

Pierre V. Zima

## IL SOCIOLETTO NELLA *FICTION* E NELLA TEORIA

Collegando la sociologia critica alla teoria critica della società<sup>1</sup>, ho cercato di rafforzare una tradizione che sembra indebolirsi in una società caratterizzata dalla divisione del lavoro scientifico. Si è trattato di riprendere le ricerche critiche di quella che, in mancanza di definizioni migliori, è chiamata la Scuola di Francoforte (l'Istituto per la Ricerca Sociale fondato nel 1923).

Sebbene gli scritti di questa «scuola» siano rimasti dei fenomeni marginali in Francia, esistono in questo paese delle istituzioni i cui settori di ricerca sono paragonabili a quelli dell'«Istituto per la Ricerca Sociale». Penso, tra le altre, all'École des Hautes Études en Sciences Sociales (l'antica «École Pratique»). Ciò che la collega all'Istituto tedesco è il costante interesse per una visione globale, irriducibile alla sola sociologia, alla psicologia o ad una qualsivoglia filologia. La parentela istituzionale che avvicina gli studi di Roland Barthes, Greimas o Goldmann a quelli di Adorno, Horkheimer, Habermas o Alfred Schmidt è il loro sforzo comune di sviluppare un metodo sociologico o semiotico che non escluda la riflessione filosofica e che sia allo stesso tempo una teoria critica della società e della cultura contemporanee.

Penso ai saggi di Adorno e di Horkheimer, alle *Mythologies* di Roland Barthes, agli studi di Goldmann sul teatro d'avanguardia, sul marxismo e la nuova classe operaia; penso anche alla semiotica della cultura sviluppata da Greimas e i suoi seguaci: Coquet, Courtés, Landowski e altri. Ovviamente, sarebbe insensato voler attribuire un comune denominatore metodologico a queste ricerche disparate; ciò che mi interessa è la loro parentela istituzionale: il loro sforzo comune di sottrarsi alla divisione del lavoro scientifico imposta nelle istituzioni tradizionali, nelle università. Questo sforzo ha permesso loro di gettare un ponte tra il letterario e il sociale (Adorno, Goldmann) e di affrontare, ben al di là di ricerche puramente linguistiche o letterarie, l'analisi semiotica di discorsi giuridici, politici e scientifici (Greimas).

Proprio riallacciandomi a questi studi filosofici, sociologici e semiotici, ho cercato di definire il progetto della sociologia critica: il punto di partenza di questa dovrebbe essere una teoria critica della società, che non si orienti sol-

<sup>1</sup> Cfr. per esempio il mio *Manuel de sociocritique*, Paris, Picard, 1985.

tanto verso il testo letterario, ma che tenga conto di tutti i discorsi che coesistono e interagiscono nell'ambito di una formazione sociale: dei discorsi politici, giuridici, religiosi, scientifici e letterari. Va da sé che non ho mai avuto intenzione di limitare la sociologia critica — in quanto teoria critica della società — al testo verbale. Come la semiotica, la sociologia critica dovrebbe tener conto di tutti i sistemi di segni, in particolare del proprio sistema significante: del discorso teorico.

Tuttavia, ed è il rovescio della medaglia universalistica, essa non può ignorare i problemi posti dalla divisione del lavoro che non cessa di affermarsi. Per cui mi sono orientato verso un campo particolare della sociologia critica: verso la sociologia del testo e del discorso (ma è chiaro, e gli studi di Adorno sulla musica e sul cinema lo dimostrano ampiamente, che la teoria critica della società ha a che fare con tutta la cultura in quanto fenomeno sociale, politico ed economico).

### 1. *Il socioletto nella fiction*

Uno dei problemi fondamentali di questa sociologia del testo (del discorso) è il linguaggio collettivo o linguaggio di gruppo. Questo linguaggio si trova — spesso allo stato puro, se si vuole — nei discorsi politici, sindacali, religiosi e scientifici, e ci si potrebbe benissimo domandare a che servono le analisi dei testi letterari che rappresentano i linguaggi collettivi come fenomeni secondari o derivati, ricostruiti per ragioni estetiche.

Ora, io penso, con Eugenio Coseriu, che il testo letterario rappresenti meglio di qualunque altro, l'interazione di socioletti in quanto linguaggi di gruppo. È il solo che può mettere in scena l'interazione o l'intertestualità illimitata dei linguaggi collettivi. A proposito di questa intertestualità Coseriu osserva:

«È così che il linguaggio poetico appare non come un uso linguistico tra gli altri, ma come linguaggio universale, come realizzazione di tutte le possibilità linguistiche»<sup>2</sup>.

