente e, in parte, devono essere ancora realizzate.

Queste possibilità sono al tempo stesso sistematiche e dinamiche. Di conseguenza, una lingua deve essere considerata piuttosto come permanente « sistematizzazione » che come sistema chiuso.

Con la determinazione del linguaggio come *enérgeia* abbiamo raggiunto un punto decisivo. Il linguaggio è ora per noi una attività libera. Appartiene, quindi, a ciò che è propriamente umano poiché solo l'uomo è liberamente attivo. Ma se sappiamo *che tipo* di attività è il linguaggio, non sappiamo invece di *quale* attività si tratti propriamente, né sappiamo che cosa lo distingua dalle altre attività libere. Non abbiamo ancora determinato la specificità del linguaggio e, di conseguenza, non sappiamo ancora perché proprio il linguaggio debba essere decisivo per definire l'uomo, né perché il linguaggio si presenti sempre come lingua o perché ci siano *lingue* (al plurale).

Dobbiamo, perciò, ritornare al linguaggio come funzione. Il fatto che la funzione primordiale del linguaggio sia quella di « significare » è generalmente accettato e nessuno lo mette in dubbio. Però quando si passa a determinare più precisamente questa funzione, si corre il rischio di equiparare *funzione* e *strumentalità*. Di qui la tendenza a ridurre il linguaggio ad altre attività, ossia a considerarlo come fenomeno non autonomo. Considerando, infatti, la « strumentalità » del linguaggio, le sue possibilità di impiego, si giunge spesso a prendere per funzione fondamentale e definitrice ciò per cui il linguaggio già costituito può essere impiegato, ciò che il linguaggio rende possibile o facilita: ossia, si determina l'essenza del linguaggio non per la sua finalità intrinseca, e che costituisce la sua motivazione prima, ma per il suo impiego estrinseco.

La più antica di tali riduzioni a « qualcosa d'altro » è, senza dubbio, la riduzione del linguaggio a strumento (espressione, « prodotto ») del pensiero razionale o logico. Certo la tendenza a identificare il linguaggio con il pensiero razionale non manca completamente di fondamento. Infatti è evidente che anche tutte le manifestazioni della volontà e dell'affetto devono diventare fatti concettuali, ossia, manifestazioni del « pensiero », affinché possano essere espresse linguisticamente, poiché il linguaggio esprime solo ciò che è concettuale. Ma « concettuale » non significa ancora « razionale » o « logico », e la riduzione di ciò che è linguistico o concettuale a logos razionale è una semplificazione arbitraria del « dicibile », del logos nella sua totalità. Già Aristotele ha mostrato che il linguaggio come tale, il « logos semantico » (λόγος σημαντικός), è anteriore al linguaggio che afferma o nega qualcosa in riferimento a qualcosa, è anteriore cioè al « logos proposizionale », al *lógos apophantikós*. Nel linguaggio come tale, secondo Aristotele, non si dà tuttavia la distinzione tra esistenza e inesistenza, né la distinzione tra vero e falso che si presentano solo nella « proposizione » o « giudizio », ossia in quel logos che converte le relazioni linguistiche in relazioni « oggettive » (con-

cernenti le « cose » designate). Così il linguaggio proposizionale, il *λόγος ἀποφαντικός*, è, senza dubbio, « linguaggio » *λόγος σημαντικός*, ma non linguaggio semplicemente, bensì linguaggio con una determinazione ulteriore.

Un'altra riduzione è quella di intendere il linguaggio come strumento della vita pratica, del rapporto pratico con le persone e le cose. Tale riduzione trova la sua giustificazione nel fatto che il linguaggio può essere usato con fini pratici e facilita grandemente molte forme dell'attività pratica. Però bisogna chiedersi perché, per tali fini, si debbano creare significati concettuali, non essendo questi assolutamente necessari per il rapporto puramente pratico col mondo. Inoltre una « comunicazione » pratica si osserva anche tra gli animali che non dispongono di linguaggio propriamente detto (nel senso umano). Perciò non è neanche ammissibile che una lingua (forma storica del linguaggio) venga definita come un sistema di attività « che serve fondamentalmente per i fini della comunicazione e coordinazione delle attività tra i membri di una comunità » (come dice Carnap, in riferimento all'inglese). Poiché la « comunità » a cui ci si riferisce qui non è indipendente dalla lingua e non esiste *prima* di questa, ma sorge e viene delimitata, precisamente, solo grazie alla lingua stessa (si tratta infatti di una comunità linguistica), una simile « definizione » è, evidentemente, un circolo vizioso.

