

FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO COME ARTE DELL'ASCOLTO*

di Augusto Ponzio

1. Filosofia del linguaggio, semiotica e linguistica

La filosofia del linguaggio non può prescindere dal rapporto con le scienze dei segni e del linguaggio, in particolare dalla due discipline che se ne occupano "in generale", la semiotica, "scienza", o "teoria", "dottrina" generale dei segni, e la linguistica generale.

Un punto di svolta nella storia della semiotica fu segnato nella prima metà degli anni Sessanta quando Thomas A. Sebeok (1920-2001) estese i confini della scienza dei segni quale risultava fino ad allora con il nome di "semiologia". Quest'ultima si basava sul paradigma verbale ed era viziata dall'errore di scambiare la parte per il tutto. Sebeok chiama questa tendenza nello studio dei segni la "tradizione minore" contrapponendovi quella "maggiore" per ampiezza temporale ed estensione tematica, rappresentata da John Locke (1632-1704) e Charles S. Peirce (1838-1914) e che risale ai primi studi sui segni e sui sintomi (l'antica semeiotica medica) di Ippocrate di Cos (ca 460-377 a C.) e Galeno (129-200 ca. Attraverso numerose pubblicazioni, Sebeok ha fatto valere una nuova visione della semiotica il cui campo coincide con quello delle *scienze della vita*, in base all'assunto che *tutto ciò che è vita è segno*. In seguito all'opera di Sebeok – ampiamente ispirata a Peirce, ma anche a Charles Morris (1901-1979) e a Roman Jakobson (1896-1982), questi ultimi due diretti maestri di Sebeok – sia la concezione del campo semiotico, sia la concezione della storia della semiotica sono mutate notevolmente. La semiotica odierna deve a Sebeok la sua configurazione come "semiotica globale" (Sebeok 2001a e b). Il virtù di questo approccio "globale" o "olistico" la ricerca semiotica sulla "vita dei segni" è direttamente interessata anche ai "segni della vita". Nella prospettiva della *semiotica globale*, *semiosi* (cioè la relazione, o processo o situazione in cui qualcosa è segno), e *vita* coincidono, dato che la *semiosi* è l'attributo criteriale della vita. Conseguentemente la semiotica globale si presenta anche come critica delle teoria e delle pratiche semiotiche di tipo antropocentrico e glottocentrico. Estendendosi ben al di là dei segni che gli uomini adoperano per comunicare, oggetto della semiologia di Ferdinand de Saussure (1857-1913), la semiotica globale include non solo la *zoosemiotica* (termine introdotto da Sebeok nel 1963) – comprensiva dell'*antroposemiotica* – e lo studio dei segni degli altri grandi regni (*fitosemiotica* e *micosemiotica*) ma anche la *microsemiotica* e l'*endosemiotica* fino a coincidere con la *biosemiotica*

L'oggetto della semiotica globale, o *semiotica della vita* (v. Ponzio, Petrilli 2002), è la *semiosfera* che è fatta coincidere con la *biosfera*. Il termine "semio-

sfera” è preso da Lotman (1975) ma è inteso da Sebeok in un senso molto più ampio. Infatti, Jurij M. Lotman (1922-1993) limita il campo di riferimento del termine “semiosfera” alla cultura umana e afferma che fuori della semiosfera così intesa non ci sarebbe comunicazione. Al contrario, nella prospettiva della semiotica globale per la quale la *semiosi* coincide con la *vita*, la semiosfera è identificata con la *biosfera*, termine coniato dal russo Vladimir Vernadskij (1863-1945) nel 1926, e intesa quindi come “semiobiosera”. La semiosfera nel senso di Lotman, limitata alla cultura umana e quindi ai segni verbali e non verbali dei suoi linguaggi, cioè all’*antroposemosi*, è solo una porzione limitata della *semiobiosfera* che invece si estende per tutta la rete dei segni del mondo vivente.

Considerata nell’ambito della semiotica globale, la linguistica generale fa parte dell’*antroposemiotica*. Essa ha come oggetto di studio il linguaggio verbale, orale e scritto, esaminato non relativamente ad una lingua particolare e neppure in qualche particolare genere di discorso o genere letterario, ma negli aspetti essenziali che caratterizzano il modo in cui generalmente si presenta nella lingua. La collocazione della linguistica nella semiotica globale non soltanto è funzionale nella classificazione delle scienze, ma permette anche che il concetto di segno in generale che la linguistica impiega traendolo da una semiotica generale non sia il risultato di una visione parziale del mondo dei segni. La linguistica descrive tramite il verbale il verbale. Essa usa la lingua per descrivere la lingua. La lingua si presta a questo doppio ruolo, perché essa coincide con il *descrivibile*. Non solo non si sottrae alla descrizione ma *la impone*. La sua pretesa è che ciò che ha significato coincida con ciò che essa descrive o può descrivere. La sua capacità di descrizione è agevolata dalla sua possibilità di essere scritta. Ma anche la sua descrivibilità ne è agevolata. Anzi la scrittura (la trascrizione) è già *descrizione della lingua*.

La linguistica certamente deve impiegare il segno verbale per descrivere il segno verbale, deve impiegare la lingua per descrivere la lingua. Ma ciò non la obbliga a restare confinata nel verbale come orizzonte della descrizione. Finché il suo modello di segno resta confinato in tale orizzonte, la linguistica si presenta come *doppiamente descrittiva*, perché impiega la lingua anche come modello oltre che come mezzo. Risulta completamente (idolatricamente) subalterna al suo oggetto. La sua descrizione è l’*aderenza* della *rappresentazione*, anziché il *distanziamento* della *raffigurazione*. Essa infatti non solo inevitabilmente interpreta il verbale tramite il verbale ma fa del verbale il *criterio dell’interpretabilità*, riduce ogni significato al significato verbale ogni segno al segno verbale.

La portata interpretativa del segno verbale da parte della linguistica tanto più aumenta quanto meno è subalterna al segno verbale. Una linguistica basata su una teoria esplicativa e critica del linguaggio non può restare confinata nell’orizzonte della lingua, il suo modello di segno non può coincidere con quello verbale. La linguistica deve guardare alla lingua da un punto di vista *semiotico*, che non può essere a sua volta linguistico, come in fin dei conti avviene nella *semiologia* preconizzata da Saussure, malgrado il suo sforzo di guardare alla linguistica dal punto di vista di una scienza che non si occupa dei se-

gni e valori verbali, cioè l'economia. Solo una descrizione *effettivamente semiotica* della lingua permette una descrizione della lingua non glottocentrica, cioè la sua comprensione a partire da un orizzonte esterno a quello della sua stessa descrizione, a partire dalla messa in discussione della sua pretesa che ciò che ha significato e dunque è segno coincida con ciò che essa descrive o può descrivere, e che il segnico sia assimilabile al verbale.

Anche i linguaggi, siano essi verbali o non verbali si lasciano scrivere (trascrivere) e per lo più si lasciano anche descrivere. La descrizione è agevolata quando essi siano scritti (trascritti). La descrizione di Roland Barthes (1915-1980) del linguaggio della moda, per esempio, si avvale del fatto che la moda è già scritta (trascritta). La possibilità di estendere la linguistica, cioè la descrizione della lingua, dalla lingua ai linguaggi sta alla base della *semiologia*. Malgrado il suo presentarsi come scienza *generale* dei segni, la semiologia occupandosi soltanto di linguaggi, cioè di sistemi segnici umani, non solo è in effetti antroposemiotica, ma applica ai segni e ai linguaggi che descrive le categorie elaborate nella descrizione del linguaggio verbale, e quando non vi riesce, nega il carattere di linguaggio e di segno a ciò che si sottrae alla descrizione. Sicché già limitata ai linguaggi e non estesa ai sistemi di comunicazione che non lo sono, la semiologia in quanto estensione della linguistica, delimita ulteriormente la sua ampiezza alla scrivibilità e descrivibilità *linguistica* dei linguaggi. I linguaggi siano essi verbali o non verbali, si lasciano scrivere (per esempio, la moda è scritta, le musica è scritta, il fumetto è scritto, la fotografia è scritta) ma, a differenza delle lingue, la loro descrizione è difficile, e in certi casi la loro resistenza è tale che, poiché è la lingua che li descrive, il loro sottrarsi costringe la lingua rivedere i termini e le categorie con le quali descrive se stessa, e ridefinire il modello di segno, secondo il quale individua e descrive il "segno verbale".

40

Il linguaggio musicale è forse quello maggiormente refrattario alla descrizione e dunque più capace di evidenziare i limiti del segno verbale e le concezioni dei segni che lo assumono a modello secondo una prospettiva glottocentrica. La musica ha rappresentato fin ora un territorio a sé stante, resistente fino all'irriducibilità all'inglobamento nella visione generale di ciò che è segno e linguaggio. Il linguaggio della musica si è prestato ben poco ad essere trattato alla stregua di ciò che le scienze dei segni hanno definito come linguaggio. Al punto che la semiotica della musica non può più prescindere dalla questione "quale semiotica per la musica?", disponendosi alla messa in discussione di se stessa di fronte a questo "linguaggio" refrattario alle proprie categorie.

Una *decostruzione* e *ricostruzione* dei modelli semiotici (semiologici) si impone. Al punto che una semiotica *della* musica non può essere la semiotica *applicata* alla musica, ma *una semiotica che sia della musica*, nel senso che le appartenga, che verifichi la sua possibilità di ricostruzione a partire dalla sua prospettiva. Si tratta dunque di riconsiderare i concetti stessi di "linguaggio", di "significato", di "segno", di "interpretazione", di "comprensione", di "comunicazione". Ciò può rendere possibile una riflessione semiotica sulla musica che consenta il parlarne senza sottometerla al potere del segno verbale e alla semiotica (semiologia) costruita in funzione di esso.

Non stiamo parlando di una questione di semiotica settoriale, speciale. Se nella musica abbiamo a che fare con linguaggi e segni, si tratta sicuramente dei segni più refrattari, più resistenti al “parlare dei segni”, più “altri”, e proprio per questo la semiotica deve, già *nel momento della sua costituzione come semiotica generale*, tenere conto del problema della possibilità di una semiotica della musica, anzi partire proprio da esso, perché così può costruire un modello di segno non rigido, non limitato, che non diventi una sorta di letto di Procuste quando venga “applicato” alla musica. Bisogna interrogarsi sulla possibilità di una semiotica della musica, fin dal momento della costituzione di una semiotica generale (v. A. Ponzio e M. Lomuto, *Semiotica della musica*, 1998). È necessario verificare, fin dall’inizio, la possibilità di una *semiotica della musica*, in cui “della musica” sia un “genitivo soggettivo” e non un “genitivo oggettivo”: non una semiotica che abbia come oggetto su cui si applica la musica, ma una semiotica che abbia la musica come suo punto di vista. Una semiotica che *al voler sentire* (pratica dell’interrogatorio poliziesco, della commissione d’esame, del confessionale e della seduta psicoanalitica) sostituisca l’atteggiamento dell’*ascolto*. Non l’“ascolto applicato” (Barthes, Havas), il voler sentire, il costringere a dire, ma l’*ascolto rispondente*.

2. Semiotica come metasemiosi e linguaggio come congegno di modellazione

Possiamo aggiungere però un altro significato di semiotica a quello di scienza generale dei segni. Il termine “semiotica” può anche essere usato per indicare la *specificità della semiosi umana*, dell’impiego dei segni da parte della specie umana. Sebeok ha precisato questo significato in un testo del 1989 “Semiosis and semiotics: what lies in their future?” (ora cap. 9 del suo libro *A Sign is Just a Sign* (1991: 97-99, trad. it. 181-185).

La semiotica è un modo esclusivamente umano di ricercare, che consiste nel riflettere – in maniera informale o sistematica – sulla semiosi. Possiamo predire con sicurezza che tale modalità di ricerca esisterà fino a quando continuerà ad esistere il genere umano, così come esso si è andato evolvendo per circa tre milioni di anni nelle successive espressioni di *Homo*, che – in considerazione, fra gli altri aspetti, della crescente ampiezza del cervello e delle relative capacità cognitive – sono state indicate con i termini *habilis*, *erectus*, *sapiens*, *neanderthalensis* e, per la fase attuale, *sapiens sapiens*. La semiotica, in altre parole, indica semplicemente la tendenza universale della mente umana al fantasticare focalizzato specularmente verso l’interno della propria strategia cognitiva a lungo termine e sui propri comportamenti quotidiani. Locke indicò questo modo di indagare come ricerca di “conoscenza umana”; Peirce, come “gioco del fantasticare” (Sebeok 1991: 97, trad. it. 181).

Questo significato di “semiotica” comporta che tale termine indichi una certa tappa dell’evoluzione della semiosi, precisamente quella in cui essa si presenta come *specificità semiosi umana*. La semiotica così intesa, vale a dire co-

me semiosi specificamente umana, ci interessa qui particolarmente perché in questo salto qualitativo nella storia evolutiva della semiosi entra in gioco il *linguaggio*, inteso però non come *capacità di comunicazione* ma come *capacità di modellazione* specifica della specie umana. Nell'articolo *The evolution of semiosis*, in Posner *et alii* (vol. 1, art. 19), Sebeok esamina la corrispondenza tra le diverse branche della semiotica e i differenti tipi di semiosi, dal mondo dei microrganismi ai grandi regni e al mondo umano. La caratteristica della semiosi umana o antroposemiosi è la *semiotica* intesa come *riflessione sulla semiosi*. È grazie al congegno di modellazione chiamato da Sebeok "linguaggio", che è specifico della specie umana fin dall'inizio della sua evoluzione e che è il fattore interno che l'ha resa possibile, l'antroposemiosi si caratterizza *come semiotica*. Il linguaggio, così inteso, va distinto dal "parlare", dalla lingua, la cui funzione originaria era la comunicazione e che non apparve nell'evoluzione della specie umana se non molto tardi. A quanto pare, l'*Homo habilis* era dotato di linguaggio ma era privo di parola. Ma si deve presumere che del linguaggio, cioè del congegno di modellazione muto, era già dotato il primo ominide apparso sulla Terra, in quanto occupante una nicchia specifica nell'evoluzione delle specie. È il linguaggio che ne ha permesso l'evoluzione fino all'attuale *Homo sapien sapiens*. Il parlare e quindi la formazione delle lingue segnano il passaggio all'*Homo sapiens*.

Nel mondo della vita, che, abbiamo detto, coincide con il mondo della semiosi (v. ivi: 436-37), la semiosi umana specifica si presenta come *metasemiosi*, cioè come possibilità di riflettere sui segni. Ciò significa che i segni sono impiegati non soltanto in un processo interpretativo che coincide con una determinata risposta diretta, ma anche in una interpretazione che si presenta come riflessione sui segni, come sospensione della risposta e come possibilità di deliberazione. Con Sebeok, stiamo chiamando questa specifica capacità di metasemiosi, resa possibile dal "linguaggio", cioè dal congegno di modellazione proprio della specie umana, "semiotica". Richiamandoci alla giusta osservazione di Aristotele, che si trova all'inizio della *Metafisica*, secondo cui l'uomo tende per sua natura alla conoscenza, possiamo dire, e ciò può anche spiegare meglio che cosa si intende per "conoscenza", che l'uomo tende per sua natura alla *semiotica* che (v. Petrilli 1998a). *L'uomo è un animale semiotico* (v. Deely, Petrilli, Ponzio, *Semiotic Animal* 2005): il che può anche chiarire il senso di "animale razionale".

Dunque, la semiosi umana o antroposemiosi è caratterizzata dal fatto che essa si presenta come antroposemiotica. Sicché, tornando alle due tendenze della semiotica intesa come scienza, possiamo dire che la semiotica come antroposemiosi specifica, come semiosi specificamente umana, può: a) avventurarsi per l'intero universo considerandolo dal punto di vista segnico e ricercando in esso significati e sensi; b) assolutizzare l'antroposemiosi identificandola con l'intera semiosi, cioè considerandola erroneamente l'unica semiosi possibile.

La semiotica come scienza generale dei segni seguendo il primo orientamento costruisce i suoi modelli sulla base di una "semiotica globale" estensibile all'intero universo in quanto perfuso di segni (Peirce); seguendo il secondo,

invece, li costruisce sulla base della riduzione dei segni a quelli della vita sociale umana (semiologia), parteggiando così per una visione chiaramente antropocentrica.

3. Modellazione, comunicazione e dialogo

Dobbiamo chiarire qui due nozioni, secondo noi fondamentali in semiotica e tra loro collegate: *modellazione* e *dialogismo*. Senza di esse non si può comprendere una terza nozione, generalmente privilegiata nello studio dei segni a scapito delle altre due, quella di *comunicazione*.