Bisognerebbe situare questa tesi di Coseriu in un contesto sociologico e materialistico e considerare il testo letterario con Bachtin e Vološinov come una messa in scena dell'interazione polemica e dialogica di discorsi ideologici:

«Ogni enunciazione, anche sotto forma scritta, stereotipata, è una risposta a qualcosa ed è costruita come tale. Essa non è che un anello della catena degli atti di parola. Ogni frase scritta prolunga quelle che l'hanno preceduta, apre una polemica con esse, si aspetta delle reazioni attive di comprensione, fa anticipazioni su queste, ecc.»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> E. Coseriu, *Thesen zum Thema Sprache und Dichtung*, in: W.-D. Stempel ed., *Beiträge zur Textlinguistik*, München, Fink, 1971, p. 184.

<sup>3</sup> M. Bachtin (v. Vološinov), *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1977, p. 105.

Questa descrizione del processo intertestuale da parte di Bachtin e Vološinov mette chiaramente in evidenza il carattere ideologico e polemico (dialogico) del discorso; essa implica nello stesso tempo l'origine collettiva di ciò che gli autori definiscono «enunciazione» (russo: «slovo»). Non esistono quasi mai enunciazioni puramente individuali: ogni enunciazione dovrebbe essere collegata ad un linguaggio collettivo, ad un socioletto. In un lavoro recente<sup>4</sup>, ho definito questo come un sistema modellizzante secondario (nel senso di Lotman). Poiché il testo letterario, di *fiction*, non è il solo a produrre dei significati secondari che s'innestano sui significati primari della lingua naturale («yeststvennij jazyk», Lotman): ogni testo politico, filosofico, religioso o scientifico può essere considerato come un testo-parassita che trasforma i significati primari della lingua.

Queste trasformazioni avvengono soprattutto, ma non esclusivamente, sul piano lessicale, semantico e narrativo: nel campo della pertinenza, della tassonomia, dell'enunciazione e dell'enunciato. Questi campi sono sufficientemente analizzati da specialisti di semiotica quali Prieto e Greimas<sup>5</sup>; ciò che mi interessa in particolare, è il rapporto tra il livello semantico e il percorso narrativo. Anziché riprendere gli argomenti della semiotica contemporanea, illustrerò il rapporto tra il piano semantico e il piano narrativo con un esempio concernente il discorso politico. Quando alcuni liberali si servono della parola *cosmopolitismo* facendo causa al nazionalismo, allo sciovinismo, a favore di un certo spirito di apertura, essi conferiscono a questo significato polisemico un senso molto diverso da quello che gli attribuisce Jean-Marie Le Pen, quando parla in un'intervista de «la Mafia cosmopolita» alla quale egli oppone, seguendo Charles Maurras, «la Francia francese»<sup>6</sup>. Nel suo socioletto, l'opposizione semantica cosmopolitismo/nazionalismo è pertinente quanto nel socioletto liberale, ma in essa assistiamo ad una specie di inversione semantica che trasforma il termine positivo in termine negativo e viceversa. Una trasformazione semantica altrettanto interessante avviene quando i marxisti - leninisti si mettono a ristrutturare il campo semantico (la pertinenza e la tassonomia) di questo significante stabilendo l'opposizione semantica cosmopolitismo/internazionalismo. Si può così constatare fino a che punto un semplice prefisso («inter-») che distingue il discorso marxista - leninista dal discorso liberale possa cambiare il punto di partenza, se non addirittura il fondamento semantico, di tutto un discorso.

Il racconto che fa un soggetto di enunciazione liberale si distingue radicalmente, per la sua teleologia e il suo modello attanziale, dal racconto marxista-leninista nel quale il «cosmopolita» e il «nazionalista» appaiono come attanti negativi e alleati. Nel discorso (percorso narrativo) di Jean-Marie Le

<sup>4</sup> Cfr.: P.V.Z., *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübingen, Francke, 1989, cap. 7.

<sup>5</sup> Cfr.: L. Prieto, *Pertinence et pratique. Essai de sémiologie*, Paris, Minuit, 1975, e A.J. Greimas, *Du sens I*, Paris, Seuil, 1970, e *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983.

<sup>6</sup> J.-M. Le Pen, in «Le Monde», 20 settembre, 1988, p. 8.