Alcuni di quei pensatori che difendono l'autonomia del linguaggio e, di conseguenza, rifiutano la riduzione del linguaggio ad altre categorie, considerano come una di tali riduzioni anche l'identificazione tra linguaggio e poesia (per es. W. M. Urban), ciò che tuttavia non si può accettare. L'impiego di una lingua nella poesia è, senza dubbio, un fatto di carattere pratico e corrisponde, come tale, alla strumentalità del linguaggio. Ma la identificazione di linguaggio e poesia ha in realtà un altro senso, che vedremo più avanti.

Ma se si rifiuta la riduzione del linguaggio alle sue determinazioni ulteriori e ai suoi impieghi estrinseci, dove è da cercarsi la sua autonomia? Ritorniamo ancora una volta alla funzione significativa.

Ciò che è linguistico è, evidentemente, *espressione con significato*, o *espressione e significato* allo stesso tempo, e l'unione di espressione e significato si chiama comunemente *segno*. Quindi il fatto linguistico dovrebbe essere interpretato in relazione a ciò che è proprio del segno e si dovrebbe considerare il linguaggio come un dominio parziale nell'ampio mondo dei segni. Tuttavia, quando si tratta del linguaggio, *segno* è senza dubbio un termine molto comodo e utile, ma solo se lo si interpreta correttamente, ossia solo se si intendono come intralinguistiche le due facce del segno: la espressione e il contenuto, il « significante » e il « significato ». Il segno non sta per un'altra cosa, per qualcosa di extralinguistico: può solo essere *diretto* alla designazione del mondo extralinguistico. In-

vece l'impiego del termine segno produce l'impressione che prima del linguaggio ci sia già un *signandum* e in questo modo si arriva molto facilmente a concepire il linguaggio come semplice sistema di designazione (« nomenclatura ») per cose già date come tali. Se si adotta tale concezione, al campo del linguaggio resta solo il segno materiale, mentre il contenuto viene considerato come qualcosa di extralinguistico. In un caso estremo si è addirittura affermato in linguistica che il significato non appartiene al linguaggio suscettibile di essere studiato e descritto linguisticamente e che dovrebbe essere studiato dalle scienze delle « cose ». A questo proposito bisogna osservare che significati linguistici come, per es., « rosso », « amico », « patria », ecc. esistono nel mondo delle cose più o meno nella stessa misura in cui esiste il cerchio matematico; e ancor meno esistono in questo mondo significativi come « verità », « salute », « lunghezza », « misura ». In quanto al segno materiale, esso serve in primo luogo a fissare significati e solo secondariamente, e congiuntamente al significato, può essere impiegato per la designazione delle cose extralinguistiche.

Anche la funzione significante deve essere intesa dal punto di vista del linguaggio come *enérgeia*, ossia come attività creatrice. Infatti il linguaggio non è, in primo luogo, *uso*, ma *creazione* di significati e pertanto non è semplicemente produzione di segni materiali per significati già dati ma creazione simultanea di contenuto ed espressione. Ma la creazione di significati è conoscenza e unirli a questi o quei significanti, cioè trasformarli in contenuti di « segni », è un modo di fissarli e renderli oggettivi; di conseguenza si può dire che il linguaggio come *enérgeia* è, in un solo atto, conoscenza e forma di fissazione e oggettivazione della conoscenza stessa. Ora, conoscere significa concepire qualcosa come in se stesso identico e come differente da ogni altra cosa; e in ciò consiste propriamente la funzione primaria del linguaggio. Ma quello che nella conoscenza del linguaggio si concepisce come in se stesso identico e differente da ogni altra cosa, non è che un contenuto della coscienza. Certamente, possono essere anche « oggetti » dell'esperienza fisica ma solo in quanto — come qualcosa di sperimentato — appartengono già al contenuto della coscienza; e, d'altra parte, non è in nessun modo necessario che si tratti di oggetti dell'esperienza fisica. Perciò l'esistenza di un significato non è in nessun modo prova dell'esistenza della « cosa » che può corrispondere. « Centauro », « tragélaphos », ecc. sono significati linguistici nella stessa misura in cui lo sono « cavallo », « albero » e, dal punto di vista linguistico, sono significati totalmente analoghi: il linguaggio come tale non distingue tra oggetti interni ed esterni (oggetti « mentali » ed oggetti « reali »). Inoltre: il linguaggio non dipende in assoluto dall'esistenza delle « cose » — perché è anteriore alla distinzione stessa tra esistenza ed inesistenza — ed è, al contrario, condizione necessaria per stabilire l'esistenza delle cose (o la loro