Il concetto di modellazione è ripreso dalla cosiddetta scuola di Mosca-Tartu v. Lucid 1977 and Rudy 1986) che lo usano per riferirsi alla lingua, considerata “sistema primario di modellazione”, e agli altri sistemi culturali umani considerati “sistemi secondari di modellazione”. Però noi impieghiamo “modellazione” secondo l’uso che ne fa Sebeok, il quale estende tale concetto oltre l’ambito dell’antroposemiosi collegando a quello di *Umwelt* (mondo circostante) del biologo Jakob von Uexküll (1864-1944). Nell’interpretazione di Sebeok, *Umwelt* significa “modello del mondo esterno”. Sulla base delle ricerche in bio-semiotica, sappiamo che la capacità di modellazione può essere osservata in tutte le forme di vita. La “teoria dei sistemi di modellazione” (*Modeling systems theory*) recentemente riformulata da Sebeok in collaborazione con Marcel Danesi (Sebeok, Danesi 2000) studia appunto i fenomeni semiotici come processi di modellazione. Alla luce della semiotica orientata nel senso della teoria dei sistemi di modellazione, la semiosi – capacità caratterizzante tutte le forme di vita – può essere definita come “la capacità delle specie di produrre e comprendere gli specifici tipi di modelli di cui dispongono per organizzare e codificare l’input percettivo nel modo proprio di ciascuna di essi” (ivi: 5).

Lo studio applicato della teoria dei sistemi di modellazione è l’“analisi dei sistemi” (*systems analysis*), che distingue i sistemi di modellazione in *primario*, *secondario* e *terziario*. sistema di modellazione primario è la capacità innata di modellazione simulativa, cioè un sistema che permette a tutti gli organismi di simulare un mondo secondo modalità specie-specifiche.(cfr. ivi: 44-45). Come abbiamo detto, Sebeok introduce il termine “linguaggio” per indicare il sistema specie specifico della modellazione primaria della specie *Homo*. Non la lingua, come sostiene la scuola di Mosca-Tartu, ma il linguaggio è il sistema primario di modellazione. La lingua, che comparirà abbastanza tardi nell’evoluzione umana, è invece sistema secondario di modellazione. Sicché, conseguentemente, i sistemi segnici culturali che presuppongono la lingua sono terziari. La modellazione secondaria sottende processi di modellazione sia indicazionali, sia estensionali. La forma di modellazione indicazionale è stata registrata in varie specie viventi: mentre quella estensionale è una capacità unicamente umana poiché presuppone il *linguaggio* (sistema primario di modellazione proprio soltanto dell’uomo), che, come abbiamo visto, Sebeok distingue dal *parlare*, dalla *lingua*; che è un sistema di modellazione secondario (v. ivi: cf. 82-95). Il sistema terziario di modellazione è quello che sta alla base di processi alta-

mente astratti di modellazione di tipo simbolico (cf. ivi: 120-129) che presuppongono, oltre al linguaggio, anche la lingua.

La comunicazione presuppone la modellazione, poiché si realizza all'interno del mondo che essa produce. Certamente i sistemi di modellazione sono a loro volta il risultato della comunicazione della specie, nella sua evoluzione, e l'ambiente entro cui la modellazione si produce per adattamento. Ma tale comunicazione avviene pur sempre sulla base della modellazione di cui la specie, in quanto appartenente a una *nicchia* particolare, è già dotata. Per esempio, il linguaggio come sistema specie specifico della specie *Homo*, e quindi già in dotazione dell'ominide, presiede alla comunicazione con l'ambiente in rapporto alla quale, per adattamento, ma necessariamente *secondo il suo specifico sistema di modellazione* (che gli assegna, fin dal suo primo apparire, una nicchia particolare rispetto alle altre specie, per quanta vicinanza per omologia possa presentare con esse), si evolverà fino all'*Homo sapiens sapiens*.

Per "dialogo" si intende il modo secondo cui un organismo nella sua *Umwelt* specifica è in relazione con l'organico intraspecifico e extraspecifico e con l'inorganico. La semiosi ha in generale un carattere *dialogico*. La nozione di "dialogicità" non contraddice, ma anzi affianca e conferma quelle che insistono sull'autonomia dell'organismo vivente, quali il "ciclo funzionale" di Th. Uexküll e l'"autopoiesi" di Maturana e Varela (1980). Inoltre il dialogo va distinto dalla *comunicazione*. La comunicazione è solo un aspetto della semiosi. Gli altri due sono la *modellazione* e il *dialogità*. Il carattere dialogico della semiosi verbale, la sua funzione modellante e comunicativa, sono caratterizzazioni umane specie-specifiche che si ritrovano nella semiosi in generale di qualsiasi essere vivente. La dialogità non riguarda soltanto il ragionamento e non è circoscritta all'antroposemiosi. La relazione tra interpretato e interpretante in cui consiste ogni semiosi è *dialogica*. Peirce stesso ha insistito su questo aspetto. Ma chi soprattutto ha evidenziato la natura dialogica del segno e della semiosi è Michail Bachtin (1895-1975). Alla dialogità della parola, espressa nel romanzo polifonico di Dostoevskij (Bachtin 1929), corrisponde la dialogicità, l'intercorporeità, del corpo grottesco quale si rivela nel "realismo grottesco" descritto da Bachtin (1965) nella sua analisi di *Gargantua e Pantaguel* di François Rabelais. *Dialogicità* e *intercorporeità* sono le facce di una stessa medaglia, fanno parte della reale, materiale, interconnessione biosemiotica dei corpi viventi. "La vita per sua natura è dialogica. Vivere significa partecipare a un dialogo" (Bachtin, "Piano per il rifacimento del libro su Dostoevskij", 1961, in Bachtin 1979, trad. it.: 331). Possiamo parlare di una *dia-logica bachtiniana*, che più volte, fin dal *Dostoevskij* del 1929, viene esplicitamente o implicitamente contrapposta alla dialettica hegeliana e al materialismo dialettico del socialismo reale. C'è alla base della concezione bachtiniana una *dialogica della natura*, una *dialogica della vita*, che oggi verrebbe espressa in termini di "biosemiotica" e che spiega l'interessamento di Bachtin per gli studi di biologia della sua epoca.

Nella visione di Bachtin non ci sono limiti definiti della dialogità verbale e di quella intercorporea. La prima si estende, travalicando divisioni anche nazionali e linguistiche, a quell'intero ambito Lotman chiamava "semiosfera"; la seconda si estende per tutta la "biosfera" (Vernadskij). Per Bachtin il dialogo e il

corpo sono strettamente interconnessi, e l'adeguata immagine del corpo dialogico è il corpo grottesco. È per questo che il grottesco compare anche nel genere romanzo, genere letterario maggiormente dialogico, e particolarmente nel "romanzo polifonico" di Dostoevskij. Ed è per questo che Bachtin, nella seconda edizione del 1963 (la prima è del 1929) della sua monografia su Dostoevskij, include un capitolo (il IV) sul rapporto tra il genere romanzo e il realismo grottesco del folclore carnevalesco, mostrando come tale genere affondi nella visione del realismo grottesco le proprie radici. Dunque, il dialogo non esiste soltanto nella *semiosi della comunicazione* dove l'interpretato è già esso stesso una risposta interpretante rivolta ad essere interpretata come segno prima ancora di esserlo effettivamente da parte di un interpretante esterno. Ma il dialogo sussiste anche nella *semiosi della sintomatizzazione*, dove l'interpretato è una *risposta interpretante* (sintomo) non rivolta ad essere interpretata; così come sussiste nella *semiosi dell'informazione*, dove qualcosa di inanimato agisce come segno solo perché riceve un'interpretazione da parte di un essere vivente: tale interpretazione, la risposta dell'interprete, ha pur sempre un carattere dialogico. Il dialogo non inizia con il comportamento segnalizzante di un emittente che intende comunicare qualcosa a un ricevente a proposito di un oggetto. L'intera semiosi è un processo dialogico. La logica della semiosi nel suo insieme, come tutto unitario, è una *dia-logica*. L'interpretante come tale è "una disposizione a rispondere".

4. L'origine del linguaggio

45

La questione dell'origine del linguaggio verbale è stata generalmente sottovalutata dalla comunità scientifica come non degna di discussione a causa delle soluzioni gratuite e infondate a cui essa ha dato luogo (una delle eccezioni sotto questo riguardo è costituita dal libro di Giorgio Fano (1885-1963), *Origini e natura del linguaggio* (1972), ormai noto anche in traduzione inglese).

Sulla base degli studi più recenti, il problema dell'origine del linguaggio verbale può essere ripreso ed esaminato in tutta la sua complessità. Una delle proposte più sistematiche di utilizzazione di tali studi proviene da Sebeok, che ha attribuito il carattere specie-specifico del linguaggio verbale, del parlare (*speech*), al fatto di essere basato sul sistema primario di modellazione dell'uomo, che egli ha chiamato "linguaggio" (*language*), e quindi ne ha spiegato la comparsa, a un certo punto dell'evoluzione della specie umana, sulla base di un processo di adattamento regolato dal linguaggio come modellazione. Conseguentemente, a più riprese, Sebeok è intervenuto polemicamente e ironicamente a raffreddare l'entusiasmo nei confronti delle teorie e delle pratiche di addestramento, in voga particolarmente negli Stati Uniti, fondate sulla possibilità di "animali parlanti".

Secondo la teoria della modellazione di Sebeok, il sistema primario di modellazione della specie *Homo*, "il linguaggio", da non confondere con il linguaggio verbale, con il parlare, è apparso e si evoluto per adattamento molto prima di quest'ultimo, che non appare, nel corso dell'evoluzione della specie umana,

se non con l'apparizione dell'*Homo sapiens* e con una funzione specificamente comunicativa. Il linguaggio nel senso di Sebeok, non nacque, invece, come congegno comunicativo, ma come congegno di modellazione. Anche Noam Chomsky ha sostenuto il carattere non essenzialmente comunicativo del linguaggio, ma dicendo "linguaggio" Chomsky vuol dire "linguaggio verbale", "parlare", ciò che Sebeok chiama "speechi". Per Sebeok invece il linguaggio verbale ha, fin dalla sua apparizione per adattamento, una specifica funzione comunicativa. La teoria del linguaggio verbale di Chomsky non conosce la differenza stabilita da Sebeok tra "linguaggio" e "linguaggio verbale", e senza questa differenza non è possibile spiegare adeguatamente né l'origine, né il funzionamento del linguaggio verbale.

Come abbiamo detto, il linguaggio, come qui viene inteso, è un congegno di modellazione (*modeling device*) di cui era già dotato, anche se certamente in maniera non sviluppata, il primo ominide ed è questa originaria "dotazione" della specie umana a spiegarne lo sviluppo fino all'*Homo sapiens sapiens* (v. Sebeok, *Language as a Primary Modeling System?*), in Sebeok 1994: 117-128). Anche gli altri animali hanno un sistema di modellazione che produce il loro mondo; il linguaggio è quello dell'uomo. Ma il congegno di modellazione dell'uomo è completamente differente dagli altri sistemi primari di modellazione. La sua caratteristica specifica è ciò che Peirce chiamava "il gioco del fantasticare" (quest'espressione è utilizzata da Sebeok come titolo di uno dei suoi libri) e che Giambattista Vico (1668-1744) chiamava "logica poetica" (v. Danesi 2000), cioè la possibilità di produrre più modelli e dunque, per usare l'espressione di G. W. Leibniz (1646-1716), di inventare, di simulare, un numero infinito di "mondi possibili", diversamente dagli altri animali altre specie animali.

46

Il parlare, come il linguaggio, è apparso anch'esso per adattamento, ma con funzione comunicativa, e molto tempo dopo rispetto al linguaggio, precisamente con la comparsa dell'*Homo sapiens*. Nel corso dell'evoluzione della specie umana, per un processo di "ex-attamento" (*exaptation*: questa espressione è di S. J. Gould e E. S. Vrba 1982), come il linguaggio potenziò le funzioni comunicative tramite l'invenzione del parlare, così quest'ultimo potenziò quelle del linguaggio svolgendo anche una funzione modellizzante in ciascuna delle molteplici lingue in cui si andò realizzando. Il linguaggio è il primario adattamento evolutivo che caratterizzò l'ominide. Il linguaggio verbale, il parlare, si sviluppò con funzioni comunicative dal linguaggio come dispositivo modellizzante, in seguito all'evoluzione delle capacità fisiche e neurologiche che resero possibile l'impiego del linguaggio per la comunicazione vocale. Exattato per la comunicazione verbale, prima nella forma di linguaggio verbale orale e poi di linguaggio verbale scritto, il linguaggio come congegno di modellazione primaria permise anche il rafforzamento delle capacità umane di comunicazione non-verbale dando luogo a un ampio e complesso sviluppo dei linguaggi non-verbali (v. *Nonverbal bodily sign categories*, di Fernando Poyatos, in P. Bouissac 1998: 451-453). Il parlare, a sua volta, exattato per la modellazione, poté funzionare, in quanto lingua, come sistema secondario di modellazione. In tal modo, il parlare, oltre a incrementare la capacità di comunicazione e potenziare quelle dei linguaggi non-verbali favorendone anche la specializzazione e

proliferazione, sviluppò la capacità semiotica dell'uomo sul piano conoscitivo, organizzativo, inventivo, ecc.

Circa la relazione tra linguaggio e parlare, Sebeok fa notare che essa ha richiesto un reciproco adeguamento della capacità di codificazione e decodificazione. Fra il linguaggio "exattato" per la comunicazione, prima in funzione del parlare orale, "for ear and mouth work" e poi nello scritto e in altre forme di comunicazione, e il verbale exattato per la modellazione (secondaria), "for mind work", resta un risultato ancora distante un'assoluta reciproca adeguazione, e la collaborazione tra i due sistemi è ancora in corso di perfezionamento (cfr. Sebeok 1991a: 56). Osserva Sebeok:

Per quanto concerne il motivo per cui questo processo di exattamento impiegò diversi milioni di anni per realizzarsi, la risposta sembra essere che l'adeguamento di un meccanismo specie-specifico per codificare il linguaggio in parlare, cioè producendo segni vocalmente, con un complementare meccanismo per decodificarlo, cioè ricevere e interpretare un flusso di segni verbali/vocali (frasi), deve aver impiegato tanto tempo per poter realizzare un processo di sintonizzazione, che è lungi dall'essere completo (dato che gli individui umani hanno molte difficoltà nel comprendere messaggi verbali che si trasmettono l'un l'altro) (in Posner *et alii*, vol. 1: 443-444; in Sebeok 1991, trad. it.: 178).

Bisogna a questo punto segnalare un altro processo di exattazione nell'evoluzione dell'altroposemiosi. Ci riferiamo alla separazione tra "lavoro manuale" e "lavoro intellettuale", che si presenta – per usare la terminologia di Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) – come separazione tra "lavoro non linguistico (verbale)" e "lavoro linguistico (verbale)". Soltanto molto recentemente, come risultato dello sviluppo tecnologico, in cui la comunicazione è diventata produttiva (nella fase attuale della produzione capitalistica che può essere indicata come fase della comunicazione-produzione: v. Ponzio 1997d, 1999b, 2003a) questi due tipi di lavoro si sono incontrati e unificati. Il computer come unità dell'*hardware* e del *software* è l'espressione più evidente di questo adeguamento che tende all'unificazione.

5. Il linguaggio come lavoro

Abbiamo visto che Sebeok pone il linguaggio come congegno di modellazione alla base dell'"*ear and mouth work*" e del "*mind work*".

Una teoria del linguaggio come lavoro fu elaborata da Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) a partire dai suoi scritti degli anni Sessanta. Questa teoria è lo sviluppo della sua precedente concezione del linguaggio come "parlare comune" (v. Rossi-Landi 1998 [1961]), cioè come insieme di operazioni comuni che stanno alla base delle diverse lingue. In entrambi i casi si tratta di passare da un livello superficiale di osservazione, – sia esso quello della descrizione del comportamento linguistico (comportamentismo), o dell'uso linguistico (Wittgenstein), o del linguaggio ordinario (filosofia oxoniense), o dello "stato di una

lingua determinata” (Saussure), o dell’analisi tassonomica (Martinet), o della “visione del mondo” di una lingua determinata (secondo la cosiddetta “teoria della relatività linguistica” (Sapir e Whorf) – al livello della esplicitazione delle strutture e dei processi di cui il parlare e le lingue sono il prodotto.

Si tratta della questione del superamento delle teorie del linguaggio di tipo descrittivistico, ma anche della teoria chomskiana, che, pur orientata in senso esplicativo e generativo, ritiene di dover descrivere una grammatica universale innata, che è in effetti il risultato dell’ipostatizzazione della stessa lingua che dovrebbe spiegare (a causa del carattere unigraduale di tale teoria, che confonde, secondo la terminologia di Sebastian K. Faumian (1965) “genotipico” e “fenotipico”).