Pen, l'alleanza di questi attanti è rotta, il «nazionalista» è trasformato in attante positivo al quale si oppone la «Mafia cosmopolita», molto diversa dal «cosmopolitismo» dei racconti marxisti-leninisti, nei quali essa è strettamente associata all'«imperialismo». Si vede in che misura ciascun socioletto genera dei discorsi, dei percorsi narrativi molto eterogenei, dei quali ognuno prende come punto di partenza una pertinenza semantica e una tassonomia differenti. Nonostante il carattere allusivo e incompleto del mio esempio, si capisce ugualmente cosa voglia dire Greimas quando afferma: «È lo studio dei rapporti paradigmatici che organizza la sintagmatica»<sup>7</sup>.

Oggi è possibile definire il socioletto come linguaggio collettivo e come sistema modellizzante secondario, il cui repertorio lessicale, le cui pertinenze e tassonomie rendono possibile la produzione di un certo tipo di discorso riconosciuto come tale sul piano lessicale, semantico e attanziale. Ho sempre insistito sul fatto che il socioletto in quanto tale, in quanto «tipo ideale» (nel senso di M. Weber), non esiste nella realtà sociale. La sua realtà coincide con la totalità aperta, sempre incompiuta di discorsi empirici: discorsi prodotti da soggetti individuali e collettivi reali.

È a questi discorsi che reagiscono i testi letterari, che, secondo Coseriu e Bachtin, sono i testi dialogici per eccellenza: dei modelli di intertestualità. Pensiamo a opere particolari come i *I conquistatori* di Malraux, *La nausea* di Sartre, *L'uomo senza qualità* di Musil e *Lo straniero* di Camus. Ne *I conquistatori*, per esempio, i litigi tra Garine e Borodine sono comprensibili solo in relazione ai discorsi rivoluzionari del socioletto marxista-leninista. Quando Borodine «rimprovera a Garine di non avere prospettive, di ignorare dove sta andando, di riportare solo vittorie casuali»<sup>8</sup>, egli si esprime nell'ambito di un discorso al tempo stesso hegeliano e marxista la cui teleologia concepisce il caso solo se integrato alla necessità<sup>9</sup>.

Lungi dall'essere limitati all'ambito dell'enunciato e ai suoi attanti (come attanti di dialogo), i discorsi e i socioletti collegano il piano dell'enunciato a quello dell'enunciazione. Nella mia analisi de *Lo straniero* di Albert Camus, ho cercato di mostrare come tutta la struttura narrativa di questo romanzo si spiega in relazione a due discorsi incompatibili: il discorso dell'indifferenza che è quello del narratore (di Meursault) e di alcuni altri attanti, e il discorso dell'ideologia pronunciato dal tribunale, dalla giustizia. A differenza del primo discorso che si orienta verso l'indifferenza della natura rifiutando qualunque pertinenza umanistica o cristiana, i discorsi del giudice istruttore e del tribunale nascono da un socioletto umanistico-cristiano e si orientano verso una perti-

<sup>7</sup> A.J. Greimas, in: H.-G. Ruprecht, «Ouvertures métasémiotiques: entretien avec Algirdas Julien Greimas», in: *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 4, n. 1, 1984, p. 9.

<sup>8</sup> A. Malraux, *Les Conquistadors*, Paris, Grasset (Livre de Poche), 1928, p. 207.

<sup>9</sup> A proposito del rapporto tra la necessità e il caso in Hegel e i giovani hegeliani cfr.: E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1932.

nenza rigida retta dal dualismo ideologico. Anziché riconoscere in Meursault un non-soggetto indifferente, un attante paradossale senza programma narrativo<sup>10</sup>, i rappresentanti della giustizia lo presentano come un soggetto responsabile e punibile, confermando così la tesi di Louis Althusser e di Michel Pêcheux che «l'ideologia interpella gli individui come soggetti»<sup>11</sup>.

Un aspetto particolarmente importante dell'intertestualità di questo romanzo sembra essere il fatto che l'opposizione tra il discorso dell'indifferenza (Meursault, il narratore) e il discorso dell'ideologia (la giustizia), come anche l'opposizione corrispondente tra natura e cultura (cristiana, umanistica), rende conto della strutturazione, della bipartizione globale de *Lo straniero*: a differenza della prima parte che è retta dalla mancanza di soggettività di Meursault e il caso della natura, la seconda parte è dominata dal dualismo semantico e attanziale del socioletto umanistico-cristiano e dei suoi discorsi ideologici. Dunque dovrebbe essere possibile rendere conto della struttura di un testo letterario in relazione ai processi intertestuali che lo costituiscono.