« inesistenza »). Infatti, l'esistenza delle cose può essere accettata solo a partire dal linguaggio, col chiedersi se questi o quegli enti, corrispondenti a significati già dati nel linguaggio, si incontrano nel mondo dell'esperienza fisica. In questo modo stabiliamo che nel mondo esistono, per esempio, « alberi », « fiumi », « animali »; ma come « alberi », « fiumi » o « animali » questi « esistenti » sono conosciuti e delimitati dapprima nel linguaggio. E la delimitazione potrebbe essere anche un'altra, completamente diversa, come ci accorgiamo paragonando lingue diverse. Difatti le delimitazioni linguistiche non seguono criteri oggettivi, dati in modo generale dalle cose stesse, ma, al contrario, *si impongono* al mondo dell'esperienza. Infine, una parola come « albero » non significa nessun albero reale (« un albero » o « quest'albero qui »), ma soltanto « l'essere albero ». Il significato, quindi, implica solo la *possibilità* dell'« ente » — un « essere tale e quale » —, e non l'ente stesso. Solo secondariamente il linguaggio può giungere alla *designazione* dell'ente attraverso l'« essere tale e quale ». L'« essere albero » è primario e l'applicazione agli alberi, agli enti che corrispondono a tale modo di essere, è un fatto secondario. Ma la mera possibilità è qualcosa di *universale*; pertanto, solo attraverso un'operazione secondaria di individualizzazione a partire dall'universale, il linguaggio può arrivare alla designazione degli esempi particolari dell'« essere tale e quale ». E le designazioni individuali storicamente fissate — i « nomi propri » — sono, a questo riguardo, un fenomeno secondario che presuppone la comprensione dell'universale (esistono nomi propri solo per enti nominati mediante appellativi, e non viceversa).

La designazione è, quindi, una possibilità del linguaggio che si fonda sul linguaggio come significato. E la designazione è ciò che ci conduce al mondo delle cose che, di conseguenza, solo attraverso il linguaggio può venir raggiunto come mondo « strutturato » (differenziato in queste e quelle « classi di cose »). Pertanto il linguaggio rende possibile l'accesso al mondo extralinguistico, alle cose stesse. Perciò può essere anche strumento della vita pratica che è, precisamente, l'agire nel mondo extralinguistico. Ma ancora più importante ed essenziale è che il linguaggio rende le cose accessibili alla investigazione oggettiva, per cui può essere considerato come principio e base della scienza. In altre parole, il mondo delle cose (od « oggetti ») è dato all'uomo, ma solo attraverso il mondo dei significati: attraverso la configurazione linguistica. Ed è il linguaggio che procura « oggetti » alle scienze: alle scienze della generalità, delle « classi »: oggetti come « albero », « pesce »; alla storia: oggetti come « Pietro », « Roma »; alla filosofia: oggetti come « verità », « virtù », ecc. Anche le domande proprie dell'investigazione oggettiva sono mediate dal linguaggio; così le domande delle scienze naturali e della cultura, ossia le domande circa l'essere di una classe (per es. « che cos'è un albe-
lat

ro? », « che cos'è una parola? »), la domanda storica, cioè la domanda circa l'essere di un « individuo » (per es. « chi è Pietro? »), e la domanda filosofica, ossia la domanda circa il senso dell'essere (per es. « che cos'è la verità? »). O se vogliamo usare la stessa parola nei tre casi « che cos'è una nave? » (domanda delle scienze della generalità), « che nave è questa? » (domanda storica), « che cos'è essere nave? » (domanda filosofica). Tali domande si presentano già nell'uso corrente del linguaggio nella vita pratica; solo che nella vita pratica non si risponde in modo completo e metodico: ci contentiamo di quanto è necessario per questo o quel fine pratico. Invece l'investigazione scientifica persegue tali questioni conseguentemente e metodicamente, aspirando a dar risposte esaurienti. Anche le scienze delle relazioni puramente formali, ossia le scienze matematiche (che costituiscono un tipo speciale delle scienze della generalità) si fondano naturalmente sull'intuizione dei numeri e delle forme pure già data come tale nel linguaggio.