Usando la terminologia ripresa dalla critica di Karl Marx all’economia politica, Rossi-Landi imposta il problema come necessità di uno spostamento dello studio del linguaggio verbale dal livello del *mercato linguistico* a quello del *lavoro linguistico*. Tali espressioni sono evidentemente metaforiche. Ma lo sono non come effetto di superficiali analogie bensì sulla base di *omologie* individuate, attraverso un *metodo omologico* rivolto a studiare *somiglianze di ordine strutturale e genetico* tra *produzione linguistica verbale* e *produzione materiale* in quanto facenti parte di uno stesso processo semiotico, quello della *riproduzione sociale*, della riproduzione della vita sociale umana. Possiamo dire che il passaggio dal suo libro del 1961, *Significato comunicazione e parlare comune*, a quello del 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*(nuova ed. 2006), è il passaggio da una *metodica del parlare comune* a una *metodica della semiosi comune* che sta alla base dei sistemi segnici e dei messaggi verbali e non-verbali di cui è fatta un’intera organizzazione economico-culturale. Una teoria generale della società, che riesca a cogliere i nessi strutturali e generici al di là delle separazioni e settorializzazioni di ordine storico-sociale, ideologico, o relative allo specialismo scientifico, viene a coincidere con una semiotica generale, dato che “l’uomo comunica con tutta la sua organizzazione sociale” (Rossi-Landi 2003a [1968]: 196).

48

Non esistono divisioni “naturali” che ci costringano ad allocare in regioni separate il lavoro verbale e il lavoro non-verbale, la produzione di messaggi verbali e la produzione di merci, in quanto, in entrambi i casi, si tratta di uno stesso tipo di *semiosi*, si tratta – potremmo dire stabilendo un collegamento tra il concetto di “lavoro” di Rossi-Landi e quello di “modellazione” di Sebeok – del risultato dello stesso *lavoro linguistico di modellazione*. Perciò lo studio di uno dei sistemi segnici della complessiva cultura umana, della complessiva riproduzione sociale, si può rivelare utile per lo studio di un altro: “perché studiando l’uno o l’altro sistema, si studia fondamentalmente la stessa cosa (ivi: 111). Sia che si tratti di merci, sia che si tratti di messaggi verbali, sia che si tratti della produzione e dello scambio di oggetti, sia che si tratti della produzione e dello scambio di segni, la semiotica ha a che fare con la stessa problematica, quella del lavoro che li produce e che rende possibile lo scambio. Ciò trova piena conferma nella fase attuale dello sviluppo del capitalismo (prevista ma non direttamente vissuta da Rossi-Landi) che possiamo indicare come fase della globalizzazione o della *comunicazione-produzione*, in cui la comunicazione è

divenuta pervasiva e non solo risulta che le merci sono messaggi, ma che i messaggi sono stessi sono a loro volta merci, e in cui la comunicazione occupa, nel ciclo produttivo, non solo il posto intermedio, quello dello scambio o circolazione o mercato, ma è presente ed essenziale dei due estremi, quello iniziale e quello finale, della produzione e del consumo (v. Ponzio 1999b, 2002a, 3003a).

Rossi-Landi, negli ultimi anni della sua vita, si rese conto della sempre maggiore convergenza di produzione materiale e produzione linguistica, da lui studiate nei loro rapporti omologici quando erano ben distinte nella organizzazione sociale capitalistica, caratterizzata ancora dalla netta separazione netta tra lavoro materiale e lavoro intellettuale. In un seminario svoltosi a Bari nell'aprile del 1985, a un mese dalla sua morte, Rossi-Landi faceva notare che

Si può salire lungo quello che io ho chiamato "schema omologico della produzione", fino a un certo punto, dove accade una cosa impressionante, e cioè che le due produzioni confluiscono. Questa è una cosa degli ultimi pochi decenni: perché nella produzione di computer confluiscono un *hardware*, nel linguaggio dei tecnici, cioè un corpo materiale, la materia elaborata di cui è costituito il computer, e un *software*, cioè un programma, un insieme di rapporti logici esprimibili verbalmente. Quindi il non-linguistico, l'oggettuale, e il linguistico ad altissimo livello di elaborazione sono confluiti l'uno nell'altro quasi sotto i nostri occhi, ma anche quasi soltanto sotto gli occhi delle persone più giovani (Rossi-Landi 1985b: 171).

Un esempio dell'applicazione degli schemi concettuali elaborati nello studio del segnico-verbale al segnico non-verbale è offerto da Claude Lévi-Strauss (1949, 1958), il quale si serve delle categorie della linguistica, in particolare della fonologia, nello studio delle regole di matrimonio e dei sistemi di parentela. Rossi-Landi tenta il procedimento opposto: cioè far valere nello studio del linguaggio verbale, strumenti concettuali elaborati nello studio del segnico non-verbale, quello della produzione e dello scambio economico, servendosi delle categorie della scienza economica.

Lo stesso Saussure aveva assunto a modello l'economia nello studio del valore linguistico, ma si era avvalso dell'"economia pura", di tipo marginalistico, della scuola di Losanna (L. Walras, V. Pareto), che limitava il proprio studio al livello del mercato. Per Rossi-Landi si tratta invece di passare dal livello del mercato linguistico a quello della produzione linguistica; e a tal fine riprende le categorie dell'economia politica nella sua fase classica, ricardiano-marxiana.

Il concetto di *lavoro linguistico* è il terzo elemento, quello fondante, di cui la dicotomia saussuriana di "*langue*" e *parole*" non tiene conto. In Saussure "*langage*" è un concetto non sufficientemente approfondito, perché esso è inteso sia come il "materiale concreto eterogeneo" su cui la linguistica ritaglia il suo "oggetto astratto" di *langue*, sia l'unità di *langue* e *parole*, sia la "facoltà" del parlare. Per Rossi-Landi il "linguaggio", inteso come "lavoro", è ciò di cui le lingue sono il prodotto ed è ciò che le riattiva e rivalorizza nella "*parole*", che è individuale solo perché è individuale la singola lavorazione, ma il "*modello della lavorazione è sociale*" (2003 [1968]: 68). Ciò rende accostabile, secondo noi, il

concetto di “linguaggio come lavoro” a quello, proposto da Sebeok, di linguaggio come “modellazione primaria”. Scrive infatti Rossi-Landi:

[...] il lavoro linguistico sta dalla parte del *langage* in quanto si oppone sia alla *parole* perché collettivo anziché individuale, sia alla *langue* perché lavoro anziché prodotto. Facendo del *langage* la mera unità di *langue* e *parole*, ci si preclude lo studio delle tecniche collettive e comunitarie del linguaggio. Alla bipartizione tra lingua e parlare si deve sostituire una tripartizione: il lavoro linguistico (collettivo) produce la lingua (collettiva) su cui e con cui si esercita il parlare dei singoli, i cui prodotti rifluiscono nello stesso serbatoio da cui ne sono stati attinti materiali e strumenti (ivi: 69).

Rossi-Landi parla di “lavoro linguistico” per caratterizzare il linguaggio verbale come semiosi specifica dell’uomo, che consiste nell’uso mediato dei segni, dove ciò che media, come in qualsiasi produzione umana di artefatti, è “lavoro”, come Hegel prima di Marx aveva già notato. Rossi-Landi contrappone *lavoro* ad *attività*. Possiamo dire che, rispetto all’*attività* dell’interpretazione *semiosica* riscontrabile in qualsiasi essere vivente ed anche nell’uomo soprattutto a livello endosemiotico, il lavoro linguistico è interpretazione *semiotica*. È produzione di segni attraverso l’elaborazione di segni impiegati come materiali, tramite segni impiegati come strumenti, in base a modelli essi stessi risultato di precedenti produzione segniche.

50

L’espressione “lavoro linguistico” fa pensare a un processo che si realizza in base alla consapevolezza di chi lo effettua. In realtà, anche in considerazione della nozione “lavoro alienato” impiegata da Marx (anche questa sulla scorta di Hegel) e alla nozione di “lavoro onirico” impiegata da Sigmund Freud, non c’è nessun rapporto di connessione necessaria tra “lavoro” e “consapevolezza” (v. Rossi-Landi 1985a: 7). Lo sviluppo della capacità di interpretazione semiotica dell’uomo consiste anche nel promuovere lo sviluppo della consapevolezza riguardo al lavoro linguistico e a quello non linguistico attraverso la conoscenza e il controllo dei programmi, delle programmazioni e delle progettazioni della loro erogazione.

A causa del lavoro mercificato e alienato della nostra forma sociale “lavoro” nell’espressione “lavoro linguistico” fa pensare a qualcosa di contrapposto rispetto all’“attività ludica” e dunque può far apparire come in contrasto il “lavoro linguistico” con “il gioco del fantasticare” di cui parla Peirce e a cui Sebeok si richiama per caratterizzare l’uomo come animale semiotico e per riferirsi alla sua modellazione primaria specifica, quella del “linguaggio”. In realtà “lavoro” non è contrapposto ad “attività ludica”, perché anche le “attività ludiche” richiedono un preliminare lavoro di preparazione e un lavoro di esecuzione, e perché esistono lavori particolarmente piacevoli e addirittura ludici. “Non esistono distinzioni a taglio netto”, afferma Rossi-Landi, e se è possibile individuare due zone estreme e in cui situare ciò che è “lavoro” e ciò che non lo è, c’è anche un’ampia zona intermedia “in cui le determinanti delle due zone estreme si sovrappongono o intrecciano” (Rossi-Landi 1985: 11).

6. *L'enigma di Babele*

Ciò che la teoria linguistica di Chomsky non riesce a spiegare è la molteplicità delle lingue, che, per giunta, contrasta con l'ipotesi dell'unicità della grammatica universale innata.

Il plurilinguismo non consiste soltanto nella molteplicità delle lingue ma anche nella molteplicità dei linguaggi all'interno di una stessa lingua. Anche di quest'altra molteplicità si disinteressa la linguistica chomskiana che considera la lingua come un unico e unitario codice. La pluralità delle lingue e il plurilinguismo interno a ogni lingua non possono essere spiegate dalla linguistica di Chomsky, perché, se da una parte essa insiste sul "carattere creativo del linguaggio", con "linguaggio" intende unicamente il linguaggio verbale, e, d'altra, resta ancorata al presupposto che il linguaggio verbale, a qualsiasi lingua appartenga e a qualsiasi grammatica particolare ubbidisca, abbia una sua grammatica universale, concepita con le stesse caratteristiche e componenti (fonologico, sintattico, semantico) delle grammatiche particolari, alle cui leggi possono essere ricondotte tutte quelle delle grammatiche particolari delle diverse lingue. Dati i suoi presupposti, la linguistica chomskiana non riesce ad affrontare l'"enigma di Babele".

Il plurilinguismo non consiste soltanto nel fatto che i linguaggi verbali e le lingue umane sono molteplici e non riconducibili ad un unico sistema univoco ed onnicomprensivo che possa soppiantarli tutti, oppure che possa fungere da modello per lo studio, comprensione e caratterizzazione teorica degli altri. Il plurilinguismo è anche dato dal fatto che ogni lingua e ogni linguaggio vive di rapporti diretti o indiretti, impliciti o espliciti con altre lingue e altri linguaggi, ai cui segni rinvia, non fosse altro che come possibili interpretanti tramite i quali si costituisce, si determina, si approfondisce, si trasforma il significato dei suoi termini. Ha insomma con essi rapporti di traduzione ma anche di derivazione, di reciproco completamento, di comune inserimento nel linguaggio complessivo di una determinata cultura, ecc.

Le lingue si formano e si sviluppano attraverso reciproco rapporti di interazione, di scambio; ciascuna di esse ha origine nella vita di un'altra lingua, nelle sue suddivisioni interne e stratificazioni, nella dialettica interna dei suoi linguaggi e in quella esterna dei rapporti con altre lingue, ecc. Quanto più complessa diventa una lingua, per capacità espressive, per specificazione e specializzazione terminologica, per estensione semantico-ideologica, per arricchimento dei suoi linguaggi e generi discorsuali, tanto più ciò è indicativo della sua partecipazione alla vita linguistica di altri sistemi verbali.

Fra coloro che maggiormente hanno contribuito alla considerazione dell'importanza del plurilinguismo nella vita di una lingua e in generale di ogni sistema segnico culturale – ma più attraverso la loro "riscoperta" assai recente, che attraverso la diretta diffusione delle loro idee nello stesso periodo in cui le produssero e scrissero – si possono ricordare Bachtin (che direttamente si è occupato di questo problema facendosi sostenitore di una concezione polilogica e plurilinguistica in un periodo e in un ambiente politico culturale dominato dall'imposizione di una visione meccanicistica e monolinguistica, quale quella stalinista)

e Peirce. Quest'ultimo indirettamente ha contribuito con la sua teoria della "fuga illimitata degli interpretanti" a far comprendere il carattere vitale, per la lingua, del plurilinguismo interno ed esterno ad essa, indicando la necessità del rapporto del segno, perché esso sia tale, con altri segni che lo interpretano e ne determinano volta per volta il significato in relazioni dinamiche e aperte, di tipo tanto endolinguistico quanto interlinguistico. In Italia un'anticipazione della concezione della essenzialità del plurilinguismo può essere trovata in Giacomo Leopardi (1798-1837), caso forse unico, e non solo italiano, rispetto al periodo in cui visse (v. Ponzio 2001: 67-80). Troviamo in Leopardi, più volte ripresa ed esplicitamente esposta, ma presente anche come posizione di fondo delle sue riflessioni sulla lingua, la concezione secondo la quale il plurilinguismo, sia esterno sia interno a una lingua, è un fattore necessario e costitutivo di essa. Leopardi si distacca da quelle tendenze filosofico-linguistiche che, come si esprime Bachtin (1975), conoscono soltanto due poli della vita linguistica e in essi dispongono forzatamente tutti i fenomeni linguistici: il sistema della lingua unitaria e la realizzazione individuale di questa lingua da parte del parlante.

Se il plurilinguismo è già per così dire dato naturalmente – anche se è certamente più forte o più debole a seconda delle situazioni storico-culturali –, è, cioè, un movimento irrefrenabile della vita linguistica, ciò su cui attivamente si può invece intervenire per favorirne il processo riguarda la trasformazione del plurilinguismo in *pluridiscorsività dialogizzata* (Bachtin).

Con "pluridiscorsività dialogica" si intende il superamento della situazione di mera convivenza, non solo in una stessa cultura e in una stessa lingua, ma anche in una stessa persona, di più linguaggi e in certi casi di più lingue, nella direzione di un rapporto di comunicazione, di confronto, di reciproca interpretazione, che è poi la condizione della possibilità di distanziamento del parlare da un certo linguaggio e da una certa lingua, per poter realizzare nei loro confronti una coscienza metalinguistica e critica.

Fra gli ideali che il senso comune a torto indica per una vita umana ottimale, vi sono anche il monolinguisimo e l'univocità (ma ciò è ritrovabile pure in orientamenti filosofici che hanno assunto a criterio di valutazione delle lingue naturali – storico-sociali – le caratteristiche dei linguaggi logico-formali): un'unica lingua, un unico significato per ogni significante, un sistema verbale immutabile e privo di linguaggi interni che provochino scarti semantici da un linguaggio ad un altro. Ciò garantirebbe una comunicazione completa e una precisa espressione della realtà e dei propri vissuti. La "New Speech" ipotizzata e descritta nel romanzo di Orwell *1984* è la pesante satira del mito della "lingua perfetta".

Il mito biblico della torre babelica descrive il passaggio da una situazione originaria di felice monolinguisimo alla "confusione delle lingue", al "caos del plurilinguismo". Nel mondo felice originario, che l'uomo sarebbe andato via via perdendo, il mito babelico colloca anche l'unicità e l'univocità linguistica. E tuttavia nella punizione, Dio gioca, per così dire, al rialzo (se no, che dio sarebbe?). Dio umilia donando. Il plurilinguismo è un dono. Anche se spesso, misconosciuto. A differenza della situazione della Pentecoste – in cui l'intendere la lingua altrui consiste nel sentirla risuonare nella propria stessa lingua, sicché

non avviene nessun effettivo incontro fra lingue diverse e ciascuna non conosce che se stessa e rimane chiusa e soddisfatta nella propria identità – nella Babele delle lingue c'è un effettivo incontro fra le diverse lingue e la sperimentazione di tutta la loro irriducibile alterità

La nostalgia del “monolinguisimo originario” è facilmente ritrovabile anche fuori dal mito e dal senso comune, in certe concezioni filosofiche e linguistiche. La molteplicità delle lingue sarebbe riconducibile ad un'unica lingua originaria, a una *Ursprache*, o alle strutture linguistiche universali che sottenderebbero tutte le lingue, le cui divergenze riguarderebbero solo la struttura superficiale. Quest'ultima concezione è quella di Chomsky.