## 2. Socioletto e teoria: la situazione socio-linguistica

L'analisi dei testi letterari è particolarmente importante per la sociologia critica perché rivela due aspetti essenziali della comunicazione verbale: 1. Gli individui che interagiscono sono costituiti soggetti dai loro discorsi, dei quali ciascuno è a sua volta legato ad uno o a più socioletti (è perfettamente concepibile che un soggetto individuale sia «a cavallo» di due o tre linguaggi di gruppo). 2. Gli individui, i gruppi e le organizzazioni non comunicano nell'ambito di una *lingua* astratta o neutra (nel senso saussuriano del termine), ma in una *situazione socio-linguistica* contraddistinta dal dialogo al tempo stesso polemico e parassitario tra socioletti.

Queste due tesi complementari hanno importanti conseguenze per il dialogo teorico o scientifico delle scienze sociali, perché mettono in questione due concetti fondamentali che, in passato, sono stati spesso proposti come criteri per il dialogo teorico e scientifico: il concetto di *intersoggettività* difeso da Karl R. Popper e i rappresentanti del Razionalismo critico, e il concetto di *situazione di comunicazione ideale* preconizzato da Jürgen Habermas. Vorrei dimostrare che questi due concetti non considerano né la situazione socio-linguistica reale, né i limiti imposti alla comunicazione dal socioletto, né la costituzione discorsiva della soggettività.

Cominciamo dal concetto di intersoggettività che è stato adottato dal Razionalismo critico (Popper, Albert) e da tutti coloro che ricorrono ad esso per provare ipotesi, teoremi o teorie, o addirittura interi programmi teorici (I. La-

<sup>10</sup> Il concetto di «programma narrativo» è sviluppato in tutti i suoi aspetti nell'opera di A.J. Greimas: *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

<sup>11</sup> Cfr.: L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in: L. Althusser, *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976, e M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975.

katos)<sup>12</sup>. Uno dei punti deboli di questo approccio razionalista che si orienta verso il celebre postulato della *falsificabilità* (*Falsifizierbarkeit*, Popper) è il problema di sapere *chi decide* che alcuni teoremi scientifici sono falsificabili o che sono stati falsificati. Popper e i suoi seguaci partono dall'idea — razionalistica e idealista a un tempo — che tutti i teorici di buona volontà parlino lo stesso linguaggio e che possano capirsi senza troppe difficoltà.

Il primo a mettere in dubbio questo ottimismo razionalista fu un altro membro del Circolo di Vienna: Otto Neurath. «Non conosciamo la linea netta», egli osserva, «che si presume separi le teorie 'falsificabili' dalle teorie 'non falsificabili'»<sup>13</sup>. Difatti, una teoria può essere benissimo considerata falsificabile, dunque fertile ed utile, da una particolare collettività scientifica, ed essere respinta perché non scientifica, dunque sterile e metafisica, da una collettività scientifica rivale. Questo problema che non è mai stato posto in questi termini da Neurath, è stato reso esplicito nel corso del dibattito tra Popper, Thomas S. Kuhn, I. Lakatos, Paul Feyerabend e altri.

A differenza di Popper che non ha mai smesso di difendere una concezione razionalista della scienza secondo la quale la verifica di teoremi e di teorie è un processo intersoggettivo che rientra nel campo della comunicazione tra singoli teorici, Thomas Kuhn ha introdotto il celebre concetto di *paradigma*<sup>14</sup> per segnalare fratture storiche tra collettività scientifiche. Particolarmente importante mi sembra l'idea di Kuhn che ciascuna collettività scientifica applichi i criteri del suo paradigma per giudicare i teoremi e gli enunciati di questo paradigma. Questo approccio chiarisce meglio del Razionalismo critico i malintesi, le rivalità e le polemiche cui assistiamo tutti i giorni nel campo della comunicazione scientifica.

Sembra che Popper non se ne renda conto quando considera il carattere intercollettivo della comunicazione scientifica come un aspetto trascurabile e quando insiste nei confronti di Kuhn sul carattere intersoggettivo (dunque individualista) del dialogo teorico. «Ammetto volentieri», egli spiega, «che siamo continuamente prigionieri, presi nei limiti delle nostre teorie; delle nostre prospettive; delle nostre esperienze passate; della nostra lingua. Ma siamo prigionieri in un senso Pickwickiano (in a Pickwickian sense): se ci sforziamo, noi siamo capaci di superare in ogni momento questa struttura»<sup>15</sup>. Sviluppando il suo argomento, egli mostra a che punto il suo razionalismo è vicino al raziona-

<sup>12</sup> Cfr. I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, University Press, 1978, p. 33: «Then, of course, what we appraise is a *series of theories* rather than isolated theories».