La relazione tra scienza e linguaggio è, quindi, una relazione di qualcosa di secondario e condizionato con qualcosa di primario e condizionante. Ma questa relazione deve essere interpretata nel suo senso genuino. Le « cose », come qualcosa di conosciuto e delimitato, sono accessibili solo mediante il linguaggio; ma un sapere tecnico rispetto alle cose è possibile anche senza il linguaggio: anche gli animali dispongono, fino a un certo punto, di un sapere di questo tipo. Ciò che non è possibile senza il linguaggio è la scienza, la *epistémè*, e ciò non solo perché è più pratico e comodo usare una parola al posto della cosa, per es. la parola *tigre* invece di una tigre, né perché, come si è qualche volta affermato, le scienze delle cose investigherebbero semplicemente fatti linguistici. Al contrario: le scienze pretendono — a ragione — e *devono* occuparsi delle cose stesse e conoscere le cose stesse al di là del linguaggio. Il linguaggio è presupposto delle scienze perché solo per suo tramite può esser reso patente il *che* di un oggetto qualsiasi e perché solo in riferimento a ciò che è dato nel linguaggio è possibile la domanda circa il *che* delle cose. Nella frase *la tigre è un animale selvaggio*, frase che usiamo per es. in zoologia o in un sillogismo, non potremmo in assoluto servirci di una tigre in luogo della parola *tigre*, perché qui « la tigre » non designa una tigre, ma un *ens rationis* rappresentante tutte le tigri esistenti, quelle non più esistenti e quelle che esisteranno. Anche nel caso della filosofia non si tratta di una analisi del linguaggio, ma delle « cose » stesse, di cui si occupa la filosofia, dunque in prima linea di « cose » fornite come tali dal linguaggio. Non la parola *essere*, ma *l'essere stesso* è oggetto della filosofia, anche se le possibilità d'impiego della parola *essere* possono risultare rivelatrici per l'interpretazione dell'essere stesso. Si può anche ammettere che l'ontologia è stata resa possibile solo grazie alla parola *essere*, cioè, grazie alla intuizione dell'es-

sere data nel linguaggio, ma ciò non significa in nessun modo che l'ontologia si occupi di un oggetto puramente linguistico. Ogni scienza va oltre il linguaggio in due modi essenziali: da un lato, si dirige verso la realtà delle cose stesse e anche verso cose non date nel linguaggio (che scopre per suo conto o delimita con i suoi propri criteri); d'altro lato intraprende una determinazione speciale del linguaggio stesso come *linguaggio tecnico*, sia per ciò che è già dato nel linguaggio, sia per ciò che essa stessa scopre o delimita. E per entrambi questi compiti la scienza ha nel linguaggio la sua base e il suo punto di partenza. Anche i linguaggi tecnici hanno il loro modello in ciò che già nelle tradizioni linguistiche (« lingue ») è linguaggio tecnico, ossia nomenclatura o terminologia, a rigore, manifestazione di una « scienza », anche se di una scienza popolare.