Considerando, come fa Chomsky, lo studio del linguaggio verbale in termini di innatismo biologico e ritenendo marginali le forze socio-culturali, storiche nello sviluppo linguistico, non si spiega come mai le strutture biologiche universali del linguaggio verbale non riescano a produrre un'unica lingua, né come i condizionamenti e le differenze sociali abbiano la meglio producendo un plurilinguismo interno a una stessa lingua.

Ciò che la teoria chomskiana non riesce a spiegare non è soltanto l'esistenza della molteplicità delle lingue. Il vincolo della grammatica universale innata impedisce anche che si possa comprendere fino in fondo e spiegare il carattere creativo del linguaggio.

Il plurilinguismo e il plurilinguismo – come pure la plurivocità, l'ambiguità, la vaghezza –, anziché una punizione, una maledizione, una caduta a partire da una condizione di felicità originaria, sono condizioni fondamentali e imprescindibili della comunicazione, della espressione e della comprensione. Si è sulla via della comprensione dell'enigma di Babele quando si considerano l'ambiguità, la duttilità semantica, la polisemia, l'ermetismo, la simulazione, la finzione, l'allusione, la reticenza, il sottinteso, il malinteso, l'alterità come aspetti essenziali del linguaggio verbale anziché assumerli come secondari, come il malinteso. Come suoi punti deboli, come tratti superficiali. Invece di dire *la stessa realtà*, il linguaggio verbale tende continuamente a prenderne le distanze, con altri significati, con un altro dire, dicendo *un'altra realtà*.

Una spiegazione del plurilinguismo e della creatività linguistica può essere trovata attribuendo al linguaggio, quale procedura modellizzante specie-specifica dell'uomo, distinta dal verbale, proprio la caratteristica di poter produrre più mondi e di poter impiegare la stessa “materia”, nel senso di Louis Hjelmslev (1899-1965), per realizzare più universi linguistici: la pluralità delle lingue e la loro diversa modalità di espressione (sul piano fonologico, sintattico, semantico e pragmatico) della “realtà”, dipenderebbe in tal caso proprio dalla propensione del linguaggio, come dispositivo modellizzante, al plurilinguismo e al plurilinguismo, all'inventiva, all'innovazione, alla creatività.

7. Due condizioni dell'interpretabilità del verbale: il silenzio e il tacere

La distinzione fra “silenzio” e “tacere”, indicata nel titolo è presa da un breve passo degli Appunti del 1970-71 di Michail Bachtin:

Il silenzio e il suono. La percezione del suono (sullo sfondo del silenzio). Il silenzio (assenza di suono) e il tacere (assenza di parole). La pausa e l'inizio della parola. La violazione del silenzio da parte di un suono è meccanica e fisiologica (come condizione della percezione); la violazione del tacere invece da parte di una parola è personalistica e dotata di senso: è un tutt'altro mondo. Nel silenzio nulla risuona (o qualcosa non risuona), nel tacere nessuno parla (o qualcuno non parla). Il tacere è possibile soltanto nel mondo umano (e soltanto per l'uomo). Naturalmente, sia il silenzio sia il tacere sono sempre relativi. Le condizioni della percezione del suono, le condizioni dell'intendimento-riconoscimento del segno, le condizioni dell'intendimento produttore di senso della parola. Il tacere / il suono dotato di senso (parola) / la pausa costituiscono una particolare logosfera, una struttura unitaria e ininterrotta, una totalità aperta (incompilabile). L'intendimento riconoscimento degli elementi iterabili del discorso (cioè della lingua) e l'intendimento produttore di senso dell'enunciazione non iterabile. Ogni elemento del discorso è percepito su due piani: sul piano dell'iterabilità della lingua e sul piano dell'enunciazione non iterabile. Attraverso l'enunciazione la lingua partecipa alla non iterabilità storica e alla totalità incompiuta della logosfera

Abbiamo citato il testo di Bachtin dalla traduzione apparsa nella rivista "Intersezioni" nel 1981 (I, 1, pp. 115-124), perché è preferibile a quella successiva (1988, trad. it., di Bachtin 1979), in cui, nello stesso passo, che per il resto rimane immutato, "tacere" è sostituito con "mutismo".

54

Bachtin, nel passo sopra citato, distingue le *condizioni della percezione del suono*, le *condizioni dell'identificazione del segno verbale* e le *condizioni della comprensione del senso dell'enunciazione*. Delle prime due, quelle della percezione del suono e dell'identificazione del segno, fa parte il silenzio; mentre il tacere è fra le condizioni della comprensione del senso.

Il silenzio permette la percezione dei suoni e dei tratti distintivi della lingua (i fonemi) e quindi il *riconoscimento*, l'*identificazione* degli *elementi reiterabili* del discorso, cioè degli elementi che fanno parte della lingua, al livello fonologico, sintattico e semantico. Il tacere è invece condizione della comprensione del *senso* della singola enunciazione nella sua *irripetibilità* e quindi la condizione della risposta ad essa quale essa è in questa sua singolarità e irripetibilità. Il silenzio permette l'individuazione dei suoni e l'identificazione delle parti ripetibili dell'enunciazione che fanno parte del sistema della lingua. Il tacere, invece, permette di cogliere l'enunciazione quale evento irripetibile, nel suo senso particolare e di rispondere adeguatamente ad essa. Il silenzio ha a che fare con la lingua e con il suo sostrato fisico, di ordine acustico e fisiologico. Il tacere, invece, ha a che fare con l'enunciazione e col senso e con il suo sostrato propriamente umano, storico-sociale. Il silenzio è collegato con entità fisiche, i suoni, e con le unità astratte della lingua come sistema: i fonemi, i morfemi, le proposizioni, le frasi. Il tacere, invece, riguarda l'unità concreta della comunicazione verbale, l'enunciazione nella sua parte non iterabile.

8. La frase come cellula morta della lingua e l'enunciazione cellula viva del parlare

Finché si occupa unicamente degli elementi della lingua e della frase, si riconosce, come unica condizione del segno verbale, il *silenzio*. Non si è in grado di inoltrarsi nello spazio del *tacere*, che è quello dell'enunciazione nella sua irripetibilità e dell'interpretante di comprensione rispondente: lo spazio dell'intertestualità e della dialogica delle enunciazioni. La filosofia del linguaggio si differenzia dalla linguistica che assume come suoi oggetti la lingua e la frase. Gli oggetti della linguistica si stagliano sul silenzio, che permette di percepire suoni e di identificare segni verbali. Il silenzio non è solo l'unica condizione degli oggetti di cui tale linguistica si occupa, ma anche il loro limite, oltre il quale c'è che negazione o azzeramento.

Sia la linguistica tassonomica, sia quella generativo-trasformativa – la quale sposta l'attenzione dagli elementi della lingua e della frase ai rapporti di generazione delle frasi – rientrano in uno stesso orientamento che prescinde dal rapporto di comprensione rispondente delle enunciazioni e dal loro senso, che, a differenza delle frasi e del loro significato, non hanno il silenzio come loro limite ma richiedono, invece, il tacere come condizione del loro stesso prodursi. Di conseguenza la linguistica tassonomica e quella generativa non possono dire dell'enunciazione come cellula viva del parlare, del suo carattere dialogico, della sua essenziale destinazione verso la comprensione rispondente. E non possono dire delle diverse forme del tacere, del parlare indiretto, differito, allusivo, parodico, ironico, della sua ambiguità e polisemia, del suo senso implicito, del sottinteso, dello slittamento del dire, della sua possibilità di disimpegno, della sua capacità di "spostamento" (Barthes 1978). Non sanno dire quindi della scrittura letteraria che è fatta delle "forme del tacere": "scrittore" dice Bachtin (1979), negli appunti del 1970-71, è colui che non usa la lingua direttamente, ma "ha il dono del parlare indiretto", "indossa la veste del tacere".

Fondandosi sulla nozione di sistema di regole o codice, e potendo dunque muoversi soltanto nello spazio che va dal suono al segno verbale fonologicamente, sintatticamente, semanticamente identificato, cioè lo spazio del silenzio, questo tipo di linguistica, la linguistica del codice, può essere appunto soprannominata "linguistica del silenzio".

Non è casuale l'incontro e il reciproco scambio metodologico e terminologico fra la linguistica della frase e la teoria matematica dell'informazione (v. C. E. Shannon e W. Weaver 1949). La stessa denominazione "linguistica del codice" richiama questo scambio. Come la teoria dell'informazione, questo tipo di linguistica non conosce altra forma di ostacolo, di disturbo, nell'interpretazione dei segni verbali ridotta alla de-codificazione, cioè al riconoscimento e all'identificazione, che il "rumore". Una volta che si è ridotta l'enunciazione al rapporto, proprio del segnale, fra codice e messaggio, l'unico disturbo può essere il "rumore", dovuto a un'imperfezione del canale, o a un'interferenza del contesto esterno, o a una carenza di regole restrittive fra codice e messaggio che permette l'insorgere di ambiguità. Fondamentalmente si tratta di un'interruzione del silenzio, il quale è la condizione di percezione del segnale.

Il problema del senso fuoriesce dai limiti della linguistica del codice, della linguistica del silenzio e riguarda la riflessione linguistica che non si limita alla lingua in quanto codice, né alle relazioni linguistiche tra gli elementi del sistema della lingua o fra gli elementi di una singola enunciazione o al rapporto fra le frasi e ai processi di trasformazione (dalle “strutture profonde” alle “strutture superficiali”), ma si occupa delle relazioni dialogiche fra segni verbali, in quanto enunciati, e interpretanti di comprensione rispondente. Lo sfondo su cui si stagliano questi rapporti dialogici è il tacere. Il silenzio, l’assenza di rumore costituiscono, invece, la condizione fisica dell’enunciazione, la condizione minimale che la riguarda nella dimensione della segnalità vale a dire in quella del riconoscimento e dell’identificazione, ma non bastano perché l’enunciazione sussista come segno e abbia senso. Il tacere è sia la situazione, la posizione da cui ha inizio l’enunciazione, sia la situazione, la posizione in cui è ricevuta. La libertà di parola ha come condizione la possibilità di tacere, quale scelta del parlante, ed è violazione del tacere e non semplice violazione del silenzio; al tempo stesso presuppone il tacere come *posizione di ascolto*.

Possiamo a questo punto ritornare sull’opportunità di una connessione, dal punto di vista della filosofia del linguaggio, tra linguistica generale e semiotica della musica risulta da due motivi. Il primo l’abbiamo detto: è che le procedure di accostamento al verbale devono essere non solo stabilite sulla base di un modello di segno in generale, cioè un modello semiotico, e quindi, come tale, non coincidente con quello di segno verbale, ma capace anche di rendere conto dei segni più refrattari rispetto a categorie semiotiche fonocentriche (come tali, pseudosemiotiche). La cartina di tornasole di un modello semiotico del genere è offerta dal linguaggio musicale che è tanto refrattario alle categorie fonocentriche che, di fronte alla difficoltà di omologarlo linguaggio verbale, nasce la tentazione di non considerarlo un linguaggio. Il secondo motivo è dato dal fatto che le procedure di accostamento al verbale da parte di una linguistica generale, non ridotta a linguistica del silenzio, devono essere stabilite anche in considerazione di ciò che nella musica è essenziale: l’ascolto.

Dal tacere, da cui l’enunciazione ha avvio come libera scelta, al tacere che essa richiede, cui si rivolge, cui si consegna e che l’accoglie nell’ascolto: questo il movimento dell’enunciazione. Fra l’uno e l’altro tacere non vi è differenza sostanziale: il tacere da cui ha avvio l’enunciazione è stato, a sua volta posizione, di ascolto; e l’enunciazione è, in effetti, una risposta, un’interpretante di comprensione rispondente. Viceversa, il tacere che è posizione di ascolto, è, a sua volta, proprio perché l’ascolto si realizzi effettivamente, avvio di un interpretante di comprensione rispondente, che se è di tipo verbale, è una risposta sotto forma di enunciazione. Scrive Bachtin (1979, trad. it.: 254-255):

Nella linguistica trovano tuttora cittadinanza finzioni come l’“ascoltante” e il “comprendente” (partner del “parlante”), “flusso verbale continuo”, ecc. Queste finzioni danno un’idea del tutto svisata del complesso, multilaterale e attivo processo di comunicazione verbale. Nei corsi di linguistica generale, anche nei più seri (come quello di Saussure) spesso si raffigurano con uno schema didattico i due partner della comunicazione verba-

le: il parlante e l'ascoltante (colui che percepisce il discorso), si schematizzano cioè i processi attivi del discorso nel parlante e i corrispondenti processi attivi di percezione e comprensione del discorso dell'ascoltante. Non si può dire che questi schemi siano erronei e non corrispondano a determinati momenti della realtà, ma, quando vengono fatti passare per la reale totalità della comunicazione verbale, essi diventano una finzione scientifica. In effetti, l'ascoltante, percependo e comprendendo il significato (linguistico) d'un discorso, contemporaneamente assume nei riguardi di esso una posizione responsiva attiva: è in accordo o in disaccordo (del tutto o in parte), lo integra, lo applica, si prepara ad eseguirlo, ecc.; e questa posizione responsiva dell'ascoltante si forma nel corso di tutto il processo dell'ascolto e della comprensione, fin dal suo inizio, a volte letteralmente fin dalla prima parola del parlante. Ogni comprensione d'un discorso vivo, d'una viva enunciazione ha un carattere attivamente responsivo (anche se il grado di questa attività può variare assai); ogni comprensione è piena di una risposta e, sotto una forma o sotto un'altra, la genera immancabilmente: l'ascoltante diventa parlante. La comprensione passiva dei significati del discorso sentito è soltanto il momento astratto della reale e globale comprensione attivamente responsiva, che si materializza nella successiva risposta reale ad alta voce. Naturalmente, non sempre si ha una risposta ad alta voce immediatamente successiva all'enunciazione: la comprensione attivamente responsiva di ciò che si è sentito (ad esempio, di un comando) può immediatamente realizzarsi in azione (l'esecuzione dell'ordine o del comando compreso e accettato), può restare per il momento una comprensione responsiva tacita (alcuni generi di discorso hanno appunto come fine soltanto questa comprensione, come, ad esempio, i generi lirici), ma si tratta, per così dire di una comprensione responsiva ad azione ritardata: prima o poi ciò che è stato sentito e attivamente compreso riecheggia nei discorsi successivi o nel comportamento dell'uditore. I generi della comunicazione culturalmente complessa, per lo più, hanno come fine proprio questa comprensione attivamente responsiva ad azione ritardata. Tutto ciò che noi stiamo ora dicendo vale anche, con le debite proporzioni e integrazioni, per il discorso scritto e letto.

Proprio al tacere dell'ascolto rispondente è rivolta l'enunciazione. Tolto il tacere dell'ascolto rispondente resta il silenzio a cui l'enunciazione evidentemente non si rivolge. E a cui si sottrae. Il silenzio appartiene alla sfera della lingua in quanto sistema e al linguaggio come iterazione, come riproduzione di ciò che Michel Foucault (1926-1984) "ordine del discorso" (Foucault 1970). Invece il tacere appartiene alla sfera dell'enunciazione non iterabile, partecipa della "totalità incompiuta della logosfera" (Bachtin 1979). Il tacere permette all'enunciazione di sottrarsi al silenzio indagatorio, coercitivo, del sistema linguistico, il cui carattere "fascista", come dice Roland Barthes (1978) non sta nel fatto che impedisce di dire, ma, al contrario nel fatto che obbliga a dire, a reiterare i significati fissati, sanciti dall'ordine del discorso. Il silenzio impone di parlare, ma non è ascolto. Il tacere è ascolto e, in quanto ascolto rispondente, è pausa dell'enunciazione non iterabile.

Il silenzio del sistema della lingua, divenuto "universo chiuso di discorso"

(Herbert Marcuse 1967) abolisce l'ascolto appartenente alla non iterabilità storica e alla totalità aperta, incompatibile della logosfera. Altro è l'*ascolto*, altro è il *voler sentire*: l'ascolto lascia parlare e lascia scegliere ciò che si vuol dire, lascia manifestare ed è rivolto ai segni nella loro costitutiva plurivocità e contraddittorietà. Il voler sentire, invece, obbliga a dire, impone l'univocità, la pertinenza alle domande, la coerenza, la non-contraddizione. Scrive Barthes (con Roland Havas 1977: 989):

nel campo dell'ascolto è incluso non solo l'inconscio, nel senso topico del termine, ma anche se così si può dire, le sue forme laiche: l'implicito, l'indiretto, il supplementare, il differito. L'ascolto si apre a tutte le forme di polisemia, di sovradeterminazione, di sovrapposizione disgregando la Legge che prescrive l'ascolto diretto, univoco.