<sup>13</sup> O. Neurath, *Pseudorationalismus der Falsifikation*, in: O. Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, vol. 2, ed. R. Haller, H. Rutte, Wien, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1981, p. 639.

<sup>14</sup> Cfr. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (seconda edizione ampliata), Chicago, University Press, 1970.

<sup>15</sup> K.R. Popper, *Normal Science and its Dangers*, in: I. Lakatos, A. Musgrave ed., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, University Press, 1970, p. 56.

lismo saussuriano che riconosce solo degli atti di parola individuali in una lingua condivisa universalmente: «È semplicemente un dogma — e un dogma pericoloso — quello di credere che i diversi insiemi di strutture somiglino a delle lingue reciprocamente intraducibili. Infatti, anche lingue completamente diverse (come l'inglese, l'hopi e il cinese) non sono intraducibili e ci sono molti hopi e cinesi che hanno appreso benissimo l'inglese»<sup>16</sup>.

Questo passo indica chiaramente che Popper considera — da buon razionalista e individualista — solo le lingue naturali; egli trascura completamente l'esistenza dei linguaggi ideologici: dei socioletti. Questi sono molto più numerosi dei paradigmi di Kuhn e molto più importanti nella comunicazione delle scienze sociali. I discorsi di queste non obbediscono alle leggi di un paradigma universalmente riconosciuto da tutti i teorici, ma alle leggi particolari di numerosi socioletti da cui essi sono nati. (In questa presentazione del «socioletto» mi è purtroppo impossibile discutere le differenze tra questo concetto e il «paradigma» di Kuhn o l'«épistémé» di Foucault; lo faccio dettagliatamente in *Ideologia e teoria*, un'opera recente appena pubblicata)<sup>17</sup>.

Ogni comunicazione teorica o scientifica (nell'ambito delle scienze sociali) presuppone dunque l'interazione dialogica e polemica tra discorsi eterogenei, le cui divergenze si spiegano in rapporto ai socioletti da cui essi sono nati. Se esiste l'intersoggettività in quanto discussione senza ostacoli ideologici, allora essa esiste, nel migliore dei casi, all'interno di un linguaggio collettivo; essa non esiste tra due socioletti eterogenei.

Questo fatto è trascurato anche da Jürgen Habermas che parla di una «situazione di comunicazione ideale» («ideale Sprachsituation») in cui i rapporti di dominio, così come le deformazioni ideologiche e patologiche sarebbero eliminati<sup>18</sup>. È stato spesso rimproverato ad Habermas di non essere realista, di non considerare gli antagonismi di classe, i conflitti sociali, le motivazioni psichiche ecc.<sup>19</sup>. A questi rimproveri Habermas risponde — con una stereotipia un po' irritante — che i suoi critici confondono la situazione di comunicazione *reale* con la situazione di comunicazione *ideale* che ha un carattere *quasi trascendentale*: essa è una ricostruzione delle condizioni di ogni comunicazione razionale e riuscita<sup>20</sup>.

Quali sono queste condizioni, quali sono i tratti caratteristici di questa situazione di comunicazione ideale? Se ho ben contato, ce ne sono cinque: 1. la situazione di comunicazione ideale si distingue radicalmente dalla comuni-

<sup>16</sup> Ibidem

<sup>17</sup> Cfr.: *Ideologie und Theorie*, op. cit., cap. 12.

<sup>18</sup> Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vol.), Frankfurt, Suhrkamp, 1981, e J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

<sup>19</sup> Cfr. per esempio: A. Heller, *Habermas and Marxism*, in: J.B. Thompson ed., *Habermas. Critical Debates*, London, Macmillan, 1982.

<sup>20</sup> Cfr. J. Habermas, *Entgegnung*, in: A. Honneth, A. Joas ed., *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

cazione di tutti i giorni, caratterizzata da interferenze patologiche, ideologiche e strategiche; 2. essa non conosce nessuna di queste interferenze e presuppone l'uguaglianza di argomenti di tutti i partecipanti al dialogo; 3. essa presuppone l'interscambiabilità di tutti i ruoli dialogici; 4. l'unica costrizione che ammetta, è quella del miglior argomento; 5. che i suoi partecipanti se ne rendano conto o meno, essa è sempre presupposta in tutte le comunicazioni reali: perché gli individui comunicano per capirsi (io non ne sono sicuro).