Come unità di intuizione ed espressione, come pura creazione di significati e di « segni », il linguaggio — se consideriamo il soggetto creatore come assoluto (ossia solo in relazione con ciò che crea) — può venir equiparato alla poesia, o all'arte in generale, che è, precisamente, il primo gradino nella comprensione dell'essere. (Questo è, del resto, il senso proprio della identificazione tra linguaggio e poesia). Come la poesia, il linguaggio è oggettivazione di contenuti intuitivi della coscienza; e come la poesia, esso è anteriore alla distinzione tra vero e falso e tra esistenza e inesistenza. Il linguaggio assoluto è, quindi, poesia. Ma bisogna chiedersi se il linguaggio come tale è « assoluto » ossia se, intendendolo come attività di un soggetto assoluto, lo consideriamo propriamente come linguaggio. In effetti l'oggettivazione dell'intuizione, la relazione tra il creatore di linguaggio e la sua creazione, è solo *una* dimensione del linguaggio. Ma il linguaggio ha anche un'altra dimensione, che è data dall'« alterità » del soggetto, dal fatto che il soggetto creatore di linguaggio presuppone altri soggetti, ossia dall'essere la coscienza creatrice di linguaggio una coscienza aperta verso altre coscienze. John Dewey osserva al riguardo che il linguaggio è certamente un riferimento « oggettivo », ma che anzitutto implica un riferimento inter-soggettivo ad altre persone con le quali si entra in comunicazione, per cui qualcosa diventa comune, e che appunto grazie a questo riferimento intersoggettivo il riferimento oggettivo acquista generalità ed « oggettività ». E Heidegger segnala, forse ancor più adeguatamente, che la comunicazione esiste perché gli interlocutori hanno già qualcosa in comune che si manifesta nel parlare l'uno con l'altro. Ma è chiaro che c'è da distinguere tra la comunicazione di qualcosa *ad* un altro (che appartiene all'aspetto pratico del linguaggio e che può anche mancare) e la comunicazione *con* un altro, presupposta come condizione originaria di ogni atto linguistico. Proprio in questo secondo senso la comunicazione è essenziale per il linguaggio come tale, mentre non lo è per la poesia (linguaggio assoluto). Il linguaggio, anche come creazione linguistica primaria, è sem-

pre diretto ad altri. I significati e i segni non si creano solo « affinché siano » (come l'arte): si creano perché siano anche per altri; o meglio: come se fossero già anche di altri (si creano, infatti, sempre in una lingua determinata).

Al riguardo si è detto e si dice che il linguaggio è un fatto sociale e che la lingua « viene imposta » ai parlanti. In realtà il linguaggio è fondamento e, al tempo stesso, manifestazione primaria della socialità dell'uomo, dell'« essere con gli altri », e la lingua non è « obbligatoria » come imposizione esterna, ma come obbligazione liberamente assunta (questo è, del resto, il senso genuino e originario del lat. *obligatio*). Il linguaggio, pertanto, è anche espressione della intersoggettività e, precisamente, nel doppio senso della solidarietà con una tradizione storica e della solidarietà « contemporanea » con una comunità parlante, essa pure storica. E la libertà del linguaggio è libertà storica, libertà dell'uomo come essere storico. Giovanni Gentile l'ha formulata una volta nel modo seguente:

« E allora invece di tavolino potrei dir penna! — In astratto, certamente, ma in concreto no, perché io che parlo ho una storia dietro a me, o meglio, dentro di me, e sono questa storia: e però son tale che dico e devo dire tavolino e non altrimenti ». (*Sommario di pedagogia*, I⁵, Firenze, 1954, pag. 65). Questo ci spiega perché il linguaggio si presenta sempre come « lingua », ossia come linguaggio che si è sviluppato ed è dato storicamente. Il linguaggio è comprensione dell'essere, però né da parte di un soggetto assoluto, né da parte dell'individuo empirico, ma da parte dell'uomo storico che, proprio per questo, è al tempo stesso un ente sociale.

In tal senso il linguaggio è, quindi, fondamentale per la definizione dell'uomo. Da un lato è *logos*, comprensione dell'essere; dall'altro lato è *logos intersoggettivo*, forma ed espressione della storicità dell'uomo. L'uomo vive in un mondo linguistico che egli stesso crea come essere storico. Le due dimensioni essenziali del linguaggio sono: la dimensione soggetto-oggetto e la dimensione soggetto-soggetto. Come linguaggio in generale, il linguaggio corrisponde alla prima dimensione, al rapporto dell'uomo con l'essere. Come lingua, corrisponde al tempo stesso al rapporto con gli altri uomini, ai quali proprio mediante il linguaggio stesso viene attribuita l'« umanità »: la capacità di chiedersi che cos'è l'essere e di interpretarlo. Ad altre questioni, che qui ed ora non possono essere trattate, conduce il fatto che, a loro volta, queste due dimensioni si presentano come due solo nell'interpretazione esplicita del linguaggio, ma in fondo sono solo una.

(traduzione di GIO BATTÀ BUCCIOL)