L'ascolto diretto e univoco è quello "applicato" (*ibidem*) del "voler sentire", che è collegato con il silenzio e con l'esclusione del tacere, esclusione sia come mancanza di ascolto sia come imposizione a parlare e dunque a dire univocamente. Inoltre, come abbiamo visto, il tacere è collegato con l'ascolto attivo; l'"ascolto parla", dice Barthes, come Bachtin. Perciò sullo sfondo del tacere non si stabiliscono gerarchie fra chi è obbligato a rispondere e chi ha il potere di interrogare e di giudicare. Il silenzio dell'universo chiuso di discorso, escludendo il tacere dell'ascolto rispondente e affermando il voler sentire, "applicando" l'ascolto, fissa i ruoli del domandare e del rispondere, separa l'ascoltare dal parlare. Sicché, come dice Barthes, mentre

58

si crede che per liberare l'ascolto basti prendere la parola, invece un ascolto libero è essenzialmente un ascolto che circola e scambia, che disgrega, con la sua mobilità, la rete rigida dei ruoli di parola. Non è possibile immaginare una società libera se si accetta che in essa siano mantenuti gli antichi luoghi d'ascolto [diretto e univoco]: quelli del credente, del discepolo, del paziente (ivi: 990),

cioè, aggiungiamo noi, i luoghi del silenzio.

La "linguistica del silenzio" corrisponde ad un sistema di comunicazione dominato dal silenzio. La linguistica del codice è l'espressione di reali forze centripete del sociale. Il monologismo, la tendenza verso l'univocità e l'abbassamento del segno al livello della segnalità secondo un rapporto di scambio eguale fra significante e significato, appartengono solo secondariamente alla linguistica del silenzio: esse appartengono in primo luogo alla forma sociale che ha scelto il silenzio come sfondo del parlare e di cui la linguistica del silenzio è solo un'espressione. L'omologazione dell'universo comunicativo riduce l'ascolto al voler sentire, assottiglia gli spazi del tacere in cui la libertà di ascolto è necessaria quanto la libertà di parola; e di conseguenza l'omologazione dell'universo comunicativo attribuisce concretamente al segno verbale unicamente le caratteristiche convenzionali del segnale oppure le caratteristiche naturali del suono.

Dalla necessità del naturale alla ripetizione del convenzionale, o per dirla

con Charles S. Peirce dalla *indicalità* alla *simbolicità*: questo è l'ambito riservato al segno che perde così la sua ambivalenza, la sua duttilità, la sua possibilità di avere un interpretante che abbia una sua originarietà, autonomia, *alterità assoluta* (nel senso di Lévinas) – caratteri che Peirce attribuisce all'*iconicità*. Rinchiuso nell'universo del silenzio e della costrizione a parlare secondo le leggi, le convenzioni, le abitudini, il segno perde il suo carattere di sfida, di provocazione, rispetto all'identità, alla totalità chiusa; perde la sua possibilità di rimettere in discussione, ciò che sembra saldo e definitivo, quasi avesse i caratteri della naturalità. Cosa che invece il segno può fare col suo stesso tacere, con la sua stessa non collaborazione con l'universo chiuso di discorso, con il suo stesso sottrarsi al monologismo, col suo fuoriuscire dalla logica dello scambio eguale fra significante e significato, fra interpretato e interpretante.

“La violazione del silenzio da parte del suono è meccanica e fisiologica [...]. Il tacere è possibile soltanto nel *mondo umano*” (corsivo nostro), dice Bachtin nel passo citato sopra, all'inizio del paragrafo 6. Ebbene la costrizione del segno nello spazio del silenzio, la sua separazione dal tacere e dalla libertà di ascolto, dall'ascolto aperto alla polisemia, toglie al segno il suo carattere *umano* e lo rende qualcosa di meccanico e di pseudonaturale, facendolo oscillare fra la convenzionalità del segnale e la naturalità del suono, la naturalità di ciò che non rivendica un senso.

La filosofia del linguaggio, come è concepita in questo libro, recupera, per quanto riguarda il verbale, quelli aspetti che la “linguistica del silenzio” espunge con la conseguente espunzione (Lévinas) del rapporto con l'*altro*, del rapporto di *alterità*, che è costitutivo della vita della parola. Così intesa, la filosofia del linguaggio guarda al linguaggio verbale in cui maggiormente risalta il dialogo, l'ascolto, l'ospitalità e l'accoglienza della parola altrui. Sotto questo punto di vista particolarmente interessanti risultano la *scrittura letteraria* e la *pratica della traduzione*. La scrittura letteraria, questa forma del *tacere* (Bachtin 1979), allusiva, parodica, ironica, questa forma di riso, è forse la scrittura che oggi maggiormente afferma i diritti dell'*alterità* contro l'omologazione all'identità della comunicazione dominante.

9. Scrittura letteraria e traduzione

Come guarda le cose la scrittura letteraria? Le guarda in maniera indiretta, con la coda dell'occhio. E ciò le permette di usare la lingua per uscire dai limiti del mondo con cui esso coincide, di uscire dalla sfera dell'essere-così, dall'ordine del discorso, dalla rappresentazione, dall'ontologia. Quest'uso della lingua standone fuori, quest'“impresa antigrammaticale” (Artaud) nei confronti della lingua e della sua ontologia, attraverso lo sguardo indiretto della letteratura, conferisce alla scrittura letteraria un carattere sovversivo: “una sovversione non sospetta” (Jabès 1984). La visione indiretta della scrittura letteraria permette di scorgere e di raffigurare ciò che sfugge allo sguardo diretto, troppo scoperto e vulnerabile. Edgar Allan Poe (1809-1949) lo dice attraverso Auguste Dupin. Guardare l'oggetto direttamente pregiudica le proprie capacità visi-

ve. Guardare una stella di lato, con la coda dell'occhio, più sensibile per una maggiore concentrazione di bastoncelli, alle deboli impressioni della luce, consente di contemplarla distintamente, di apprezzarne al massimo la luminosità, di averne una percezione più raffinata.

Italo Calvino (1923-1985) considera lo sguardo indiretto della letteratura come "possibilità di salute" contro l'"epidemia pestilenziale" che ha colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, "una peste del linguaggio" che si manifesta come omologazione, automatismo, appiattimento non solo dell'espressione verbale, ma della vita stessa e anche dell'immaginazione, del desiderio. La letteratura, e, aggiunge Calvino, "forse solo la letteratura", può produrre gli anticorpi della "peste del linguaggio essa può difenderci dalla pietrificazione della realtà, perché come l'"eroe leggero" Perseo, che nel mito vince la Medusa, guarda anch'essa in maniera indiretta. Nel romanzo di Orwell *1984* la scrittura letteraria è presentata come l'ultimo baluardo alla "New Speech" e all'ipotesi di una realtà omologata in cui tutto è in funzione della produttività della comunicazione e in cui, di conseguenza, l'infunzionale e il superfluo siano stati cancellati.

Come abbiamo anticipato nel paragrafo precedente (§ 8), L'imprecisione, la vaghezza del segno verbale, la sua plurivocità e duttilità semantica non sono suoi difetti come invece appaiono a chi assuma come modello i linguaggi artificiali, formalizzati. Sono invece le condizioni della possibilità di adeguazione a una realtà che è sempre mutevole e varia e della possibilità della comunicazione in contesti situazionali sempre nuovi e diversi e in cui gli interlocutori sono in un rapporto di reciproca alterità (v. Volosinov 1929, Schaff 1977, De Mauro 1994). Proprio perché vive nel punto di incrocio di parole diverse – la parola propria e la parola altrui – di linguaggi diversi, il significato non è mai fissato una volta per tutte: il punto di partenza della comunicazione non è l'univocità; al contrario, è sulla base di una plurivocità di partenza che la comunicazione può tendere a una convergenza semantica, a una relativa univocità.

Come Bachtin (1975, it.: 93-103), Steiner (1975) sottolinea la presenza di tendenze centrifughe nella "stessa" lingua che fanno sì che essa non sia mai unitaria. Una lingua è una realtà pluridiscorsiva, è fatta di linguaggi diversi e vive di questa diversità: diversità linguistiche di registro, di gruppo sociale, professionale, di sesso, di generazione, ecc. In una lingua vi sono altre lingue, come matrici, come sopravvivenze, come alternative scartate, come possibilità latenti, altre lingue con cui essa si trova in rapporti di "compromesso", di "scontro, di "assorbimento", di "scambio", ecc.

Se si parte dal riconoscimento del plurilinguismo come elemento costitutivo di ogni lingua, si perviene, con George Steiner, ma anche, molto prima di lui, con Victoria Welby (1837-1912), a considerare la traduzione non come pratica accessoria, ma come coincidente con qualsiasi processo di espressione verbale, anzi con qualsiasi pratica umana, verbale e non-verbale, di interpretazione e significazione. Tradurre non è solo passare da un lingua ad un'altra: dato il plurilinguismo interno a una stessa lingua, dato il carattere di alterità che ogni linguaggio, ogni discorso presentano e dato il continuo trasformarsi della lingua, che produce un distanziamento linguistico fra una generazione e un'altra,

non solo qualsiasi forma di interpretazione ma anche qualsiasi forma di espressione verbale è una traduzione. Sia da parte di chi comunica, sia da parte di chi interpreta è necessario un processo di riformulazione, di traduzione.

Il limite dell'estensione del concetto di traduzione in Steiner (a differenza di Welby e di Peirce) è che essa non è giustificata semioticamente. Manca, cioè, una riflessione sul concetto stesso di segno che mostri che come in esso, in quanto consiste nel rapporto segno-interpretante, la traduzione abbia un ruolo fondamentale. Non c'è segno senza *interpretante*, cioè senza un altro segno che ne possa esprimere il significato. Il significato quindi sussiste soltanto nei rapporti di reciproca traduzione fra i segni, e non vi è dato autonomamente e antecedentemente rispetto a tali rapporti (v. Petrilli 1999-2000, 2001, 2003a e 2003b). Utilizzando e precisando la terminologia di Jakobson possiamo distinguere tre forme di traduzione (v. Petrilli 1998a): a) traduzione *endolinguale* (interna a una stessa lingua) o *riformulazione*, che consiste nell'interpretazione dei segni verbali per mezzo della stessa lingua. *Endolinguistica* è, invece, la traduzione interna a uno stesso linguaggio, verbale o non-verbale. b) traduzione *interlinguale* (tra due lingue diverse) o *traduzione propriamente detta*, che consiste nell'interpretazione dei segni verbali di una lingua per mezzo dei segni verbali di un'altra lingua. *Interlinguistica* è, invece, la traduzione tra linguaggi diversi, che, nel caso in cui si tratti di traduzione tra linguaggi non-verbali o tra linguaggi verbali e non-verbali, sarà specificabile come c) traduzione *inter-semiotica* o *trasmutazione* consiste nell'interpretare segni verbali per mezzo di sistemi segnici non-verbali e viceversa.

Non c'è semiosi, cioè non c'è situazione segnica o processo segnico, in cui non intervenga almeno una di queste forme di traduzione. Soprattutto la prima e la terza intervengono continuamente. Fra significato e traduzione intercorre un rapporto di indissolubile interdipendenza. È erroneo credere che il significato sia definito fuori dai processi di traduzione e che la traduzione consista semplicemente nell'esprimere uno "stesso significato" – autonomamente e precedentemente determinato – con un significante diverso da quello cui esso sarebbe originariamente legato, nel sostituire un materiale segnico per esprimere *lo stesso* significato. Il significato, al contrario, in quanto "percorso interpretativo" si realizza entro processi di traduzione, anzi la semiosi stessa è un processo di traduzione.

Qualsiasi richiesta di chiarimento, di spiegazione, di definizione semantica è una richiesta di traduzione nel proprio linguaggio del linguaggio altrui, tale da permettere l'assunzione nella propria produzione testuale di modalità espressive estranee; e ciò può essere efficacemente realizzato solo tramite un riadattamento, una riformulazione che tenga conto, volta per volta, del linguaggio, o dei linguaggi, di cui dispone e di cui in fin dei conti è fatto il soggetto a cui la spiegazione è rivolta. Il rapporto fra linguaggi diversi è necessario non solo alla semplice appropriazione di un determinato lessico. La comprensione del significato di un certo testo si realizza nell'incontro di linguaggi diversi, anche quando si intenda per "significato" il senso, la funzione del testo e del campo linguistico cui appartiene.

È con il passaggio da un linguaggio all'altro e da una lingua all'altra che i si-

gnificati si chiariscono, con il conseguente approfondimento della coscienza linguistica, che non è nulla di diverso dalla complessiva presa di coscienza e padronanza situazionale. Nel rapporto interlinguistico, interno o esterno a una determinata lingua, la catena degli interpretanti verbali non termina là dove finisce il campo semantico-ideologico di un determinato linguaggio o di una determinata lingua, ma ne travalica i confini entrando nei domini di altri linguaggi o lingue.

Per il distanziamento dalla propria lingua in modo da averne una visione critica, sono necessari, come dice Bachtin, gli *occhi di un'altra lingua*. Gli studi di psicologia del bilinguismo e dell'educazione bilingue condotti in Italia da R. Titone nell'ambito della psicopedagogia del linguaggio e le ricerche in questi settori svolte da psicolinguisti americani (Diebold e altri), canadesi (Bain e Danesi), svizzeri (Grosjean (v. Titone, a cura di, 1995) confermano la distinzione fra una semplice situazione di *bilinguismo funzionale*, inerente ad ambienti multiculturali, e una "*competenza bilingue*", come padronanza di due lingue nel senso della comprensione linguistica adeguata del loro funzionamento e delle loro differenze. Titone insiste sull'importanza dell'acquisizione linguistica della seconda lingua non semplicemente come strumento comunicativo, ma soprattutto come fattore formativo rivolto allo sviluppo dell'intera personalità del discente.

Anche se in certi passaggi Titone sembra includere quest'ultimo aspetto nella sfera della "competenza comunicativa" quale momento pragmatico di integrazione e completamento della competenza comunicativa (v. ivi: 180), tuttavia dalle sue analisi risulta, nel complesso, che l'acquisizione linguistica della seconda lingua come fattore formativo è qualcosa di diverso e di più dell'insegnamento della seconda lingua come strumento comunicativo (v. ivi: 195). Titone distingue fra "consapevolezza linguistica" e "coscienza metalinguistica". La prima è caratterizzata dal suo carattere implicito, in quanto causata dalla maturazione cognitiva anche antecedentemente alla scolarizzazione formale. La seconda consiste in una conoscenza formale, intenzionale, dichiarativa dei sistemi semiotici comuni alle lingue, ed emerge intorno ai dodici anni in seguito a una adeguata esposizione alla scolarizzazione formale (v. ivi: 190). La conoscenza di una seconda lingua è particolarmente importante nello sviluppo della conoscenza metalinguistica.

Il punto interessante da sottolineare qui è che la bilinguità, come stato psicologico implicante fattori intellettivi e atteggiamenti motivazionali, sembra essere un fattore particolarmente forte nell'influenzare lo sviluppo della coscienza metalinguistica perfino in bambini molto piccoli cresciuti in uno stato di bilinguismo simultaneo (ivi: 190-191).

Il riconoscimento dell'importanza dell'apprendimento linguistico allargato a una seconda o terza lingua in funzione dello sviluppo complessivo della personalità, ovvero in funzione della presa di coscienza linguistica, è connesso con una concezione del parlare che non lo riduca a strumento comunicativo, ma che lo consideri come abilità cognitiva complessa (v. ivi: 18), o, secondo la nostra terminologia (v. sopra), come *procedura modellizzante secondaria* rispetto al *linguaggio* inteso come *procedura modellizzante primaria*, caratterizzata dalla "sintassi" o "scrittura", e quindi come capacità, specificamente uma-

na, di costruzione e decostruzione infinite tramite un numero finito di elementi. Il linguaggio, così inteso, è la modellazione specie-specifica dell'uomo. Essa sul piano filogenetico era già propria dell'ominide e ne spiega lo sviluppo fino all'*homo habilis* e poi fino all'*homo sapiens* che impiega il parlare per comunicare. Sul piano ontogenetico, è già "in dotazione" dell'infante, benché *in-fans*, non parlante. Sul piano patologico, è in possesso del sordomuto, per quanto questi sia incapace di utilizzare il mezzo comunicativo del parlare. Si potrebbe dire che al cane più bravo a farsi capire non manca solo *la parola*, come spesso si dice; manca in primo luogo *il linguaggio* inteso come modellazione primaria. È al sordomuto, il quale non per questo è privo della capacità di linguaggio, che manca solo la parola. Se, come avviene nella divertente scenetta immaginata da De Mauro (1994: 130), due nostri antenati preistorici potevano lamentarsi per la nuova invenzione del parlare e dei suoi "inconvenienti" (De Mauro non si chiede con che mezzo lo avrebbero fatto) è perché dotati di linguaggio e di altri mezzi comunicativi rispetto al parlare. Il linguaggio, quale capacità di costruzione di più mondi possibili, trova una sua delimitazione costruttiva nel realizzarsi mediante una lingua determinata. "Il gioco del fantasticare" (Sebeok), fondato sul linguaggio, trova nella lingua tanto più incremento quanto più è in grado di avvantaggiarsi di tutti gli strumenti che la lingua fornisce e di sfruttare in pieno tutte quante le sue potenzialità, anche perché le lingue stesse sono il risultato storico di "questo gioco del fantasticare", sono fondate sulla capacità di linguaggio e testimoniano ciascuna della sua capacità di costruzione di più mondi.