Ciò che importa, non è tanto il problema di sapere se gli individui comunicano per capirsi, per strumentalizzarsi a vicenda o per soddisfare desideri narcisistici (come il chiacchierare mondano); ciò che mi interessa è il problema di sapere in che consiste il fondamento o il punto di partenza di qualunque comunicazione sociale. Cosa si deve presupporre in tutti i casi particolari? Non penso che siano le condizioni ideali di un'intesa ricercata da tutti. È del tutto ragionevole ricercare, desiderare queste condizioni ideali, ma, come ha già constatato Hans Albert<sup>21</sup>, esse non s'impongono: né logicamente, né empiricamente. Ciò che s'impone in compenso, sia logicamente che empiricamente, è *la soggettività dei partecipanti*. E questa soggettività è inseparabile dai discorsi e dai socioletti: per essere riconosciuto come soggetto, devo pronunciare un discorso coerente (oppure più o meno coerente). L'individuo silenzioso, muto o incapace di comunicare non è riconosciuto come soggetto. Egli deve la sua soggettività al suo discorso generato da uno o da più linguaggi di gruppo.

Ora, Habermas ignora — come Popper — tutta la problematica del discorso, e di conseguenza quella del socioletto, per una ragione precisa: egli rappresenta la situazione di comunicazione ideale attraverso una teoria pragmatica («Universalpragmatik») che conosce solo delle unità frastiche situate in un contesto pragmatico. Si tratta della teoria degli «atti di parola» («speech acts») di J.L. Austin e J.R. Searle. Il carattere frastico di questa teoria del linguaggio appare chiaramente quando Habermas osserva: «Un atto di parola crea le condizioni nelle quali una frase può essere utilizzata in un enunciato; ma allo stesso tempo ha esso stesso la forma di una frase»<sup>22</sup>.

Non si può essere più chiari: come per Popper, ma per ragioni molto diverse, la problematica discorsiva e sociolettale è passata sotto silenzio. Ora, a mio parere, si tratta della problematica fondamentale della comunicazione scientifica e della comunicazione *tout court*.

<sup>21</sup> Cfr.: H. Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975, p. 64-67. La critica che Hans Albert rivolge alla «transzendente Kommunikationsgemeinschaft» di Hans Apel potrebbe essere rivolta anche ad Habermas.

<sup>22</sup> J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 103. Cfr. anche: J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 162.



Per capire la prima bisognerebbe distinguere gli accordi teorici tra i membri di un gruppo, i locutori di un socioletto, e gli accordi che sopravvengono tra linguaggi di gruppo eterogenei (penso che questi accordi siano molto più importanti per il costituirsi del dialogo scientifico)<sup>23</sup>.

Complessivamente, questo dialogo non dovrebbe essere situato in una lingua neutra e a-storica (saussuriana), o in rapporto ad una situazione di comunicazione ideale (Habermas), ma in quella che ho chiamato, seguendo Bachtin e Vološinov, la *situazione socio-linguistica*. Questa situazione è contraddistinta dalla collusione e dal conflitto tra posizioni collettive eterogenee, i cui discorsi si completano e si contraddicono. Dalle loro combinazioni e contraddizioni nascono nuovi discorsi, nuovi socioletti, neologismi e nuove soggettività. Questo processo permanente di innovazione e di trasformazione lessicale, semantica e narrativa finisce per trasformare la lingua in quanto sistema storico e sociale.

I discorsi teorici e letterari reagiscono continuamente a queste trasformazioni integrandole sul piano intertestuale. Ma a differenza del discorso teorico le cui costrizioni escludono, assieme alla parodia e al *pastiche*, molti linguaggi della vita quotidiana, il discorso della *fiction* può integrarli tutti. A questo proposito, può essere considerato e utilizzato come una riproduzione metonimica, di sineddoche, delle situazioni socio-linguistiche, storiche e contemporanee.

(Traduzione dal francese di Gabriella Pranzo)

<sup>23</sup> Cfr. *Ideologie und Theorie*, op. cit. cap. 12, in cui io confronto i teoremi *intradiscorsivi* nati in un socioletto omogeneo con i teoremi *interdiscorsivi* rafforzati dalla loro appartenenza a dei socioletti eterogenei.