Ma la capacità di linguaggio e il gioco del fantasticare trovano anche nella lingua così come storicamente si è costruita una delimitazione delle proprie possibilità. Questa restrizione del linguaggio da parte di una lingua può essere superata con l'impiego di un'altra lingua, la cui conoscenza pertanto non serve soltanto per superare barriere di ordine comunicativo, ma anche di ordine cognitivo, critico, assiologico, ideologico, inventivo, ecc. con l'evidente vantaggio – proprio di un plurilinguismo dialogico – sul piano della capacità decostruttiva e ricostruttiva, quale condizione del pieno sviluppo, non delimitato e non pregiudicato unilinearmente, della personalità.

La presa di coscienza nei confronti della propria lingua, che è resa possibile dall'assunzione della visione del mondo di un'altra lingua, permette una visione non coincidente con quella offerta dalla propria lingua e capace di arricchire dunque, sul piano dialogico, non solo la coscienza linguistica del parlante, ma anche la coscienza linguistica della lingua stessa quale si esprime nelle sue regole di ordine sintattico e semantico.

10. *Falsi amici di ordine semantico-ideologico. Un esempio: "Wesen"*

È abbastanza noto il carattere fuorviante che nella traduzione svolgono quelle parole che vengono indicate come "falsi amici". Si tratta delle parole che possono ingannare il traduttore perché eguali o simili a quelle che bisogna tradurre sotto l'aspetto del *signans*, la forma significante, ma diverse per quanto

concerne invece il *signatum*, il significato. Dicendo così, risulta chiaro che falsi amici, al contrario di quanto generalmente si pensa usando questa espressione non sono le parole della lingua da cui si traduce, ma quelle della lingua d'arrivo, soprattutto quando si tratta della propria lingua. L'inganno è determinato dalle parole che ci sono familiari e che ci inducono a scambiare per lo stesso ciò che invece è completamente *altro*.

Meno considerata è la questione di quelli che possiamo chiamare "falsi amici di ordine semantico-ideologico": si tratta dei casi in cui si incorre in una traduzione errata scambiando l'effettivo significato di un termine per un'altro con cui si simpatizza sul piano ideologico (o, più genericamente assiologico, o, in altri termini, connotativo), e che si crede perciò di poter ravvisare nel primo. Un esempio del genere è costituito dalla parola tedesca *Wesen*. Chi per esempio traduce un autore come Meister Eckart (1260-1327) lo sa molto bene. Ma il rischio di fallacia nella traduzione di questa parola aumenta quando interviene qualche tendenza di ordine semantico-ideologico.

Negli anni 1971-72 si svolse sulla rivista francese "L'Homme et la Société" una discussione, sul problema della traduzione delle *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx, fra il filosofo francese Lucien Sève e il filosofo polacco Adam Schaff (gli articoli di questo dibattito sono raccolti in Schaff e Sève 1975). La tesi di Sève consisteva nel sostenere che Schaff (1913-2006) avesse tradotto erroneamente il testo della VI tesi di Marx su Feuerbach, discostandosi dalle traduzioni ufficiali. Ciò che a Sève interessava mostrare, al di là di una questione puramente filologica, è che questo errore di lettura da parte di Schaff della VI tesi era connesso con un'erronea, secondo Sève, interpretazione del marxismo in chiave umanistica. La questione di fondo del dibattito fra Schaff e Sève è appunto quella del rapporto fra marxismo e umanesimo (connessa evidentemente con la questione dell'interpretazione degli stessi termini "marxismo" e "umanesimo"). La traduzione della VI tesi di Marx su Feuerbach occupa un ruolo centrale nell'antropologia marxiana. E Sève non esagera quando dice che l'interpretazione di questa tesi ne rappresenta "la pietra angolare". Benché dunque incentrata sulla traduzione e l'interpretazione di alcune espressioni delle *Tesi*, la discussione fra Schaff e Sève non è una controversia concernente soltanto "parole", né un puro problema di "marxologia". Si tratta, al contrario, di una questione che, come osserva Schaff, può essere pienamente compresa soltanto quando se ne cerchino i retroscena e le implicazioni in rapporto alla "controversia sui contenuti del socialismo, la controversia sui mezzi per superare gli effetti e le conseguenze dello stalinismo nel movimento comunista, ecc." (Schaff e Sève 1975: 114).

A noi interessa questa discussione per mostrare come una questione di traduzione, sia collegata non soltanto con interpretazioni di ordine linguistico interne alla semantica e alla sintassi delle lingue in questione, ma sia invece anche con simpatie di ordine ideologico che fanno travisare il significato dei termini e conseguentemente del testo in cui sono impiegati. Oggetto immediato e diretto della discussione è in particolare la traduzione dell'espressione *das menschliche Wesen* della VI tesi. In tedesco il testo di Marx in questione è il seguente:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Se si traduce, come fa Sève, *Wesen* con “essenza”, il testo in italiano è il seguente (questa è anche la traduzione italiana della VI tesi nelle *Opere complete* di Marx e Engels (vol. V, 1972):

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Schaff sostiene che tale traduzione è errata. Questa traduzione che non è accettata soltanto da Sève, ma anzi è quella generalmente ricorrente e convalidata dalla tradizione. Questa traduzione risale a Georggij V. Plechanov (1857-1918) ed è riscontrabile sia in tutte le successive traduzioni russe delle *Tesi*, sia in quelle francesi, italiane, polacche che si conformano all'edizione russa. Nelle traduzioni italiane delle *Tesi*, “*das menschliche Wesen*” è tradotto con “l'essenza umana”, tranne in quella delle Edizioni Rinascita, 1950: 77, dove è tradotta con “l'essere umano”. Secondo Schaff, l'espressione suddetta deve essere intesa nel senso di “l'uomo reale”, “l'essere umano”, “l'individuo umano”, per cui si ottiene:

l'individuo umano è nella sua realtà l'insieme dei rapporti sociali.

Schaff mostra come la traduzione di *das menschliche Wesen* con “l'essenza umana”, che sul piano ideologico comporta il mantenimento di una concezione astratta e idealistica dell'uomo, indichi, del resto, una cattiva conoscenza della lingua tedesca. Schaff si appella alle regole sintattiche del tedesco e fa notare, che, nella lingua tedesca, l'espressione *das Wesen*, se è seguita da un sostantivo al genitivo, significa “essenza”: per esempio, *das Wesen des Christentums* significa “l'essenza del cristianesimo”; se invece il sostantivo *Wesen* è preceduto da un aggettivo qualificativo, significa “essere”: così, *das christliche Wesen* significa “l'essere cristiano”; *das religiöse Wesen* significa “l'essere religioso”. Di conseguenza, *das Wesen des Menschen* e *das menschliche Wesen* hanno due significati diversi e non possono essere tradotti indifferentemente con “l'essenza umana”. Più precisamente: secondo Schaff, *das menschliche Wesen* significa “l'essere umano in concreto” in contrapposizione all’“uomo in generale”, all’“uomo in astratto”: significa dunque “l'individuo umano”. Così, nella lingua tedesca, *das Wesen des Himmels* significa “l'essenza del cielo”, mentre *das himmlische Wesen* significa “un essere celeste”, e analogamente *das Wesen der Ausdehnung* (l'essenza dell'estensione) e *das ausgedehnte Wesen* (ciò che è esteso, *res extensa*) hanno due significati del tutto diversi.

Oltre che sulla base della sintassi della lingua tedesca, Schaff dimostra che *das menschliche Wesen* significa “l'essere umano”, “l'individuo umano concre-

to” analizzando anche l’uso della parola *Wesen* in Feuerbach e nell’*Ideologia tedesca di Marx e Engels*. Particolarmente indicativa in questo senso è l’uso di questa espressione nel passo di un’opera di Ludwig Feuerbach del 1845 in cui questi difende le sue idee contenute in *Das Wesen des Christentums (L’essenza del Cristianesimo, 1841)* contro le critiche mossegli da Max Stirner in *Der Einzigen und sein Eigentum (L’unico e la sua proprietà, 1845)* Si tratta dell’espressione

das wirkliche, sinnliche, individuelle menschliche Wesen das religiöse, d.i. höchste Wesen ist.

Qui la presenza degli aggettivi che precedono *Wesen (wirkliche, sinnliche, individuelle)* provano chiaramente che tale termine, così come qui è impiegato, conformemente alle suddette regole sintattiche, significa non “essenza”, ma “essere”, “essere particolare, concreto”. La traduzione dell’espressione riportata è perciò inequivocabilmente:

l’essere religioso e supremo è l’essere umano reale, sensibile e individuale.

Questa espressione di Feuerbach, secondo Schaff, è importante anche per un altro motivo, connesso al precedente: si può supporre che Marx avesse in mente proprio questo passo, quando, nella VI tesi, procedendo oltre Feuerbach che riconduceva l’essere religioso all’essere umano (reale, sensibile, individuale) affermava che questo essere umano è l’insieme dei rapporti sociali.

La discussione sulla traduzione della VI tesi sta ad indicare quanto sia importante, nella traduzione, rendersi conto dell’inganno dovuto ai “falsi amici di ordine semantico-ideologico”.

66

11. *Ipertesto e lettura-traduzione*

In considerazione di quanto abbiamo detto a proposito del testo e della sua interpretazione-lettura, impiegheremo qui l’*ipertesto* come paradigma dell’interpretazione-traduzione interlinguistica. Nell’accezione del linguaggio dell’informatica l’“ipertesto” è scrittura tramite calcolatore, che si organizza in maniera non lineare e che non fa ricorso a un unico tipo né ad un unico sistema di segni. L’ipertesto è il *sistema* o il *metodo*, per il potenziamento, tramite computer, di una *scrittura-lettura non lineare*. Ciò significa la possibilità di “cucire” componenti dell’opera in una “rete” e di spostarsi liberamente, di “navigare”, scegliendo fra le alternative offerte dall’ipertesto, un percorso nella rete. Per ipertesto si può intendere, metonimicamente, il tipo di testo ripondente a un metodo o sistema del genere. Ci interessa qui considerare i vantaggi che può trarre una teoria della traduzione interlinguistica che assuma questo tipo di testo come paradigma.

L’ipertesto è un *testo-lettura* in senso eminente, perché qui è privilegiato il

lettore, in quanto questo testo è fatto per permettergli di scegliere fra più percorsi di lettura. Qui la lettura non si svolge in senso lineare, in senso unico, il “giusto senso”, in base al quale, con la sua autorità, l'autore costringe il lettore a muoversi secondo l'ordine dell'esposizione e in funzione di ciò che l'autore ha voluto dire, impedendogli di avere uno spazio suo e di muoversi liberamente in funzione di ciò che, invece, la lettura gli provoca volta per volta come ininterrotto affluire di idee, stimoli e associazioni. Nell'ipertesto il dialogo tra segno interpretante e segno interpretato in cui si costituiscono il significato e il senso riguarda direttamente il testo. L'autore passa in secondo piano. Si tratta di comprendere ciò che il testo dice, piuttosto che ciò che l'autore ha voluto dire. Qui la materialità del testo si evidenzia non solo nei riguardi dell'interprete-lettore, ma anche nei confronti dell'interprete-autore.

Al di là dei contenuti, e anche delle modalità tecniche di utilizzazione dell'ipertesto ciò che a noi qui interessa è l'apporto epistemologico e metodologico che questa particolare mezzo intermediale, in quanto tale, comporta nei confronti della concezione del testo e di conseguenza dell'approccio ad esso nel processo traduttivo. L'ipertesto incrementa il carattere associativo e personale della lettura, stabilisce con il testo una modalità di movimento secondo più sensi, svincola lettura da un unico tipo e da un unico sistema di segni, abitua a un rapporto dialogico col testo, che può avere effetti anche nell'atteggiamento della lettura-traduzione, come lettura capace di crearsi percorsi differenziati, di “leggere alzando la testa”, di “scrivere la lettura”, come dice Roland Barthes. La pratica dell'ipertesto informatico blocca finalmente l'interesse smisurato che da secoli si ha nei confronti dell'autore, abolisce il privilegio conferito alla fonte dell'opera (persona o contesto storico), interesse smisurato e privilegio generalmente sancito e incrementato dalla critica letteraria – l'unica che fornisce nella scuola e nell'università una metodologia di accostamento al testo, sopperendo all'assenza ricorrente di discipline come la linguistica testuale o la semiotica del testo.

Nell'ipertesto ciò che interessa è il testo e la molteplicità di itinerari secondo cui può essere letto. La censura nei confronti una lettura non lineare, “disordinata”, a salti, che si disperde e va alla deriva, cade in conseguenza del modo stesso in cui questo testo, caratterizzato dall'ipertestualità e multimedialità, è stato prodotto. Con tale tipo di censura viene a cadere anche il rispetto dell'autorità, quella dell'autore, con cui di solito un testo è letto. Il testo-lettura qui prende il sopravvento sul testo pre-scritto. Anche perché l'ipertesto multimediale non è la parola di un autore, ma il risultato di una molteplicità di contributi, di competenze, di mezzi espressivi.

L'ipertesto multimediale affranca il testo-lettura in quanto tale, qualsiasi sia la funzione del testo. In questo senso, l'ipertesto multimediale realizza, se non nel senso che la compie per la prima volta, certamente nel senso che la istituzionalizza, la *rivoluzione copernicana che sposta il centro dall'autore al lettore* sollecitandolo per giunta non ad una lettura-fruizione ma ad una lettura-scrittura. Scrivere la lettura (indipendentemente, sia ben chiaro, dal ricorso al segno scritto, alla trascrizione). *Questa possibilità che l'ipertesto multimediale visibilità dovrebbe essere additata, in una teoria della traduzione, quale obiettivo*

di qualsiasi lettura-traduzione intesa come comprensione rispondente, soprattutto quando si tratta del testo letterario. Inoltre, l'ipertesto si sottrae al modello deduttivo, secondo cui c'è un percorso da certe premesse a una determinata conclusione. Alla logica deduttiva subentra una logica *associativa*, che è la logica stessa della traduzione in quanto lettura-scrittura come partecipazione massimamente attiva, come comprensione massimamente rispondente. Come nell'ipertesto, il rapporto si stabilisce per associazioni basate sulla memoria personale del traduttore e sulla deriva del suo ricordare, sul suo interesse, sulla sua curiosità, sulle sue esperienze, sulla sua abilità di "distrazione", sicché il rinvio dal segno interpretato al segno interpretante non è deciso in maniera costrittiva, deduttiva appunto, come nel rapporto indicale. Qui il rapporto fra interpretato e interpretante procede per ipotesi, si basa sull'iniziativa e sull'inventiva del lettore, richiede inferenze di tipo prevalentemente abduktivo e in certi casi particolarmente rischiose.

L'ipertesto risulta così ciò a cui una traduzione dovrebbe tendere. La comprensione rispondente della lettura-traduzione dovrebbe assumere come modello un testo-lettura che è un ipertesto. Ma questo tipo di lettura ci è ancora poco familiare, perché da secoli ci interessiamo nella lettura soprattutto di seguire l'autore, di "pedinarlo senza mai perderlo di vista", con lo scopo di vedere da dove viene e dove si dirige, al punto che le sue stesse digressioni, divagazioni e soste ci spazientiscono.

La contrattazione, la *negoziazione*, in cui la traduzione necessariamente si realizza riguarda il rapporto tra *traduttore* e *testo* e non il rapporto tra *traduttore* e *autore*. Negoziazione e ascolto, negoziazione e comprensione rispondente sono qui inseparabili, ed il loro carattere dialogico dipende dall'alterità, dall'autonomia, dalla resistenza, dall'oggettività, in una parola, dalla *materialità* del testo da tradurre.

Ci sono testi, scritti dallo stesso autore, per depistare il lettore e per lasciarlo libero di scegliere il suo percorso di lettura. "Certi autori", dice Barthes (1984, it.: 24) "ci hanno avvertiti che eravamo liberi di leggere i loro testi a nostro piacimento e che tutto sommato si disinteressavano della nostra scelta (Valéry)". Barthes si riferisce in particolare a testi di scrittura letteraria, la cui lettura richiede una sorta di ri-scrittura. Qui l'ipertestualità è una conseguenza del carattere eminentemente dialogico del testo letterario, della sua inesauribile intertestualità, dalla sua capacità di spostamento del significante, che apre la significazione nella direzione della *significanza*. Ma, affinché questi testi possano realizzare nella lettura la loro natura di ipertesti, si richiede un'educazione alla lettura che la stessa critica letteraria ostacola, interessata com'è, generalmente, a quel che l'autore ha detto e ai motivi autobiografici, psicologici, ideologici, storico-sociali, per cui l'ha detto.

L'ipertesto è un *metodo* di ampliamento delle possibilità di realizzazione della *scrittura come procedura modellizzante* che caratterizza il *linguaggio* in quanto capacità specie-specifica dell'uomo. L'ipertesto, come il linguaggio, procede non in maniera lineare. Organizza connessioni fra parti distanti del suo "tessuto", collegamenti fra punti distanti della rete di interpretati-interpretanti di cui è fatto. La linearità è superata da una struttura reticolare. In questo

senso è meno restrittivo, meno vincolante del testo scritto tradizionale, o meglio, *del modo tradizionale di scrivere e di leggere*. L'ipertesto mostra che scrivere e leggere non è necessariamente scrivere e leggere in sequenza, incanalare il pensiero in una riga dopo l'altra, e secondo un ordine privilegiato, come ci hanno insegnato fin da piccoli.

L'ipertesto non è soltanto un metodo. A partire da esso, è possibile delineare una metodica, con importanti implicazioni sulla teoria e sulla pratica della lettura e di quel particolare modo di lettura che è traduzione (v. Ponzio 2004c). La "decentralizzazione" dell'ipertesto, il fatto che esso non abbia un centro fisso, ma sia un sistema infinitamente decentrabile e ricentrabile, può avere implicazioni sulla de-centralizzazione delle stesse attività cognitive come loro condizione per orientamenti aperti e non pregiudizialmente orientati. Ciò è massimamente richiesto nel rapporto con una lingua straniera e nella pratica della traduzione in quanto dialogo interlinguistico. La capacità di decentralizzazione e ricentrazione diviene condizione formativa di un'identità aperta all'alterità, capace di messa in discussione di automatismi e percorsi pragmatico-interpretativi abituali. Da questo punto di vista, la pratica dell'ipertesto abitua allo spostamento del segno e dunque alla capacità di messa in discussione dell'universo organizzato secondo determinati sistemi segnici, quelli della lingua di appartenenza in primo luogo, rendendo possibile, nella traduzione, l'accoglienza, l'ospitalità, in questa lingua, di un testo modellato in tutt'altro universo linguistico-culturale.

12. *Stranieri alla propria lingua: ciò che accomuna il traduttore e lo scrittore*

Bachtin (1929) criticando la concezione saussuriana della lingua come un sistema che si impone al parlante fa notare che tiene presente il modello della lingua straniera e soprattutto morta quando si imposta il rapporto della lingua con il parlante in termini di imposizione, di accettazione passiva. Lo studio delle lingue straniere e soprattutto delle lingue morte, il filologismo, sta alla base della linguistica saussuriana. Non è esatto dire che il parlante subisce, accetta passivamente la propria lingua. Non c'è da una parte il soggetto parlante, l'individuo, e dall'altra la lingua, la quale, fatto sociale, non sarebbe "una funzione del soggetto parlante, ma un prodotto che l'individuo registra passivamente" (Saussure). Non si "accetta" la propria lingua materna, osserva Bachtin; è dentro la propria lingua che si giunge per la prima volta alla consapevolezza. La lingua non si impone alla persona che la parla: essa è il luogo dove essa si sveglia per la prima volta.

Solo la lingua straniera si stabilisce un rapporto di contrapposizione fra parlante e lingua, la quale si impone come sistema di norme e deve essere accettata. Ma proprio questo rapporto con la lingua straniera permette quella distanza, quell'exotopia, nei confronti della propria stessa lingua, della lingua materna, della lingua dove la coscienza si è originariamente formata, che è la posizione stessa che lo scrittore deve assumere nei confronti della lingua per essere tale. Questo avvertire l'estraneità della propria lingua come se fosse stra-

niera, o meglio questo *ricoscerla* come altrui, come altra, la presa di coscienza del fatto che non se ne è proprietari, pone lo scrittore nella posizione di traduttore. L'*Autobiographical Essays* di Jorge L. Borges (1899-1986) attesta questo rapporto strettissimo fra scrittore e traduttore, più precisamente fra lettura, traduzione e riscrittura: Borges lettore-traduttore-scrittore. *Ciò che accomuna traduttore e scrittore è il fatto che entrambi non usano la lingua direttamente, non parlano a nome proprio*. Lo scrittore, a differenza del giornalista, del critico letterario, dell'esperto di una certa disciplina, ecc., non scrive in maniera diretta, non assume la parola come propria, usa la lingua standone fuori. Come autore-uomo, lo scrittore non dice nulla. Nell'opera letteraria, l'autore-scrittore parla nelle forme diverse del tacere quali la parodia, l'ironia, l'allegoria, ecc. Il tacere elude l'*ordine del discorso* (Foucault), ha le caratteristiche che Maurice Blanchot (1907-2004) attribuisce all'*altra notte*, quella che *non serve alla produttività del giorno*.

Il traduttore, come lo scrittore, si trova a dover "lottare", dice Borges, con la propria lingua, sentendone tutta la materialità, l'oggettività, l'estraneità. Per lo scrittore-traduttore il linguaggio e la lingua si presentano come Roland Barthes li descrive in *Leçon*: il linguaggio una legislazione e la lingua il suo codice. Lo scrittore-traduttore è colui che direttamente sperimenta il potere insito nella lingua, è colui che chiaramente avverte che una lingua è caratterizzata non è tanto da ciò che essa permette di dire, quanto da ciò che essa obbliga a dire. Nella lingua, servilità e potere si fondono indissolubilmente. Dal linguaggio non si può uscire. Si può uscire tuttavia dalla propria lingua, la si può usare standone fuori, la si può "truffare", come dice Barthes, esercitando su di essa un'azione di "slittamento"; e la scrittura letteraria è tale "truffa salutare", questa sfida alla lingua, questa possibilità di sottrarsi alla servilità e al potere di chi la usa standone dentro. Ma è la lingua straniera ad a permettere la salda posizione esterna da cui lo scrittore – in qualche modo per questo pur sempre scrittore-traduttore – può sia rendersi conto della predeterminazione insita nell'impiego della lingua, sia esercitare l'azione di slittamento su di essa, in cui appunto consiste il mestiere di scrittore.

Si comprende come dal punto di vista dello scrittore e del traduttore, data la loro exotopia rispetto alla propria stessa lingua che dunque è avvertita come in tutta la sua alterità, come lingua dell'altro, non risultino contraddittorie le due proposizioni che troviamo nel libro di Jacques Derrida (1930-2005) *Il monolinguisma dell'altro* (2004: 11):

– *Non si parla che una solo lingua.*

– *Non si parla mai una sola lingua.*

Questa doppia postulazione [...] non infatti è soltanto la legge stessa di ciò che chiamiamo traduzione. sarebbe la legge stessa come traduzione (ivi14).

Lo scrittore e il traduttore vivono la verità del rapporto con la lingua, perché "chiunque deve poter dire: 'non ho che una sol lingua e (ora, ormai, permanentemente) non è la mia'. E anziché chiusura questo riconoscimento è "è la condizione del rivolgersi all'altro", è "la possibilità di dare la propria parola all'altro"

(ivi: 28). Il guardare le cose dal di fuori, da una posizione extralocalizzata, non significa affatto uno sguardo indifferente e oggettivo. L'exotopia della scrittura letteraria rafforza, proprio a causa della distanza, la prossimità, la non indifferenza (Lévinas): lo scrittore non solo partecipa alla vita ma l'ama anche dal di fuori, di quell'amore che tutti riconosciamo come quello vero perché è rivolto ad essa nella sua infunzionalità. Questo amare ciò che è lontano accomuna scrittura e traduzione.

Scrittura letteraria e traduzione si somigliano anche perché entrambe comportano l'oblio di sé e un grande senso dell'ospitalità richiesta alla lingua, "propria" o altrui, non per sé ma per altri, l'*altro-autore* nel caso del traduttore, l'*altro-eroe* nel caso dello scrittore. La traduzione svolge nei confronti della scrittura letteraria un ruolo di non poca importanza, quello di rendere visibile lo scrittore che, in quanto scrittore, ha scelto, con il proprio tacere, di rendersi invisibile; e, paradossalmente, lo fa mediante un altro che ha scelto pure lui l'invisibilità, non parlando più a nome suo, il traduttore. Questo carattere di *icona* della traduzione letteraria, che, come le sacre immagini, rende visibile ciò che è invisibile, proprio perché il suo autore, a differenza dell'autore di un testo di critica letteraria, si è messo da parte, è un aspetto da cui non si può prescindere per comprendere il non semplice rapporto fra traduzione-icona e originale-archetipo.

13. Traduzione e linguaggio come modellazione primaria

A chi è rivolta la traduzione? È la domanda posta all'inizio del saggio di Walter Benjamin (1892-1940, "Il compito del traduttore" in Benjamin 1962: 39-52). La risposta ingenua è: "A coloro che non comprendono la lingua dell'originale". La traduzione dice la "stessa cosa" dell'originale, ma nella lingua che essi non comprendono. Questa "stessa cosa" è ciò che l'originale vorrebbe "comunicare". La traduzione media, trasmette, la comunicazione.

Il problema è se il testo sia fatto appositamente per comunicare. Un'opera poetica ha ben poco da dire e da comunicare. "L'essenziale in essa non è comunicazione, non è testimonianza" (ivi: 39). La traduzione interessata a comunicare medierebbe qualcosa di inessenziale, trasmetterebbe l'inessenziale. Inoltre, il testo, se è rivolto al lettore, è rivolto al lettore della lingua in cui è scritto. Il traduttore sarebbe allora a servizio di un lettore a cui il testo non era destinato. Ci sarebbe in questo caso una resistenza del testo alla traduzione non per la difficoltà di essere tradotto in una data lingua ma perché non è fatto per essere tradotto, non intendeva rivolgersi ai parlanti di quella lingua. D'altra parte il testo non è rivolto neppure genericamente ai parlanti della lingua in cui è scritto; esso è rivolto a un destinatario, dal quale non vuol essere semplicemente inteso, ma essere compreso in maniera rispondente (*comprensione rispondente*). Il problema della traducibilità diventa il problema della *destinazione del testo* e dunque dell'*intenzione del testo di essere tradotto*. Tale intenzione non va identificata con quella dell'autore. Nei testi letterari l'autore non ha su di essi nessuna autorità (ciò a causa dell'indipendenza dell'opera rispetto al

suo autore, per “la solitudine essenziale dell’opera”, come si esprime Maurice Blanchot). *Tale intenzione non è neppure quella della lingua in cui è scritto*. Se la lingua consenta la traduzione del testo: è questo generalmente il problema della traducibilità, che è il problema della comunicazione tra le lingue. La lingua non è interessata a tale problema. Essa richiede soltanto che si dica, e si dica in essa. Essa *costringe a dire* (Barthes: “la lingua è fascista”) e *a dire in essa stessa*.

Ma c’è anche il problema dei generi letterari: se il genere letterario consenta la traduzione. È la questione della traducibilità dei generi poetici. Siamo così ricondotti al rapporto tra *traduzione* e *comunicazione*: se la traduzione deve trasmettere la comunicazione del testo, l’abbiamo detto, un’opera poetica ha ben poco da comunicare. Mediando la comunicazione, la traduzione media qualcosa di inessenziale, e se il traduttore si mette a sua volta a poetare quello che si ottiene “è la trasmissione imprecisa di un contenuto inessenziale” (Benjamin 1962: 39). Il genere letterario non c’entra con l’intenzione del testo di essere tradotto. L’intenzione del testo di essere tradotto non riguarda né il lettore, né l’autore, né la lingua, né i generi letterari. Abbiamo detto che è una faccenda di destinazione: a chi o a che cosa è destinato? Esso è certamente destinato a chi è in grado di leggerlo, a chi conosce la sua stessa lingua. Ma dicendo così non stiamo di nuovo parlando delle intenzioni dell’autore? E di nuovo dei limiti a lui imposti dalla lingua e dal genere?

Passiamo attraverso un’esperienza traduttiva come quella di Antonin Artaud (1896-1948), in cui l’intenzione del testo di essere tradotto, che il traduttore Artaud prende a cuore, elude appunto qualsiasi presunta sua intenzione che abbia a che fare l’appartenenza, come se l’intenzione del testo di essere tradotto consistesse proprio nella sua emancipazione da ogni appartenenza, in primo luogo quella della lingua in cui è scritto e quella dell’autore. Questa emancipazione non è facile e non può essere realizzata semplicemente ignorando l’autore e la lingua. La traduzione deve realizzarsi in contrasto precisamente con le loro intenzioni, se vuole assecondare le intenzioni del testo. La traduzione di Artaud si presenta così come un’operazione deliberatamente contro la lingua e contro l’autore. Antonin Artaud intitola *L’arve et l’aume* la sua traduzione in francese di *Humpty Dumpty*, sesto capitolo di *Through the Looking-Glass*, di Lewis Carroll (1832-98), fatta durante il suo internamento nell’ospedale psichiatrico di Rodez (settembre 1943) e poi rivista nel 1947. Vi aggiunge il sottotitolo “Impresa anti-grammaticale su Lewis Carroll e contro di lui”. Ben presto (giugno 1944) Artaud aveva espresso la convinzione che la sua traduzione si era realizzata “come se si trattasse di una mia opera originale e personale con commento”.

Come osserva Gilles Deleuze (1925-95), i giochi di parole di Carroll, comprese le sue parole valigia che all’inizio Artaud aveva trovato di una “attualità stupefacente”, non vanno al di là di una messa in caricatura dello scambio eguale fra significato e significante, senza però denunciare le finzioni, le ipocrisie, i sacrifici, le rimozioni, le soppressioni su cui esso si basa; senza intaccare le strutture sociali, i meccanismi produttivi, i presupposti ideologici cui esso è funzionale. In fin dei conti una scrittura *rappresentativa* delle “superfluità del-

l'essere" (cfr. Deleuze 1993). Carroll sbircia nello specchio, ma sa ben tenere lontano da sé il doppio intravisto, l'ombra. Un'infinità di "astuzie psichiche" "senz'anima". Un "linguaggio affettato". La sommossa che tutta la sua opera invoca è da lui stesso sedata. La battaglia del profondo, i suoi mostri, la mescolanza dei corpi, il sotto-sopra, il sovvertimento dell'ordine, l'incontro di infimo e elevato, di cibo ed escremento, il mangiarsi delle parole, le *avventure sotterranee di Alice* (titolo originario di *Alice nel paese delle meraviglie*), tutto questo è soppiantato, come osserva Deleuze, da un gioco in superficie: anziché lo sprofondamento, movimenti laterali di scivolamento.

Gli animali del profondo diventano figure di carta prive di spessore. A maggior ragione *Attraverso lo specchio* investe la superficie di uno specchio e istituisce quella di un gioco di scacchi. [...] Non è che la superficie abbia meno nonsenso del profondo. Ma non è lo stesso nonsenso. [...] Gli eventi puri e senza mescolanze brillano al di sopra dei corpi misti, al di sopra delle loro azioni e delle loro passioni intricate. Come un vapore della terra, sprigionano in superficie un incorporeo, un puro 'espresso' del profondo: non la spada, ma il lampo della spada; il lampo senza spada come il sorriso senza gatto (Deleuze 1993, it.: 37-38).

L'attraversamento del testo di Lewis Carroll da parte di Artaud (leggere è "leggere *attraverso*") diviene una crudele impresa *antigrammaticale* contro lo stesso Carroll. La "sommossa contro l'io e contro le condizioni ordinarie dell'io" che il testo di Carroll tradisce, nel doppio senso della parola "tradire" – cioè perde ("fino alla perdita di tutto il corpo") e rivela suo malgrado –, diventa obiettivo del testo lettura-traduzione-scrittura di Artaud. E vuole che nella pubblicazione di *L'arve et l'aume* venga aggiunto il post-scriptum seguente: "Ho avuto la sensazione, leggendo la poesia di Lewis Carroll sui pesci, l'essere, l'obbedienza, il 'principio' del mare, e dio, rivelazione di una verità accicante, la sensazione che quella poesia sono io ad averla pensata e scritta in altri secoli e ritrovavo la mia propria opera fra le mani di Lewis Carroll" (lettera a M. Barbezat del 23 marzo 1947, ora in prefazione a *L'arve e l'aume* 1989). Il testo di Carroll, in fin dei conti, non è che *trascrizione*; la traduzione è la *scrittura*.

L'arve e l'aume: da una parte la "materia" (*purport*) nel senso di Louis Hjelmslev, dall'altra il "linguaggio" umano come procedura modellizzante, come scrittura, che produce interpretati e interpretanti sul piano del contenuto e sul piano dell'espressione. Simile alla nuvola di Amleto, che cambia aspetto da momento all'altro, è la materia nel senso di Hjelmslev (v. sopra), a cui il lavoro segnico conferisce forme diverse e su cui ogni lingua traccia le sue particolari suddivisioni; materia che è fisica, acustica nel caso linguaggio verbale, per ciò che concerne la forma dell'espressione, ma è anche la "massa del pensiero" amorfa, per ciò che concerne la forma del contenuto. Sicché, per il lavoro linguistico depositato nelle diverse lingue, come la stessa sabbia si può mettere in stampi diversi, e la stessa nuvola può assumere sempre nuove forme, così la stessa materia risulta formata o ristrutturata diversamente in lingue diverse (cfr. Hjelmslev 1968: 56-57). Malgrado la sua alterità rispetto a una configura-

zione, malgrado le sue possibilità altre, la materia si dà sempre come *significata*, essa *obbedisce* a una forma e si presenta come sostanza. “Obbedire”, un verbo centrale in *L’arve e l’aume*. L’irrigidirsi, l’ossificarsi delle parole, che codificano, bloccano e paralizzano il pensiero, non è che un aspetto della sclerotizzazione generale dei segni umani a cui bisogna restituire le risorse dimenticate del linguaggio come processo di modellazione infinita, di scrittura. La conseguenza di questo indurimento, di questa pietrificazione, dice Artaud in *Il teatro e il suo doppio*, è che la cultura nel suo insieme prevarica sulla vita, detta legge alla vita anziché essere mezzo per comprendere ed esercitare la vita. “Quando pronunciamo la parola ‘vita’”, precisa Artaud, “dobbiamo renderci conto che non si tratta della vita quale la conosciamo attraverso l’aspetto esteriore dei fatti, ma del suo nucleo fragile e irrequieto, inafferrabile dalle forme” (Artaud 1961:133). Da una parte la vita così intesa, *l’arbre*; la “materia matrice”, larva, embrione, uovo; dall’altra “le forme suscettibili di pietrificazione”, *l’aume*, l’essere che la vita umana è diventata.

A una cultura pietrificata, che persevera nella riproduzione di se stessa, corrisponde un concetto pietrificato di teatro, il teatro della rappresentazione, un teatro pietrificato. Ma il teatro ha la sua *ombra*, che costituisce il suo *doppio*: “il vero teatro, in quanto si muove e in quanto si avvale di strumenti vivi, continua ad agitare ombre in cui la vita non ha cessato di sussultare” (Artaud 1961: 132). L’inaridimento del linguaggio verbale e non-verbale, la sua limitazione, ha comportato la perdita di rapporto con l’ombra, con la vita, con il corpo. Bisogna spezzare il linguaggio ufficiale per raggiungere la vita, rifiutare i consueti limiti dell’uomo allargare infinitamente i confini della cosiddetta realtà, cominciando col rifare il teatro, luogo specializzato della rappresentazione. Ciò richiede preparazione, calcolo. Non ci si può accontentare di “essere semplici organi di registrazione” (ivi: 133).

L’essere è ripetizione, la vittoria sul vivere, sull’alterità del corpo. L’essere è la vita che ostinandosi ad essere, a ripetersi, anche nelle parole, a riconfermarsi, si sottrae alla vita; *conatus essendi*, che si economicizza, che non si espone, che non vuole rischi, che si preserva. L’essere è il presente che riservandosi, tenendosi in serbo, per l’identità perde se stesso. Una morte per ostinazione della presenza, una morte come ripetizione. Nella traduzione di *Humpty Dumpty*, il testo che traduce sorpassa il testo che si pretende “originale” ricongiungendosi alla materia matrice, *l’arve*, con un atto di crudeltà – già da tempo calcolato e praticato, ancor prima di incontrarsi con esso, sulla scena del teatro della crudeltà – contro di esso, contro la lingua inglese, che Artaud non conosce bene, e contro la lingua francese. Ne risulta una metamorfosi-rinascita in un testo che si pretende più originale del testo originale tradotto, perché si porta e si espone alla sua stessa origine più di quanto esso abbia mai rischiato di fare.

La traducibilità riguarda il rapporto tra *il testo* e *il linguaggio* e tanto più un testo ha operato l’attraversamento della lingua nella direzione del linguaggio (è l’*attraversamento* per il quale il testo diventa letterario) tanto più non solo è traducibile, ma *esige* (Benjamin 1962: 40) la traduzione. La traduzione è “esigibile”: “poiché si può affermare che se la traduzione è una forma, la traducibilità deve essere essenziale a certe opere” (*ibidem*). È per il rapporto col linguag-

gio che il testo non solo è traducibile, ma è destinato ad essere tradotto, e “benché”, come dice Benjamin, “per quanto buona, una traduzione non possa mai significare qualcosa per l’originale [...], tuttavia essa è in rapporto all’originale in forza della sua traducibilità” (ivi:41). La traduzione dipende (nel duplice senso di “essere resa possibile” e di essere causata”) dall’affinità delle lingue dovuta alla loro comune partecipazione al linguaggio. Scrive Benjamin:

Se nella traduzione si esprime l’affinità delle lingue, ciò non ha luogo per una vaga somiglianza della riproduzione dell’originale. Come è evidente, in generale, che all’affinità non deve corrispondere necessariamente una somiglianza. E il concetto di affinità concorda in questo contesto, col suo uso più stretto [e cioè col significato di “parentela”, esplicito nella parola tedesca *Verwandtschaft*], anche nel senso che esso non può essere sufficientemente definito (in entrambi i casi) da identità di discendenza, anche se – per la determinazione di quell’uso più stretto – il concetto di discendenza rimanga indispensabile. – In che cosa si può cercare l’affinità di due lingue – a prescindere da una parentela storica? Certo altrettanto poco nella somiglianza di opere poetiche che in quella delle loro parole. Piuttosto ogni affinità metastorica delle lingue consiste in ciò che ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni, reciprocamente complementari: la *pura lingua* (ivi: 44).

Noi interpretiamo tale “pura lingua” in termini di “parlare comune” o di “lavoro linguistico” nel senso di Rossi-Landi (1998 e 2003) o, se dal verbale passiamo al semiotico, in termini di “linguaggio” nel senso di Sebeok. Spostandosi dalla lingua al linguaggio attraverso l’apertura e la messa in dialogo delle lingue, sicché “una lingua si vede con gli occhi di un’altra lingua” (Bachtin), la “traduzione è più che mera comunicazione” (Benjamin 1962:45); e ciò risulta nella traduzione delle opere letterarie in cui la comunicazione è l’inessenziale.

Scriva Benjamin:

[...] La vera traduzione è trasparente, non copre l’originale, non gli fa ombra, ma lascia cadere tanto più interamente sull’originale, come rafforzata dal suo proprio mezzo, la luce della pura lingua.

[...] Redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un’altra; o, prigioniera nell’opera, liberarla nella traduzione – è questo il compito del traduttore (ivi: 49-50).

La traduzione non *rappresenta* il testo originale ma lo *raffigura*, vale a dire fa sì che di esso si dia come *ri-velazione* e non come *svelamento*, come *icona* e non come *idolo* (cfr. Luciano Ponzio 2000, 2002, 2004) rinviando dal *detto* al *dire*, dal *dicibile* all’*indicibile*. “La versione interlineare del testo sacro è l’archetipo o l’ideale della traduzione” (Benjamin 1962:52).

14. Filosofia del linguaggio e semioetica

La filosofia del linguaggio, per quanto riguarda il linguaggio verbale e dunque la scienza che se ne occupa la linguistica, fa propria la vocazione al tacere e all'ascolto della scrittura letteraria e della pratica della traduzione: una concezione del linguaggio che sia quella che la scrittura letteraria e la pratica della traduzione permettono di cogliere sottraendosi al "voler sentire" imposto dalla lingua e mostrando l'inconsensibilità della "linguistica del silenzio", della linguistica, cioè, che riduce l'enunciazione alla frase, la sua interpretazione all'identificazione, il suo valore segnico alla segnalità. Per quanto riguarda il segno in generale, la sua caratterizzazione, la sua tipologia, ecc. e dunque la prospettiva della semiotica generale, la filosofia del linguaggio si orienta verso una semiotica della musica, nel duplice senso che abbiamo detto: cioè assumendo il segno musicale, il linguaggio della musica, particolarmente refrattario a una semiotica glottocentrica, come termine di verifica del proprio effettivo carattere generale, e facendo, anche in questo caso, dell'ascolto, essenziale nella musica, la condizione metodologica di una teoria generale del segno.

76

Ma la filosofia del linguaggio tiene conto anche della semiotica come capacità specie-specifica, come metasemiosi e, come tale, connessa con la responsabilità: l'essere umano, unico animale semiotico, è l'unico animale capace di rispondere dei segni e del suo compo segnico, ed è quindi soggetto *alla e della* responsabilità. Sotto questo riguardo, l'istanza critica della filosofia del linguaggio nei confronti della scienza dei segni, che, nella sua attuale configurazione di semiotica globale, data la coincidenza di semiosi e vita si occupa dell'intera vita sul pianeta, consiste concretamente nel far sì che se ne occupi non soltanto nel senso conoscitivo, ma anche nel senso pragmatico di fare stare bene la vita, di prendersene cura. Sotto questo aspetto la semiotica recupera il suo rapporto con la *semeiotica medica*, che non riguarda soltanto la conoscenza storica delle proprie origini, ma anche il suo orientamento, la sua piega, nei confronti della realtà storica attuale dove la globalizzazione rende inseparabile dal destino di ciascuno quello dell'intera vita sul pianeta. Abbiamo chiamato quest'orientamento, questa piega dello studio dei segni in un primo tempo "etosemiotica" e successivamente "semioetica" (v. Ponzio-Petrilli 2003a). Anche in questo caso si tratta di una questione di *ascolto*, ma, a differenza di quanto concerne il suo aspetto specificamente teoretico, non in senso musicale, ma appunto nel senso della *semeiotica medica*. Si tratta di *mettersi in ascolto dei sintomi* dell'attuale mondo della globalizzazione, per individuarne i diversi aspetti di malessere (nei rapporti sociali, internazionali, nella vita degli individui, nell'ambiente, nella vita complessiva del pianeta). Ciò con lo scopo di una diagnosi, di una prognosi, di cura e di una profilassi, al fine di un futuro della globalizzazione e in contrasto con una globalizzazione votata alla sua autodistruzione.

È il nostro presente il "futuro anteriore della semiotica" (v. Caputo, Petrilli Ponzio 2005) perché riteniamo che si decide oggi il futuro della semiotica, non solo come *scienza*, ma anche come *capacità umana specie specifica di usare i segni per riflettere sui segni e decidere di conseguenza*. Il problema non è di

ordine semplicemente teorico poiché si tratta della semiotica anche come semeiotica, come sintomatologia, ai fini di prevenire e curare. Perché è oggi – mai un presente è stato, come il nostro, così carico di responsabilità nei confronti del futuro e così capace di mettere a rischio la possibilità stessa del futuro –, che si decide della vita dei segni e dei segni della vita, del perdurare, sul pianeta Terra, della semiosi. Della semiosi, della vita, in quanto animale semiotico l'essere umano è l'unico animale responsabile. E, più di ogni altro essere umano, lo è chi per professione si occupa dello studio dei segni. Parafrasando Terenzio: *sono uno che si occupa di segni, e niente della vita dei segni mi è indifferente.*

* Introduzione all'edizione brasiliana di A. PONZIO, P. CALEFATO, S. PETRILLI, *Fondamenti di Filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1999, *Fundamentos de Filosofia da Linguagem*, Vozes, Petrópolis, RJ (Brasile) 2007.

Riferimenti bibliografici

ARTAUD, ANTONIN

- 1961 *Il teatro e il suo doppio*, pref. di J. Derrida, Einaudi, Torino.
- 1989 *L'arve e l'aume*, con 24 lettere a M. Baberzat, L'Arbalète, Parigi; trad. it. di L. Feroldi, in Artaud, *Il sistema della crudeltà, Millepiani*, 11, Mimesis, Milano, pp. 11-19. "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", serie annuale diretta da Augusto Ponzio.
- 1990 *Il senso e l'opera*, 1, Longo, Ravenna.
- 1991 *Arte e sacrificio*, 2, Longo, Ravenna.
- 1992 *Il valore*, 3, Longo, Ravenna.
- 1993 *Migrazioni*, 4, Longo, Ravenna.
- 1994 *Materia*, 5, Longo, Ravenna.
- 1995 *Mondo*, 6, Longo, Ravenna.
- 1996 *Il mondo/Il mare*, 7, Longo, Ravenna.
- 1997 *Luce*, 8, Longo, Ravenna.
- 1998 *Nero*, n. s. (= nuova serie) 1, a cura di S. Petrilli, Manni, Lecce.
- 1999-2000 *La traduzione*, n.s., 2, a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma.
- 2000 *Tra segni*, n.s., 3, a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma.
- 2001 *Lo stesso altro*, n.s., 4, a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma.
- 2002 *Vita*, n.s., 5, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma.
- 2003 *Nero*, n.s., 6, nuova ediz., a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma.
- 2003-04 *Lavoro immateriale*, n.s., 7, a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma.
- 2004 *The Giffth*, n.s., 8, a cura di G. Vaughan, Meltemi, Roma.
- 2005 *Mondo di guerra*, n.s., 9, a cura di A. Catone e A. Ponzio, Meltemi, Roma.
- BACHTIN, MICHAÏL M. (v. anche Medvedev, P. N e Volosinov, V. N.)
- 1920-24 *Per una filosofia dell'azione responsabile*, trad. it. di M. De Michiel, introd. di A. Ponzio, Manni, Lecce 1998.

- 1929 *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, ed. critica a cura di M. De Michiel, introd. di A. Ponzio, Dedalo, Bari 1997.
- 1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it. di M. Romano, Einaudi, Torino 1979, nuova ed. 2001.
- 1975 *Estetica e romanzo*, trad. it. C. Janovič, Einaudi, Torino 1979, nuova ed. 2001.
- 1979 *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, trad. it. di C. Janovič, Einaudi, Torino 1988, nuova ed. 2000.
- 2003 *Linguaggio e scrittura*, scritti in collab. con V. N. Volosinov, introd. di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Meltemi, Roma.
- BACHTIN, M.M.; KANAEV I.I.; MEDVEDEV, P., VOLOSINOV, V. N.
 1995 *Il percorso bachtiniano fino ai "problemi dell'opera di Dostoevskij" (1919-29)*, a cura di A. Ponzio, P. Jachia e M. De Michiel, Dedalo, Bari.
- BACHTIN, MICHAÏL (con Volosinov, Valentin, N.)
 1927 *Freud e il freudismo. Studio critico*, trad. it. di L. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Mimesis, Milano 2005.
- 1929 *Marxismo e filosofia del linguaggio*, a cura di A. Ponzio, trad. di M. De Michiel, Manni, Lecce, 1998.
- BACHTIN, NIKOLAJ M.
 1998 *La scrittura e l'umano*, presentazione di A. Ponzio, trad. di M. De Michiel, Edizioni dal Sud, Bari
- BARTHES, ROLAND
 1978 *Leçon*, trad. it. di R. Guidieri, *Lezione*, Einaudi, Torino 1981, nuova ed. insieme a *Sade, Fourier, Loyola* (1971), 2001.
- 1982 *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, trad. it. di C. Benincasa, G. Bottiroli, G.P. Caprettini, D. De Agostini, L. Lonzi, G. Mariotti, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 1985, nuova ed. 2003.
- 1984 *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, trad. it. di B. Bellotto, *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino 1998.
- 2002a *Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976-77)*, a cura di C. Coste, Seuil, Parigi.
- 2002b *Le Neutre, Cours et séminaires au Collège de France (1977-78)*, a cura di T. Clerc, Seuil, Parigi.
- 2003 *La préparation du roman, I et II, Cours et séminaires au Collège de France (1979-80)*, a cura di N. Léger, Seuil, Parigi.
- BARTHES, ROLAND; HAVAS, ROLAND
 1977 *Ascolto*, in *Enciclopedia*, vol. I, Einaudi, Torino.
- BENE, CARMELO,
 1995 *Opere*, Bompiani, Milano.
- BENJAMIN, WALTER
 1962 *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
 1971 *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980.
- BENJAMIN, WALTER ET ALII
 1995 *Il carattere distruttivo*, "Millepiani", 4, Mimesi, Milano.
- BLOCK DE BEHAR, LISA
 1997 *Al margine di Borges*, pres. di A. Ponzio, Edizioni dal Sud, Bari.
- BONFANTINI, MASSIMO
 1987 *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano, nuova ed. 2003.
 2000 *Breve corso di semiotica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- BONFANTINI, MASSIMO; CAPUTO, COSIMO; PETRILLI, SUSAN; PONZIO, AUGUSTO; SEBEOK, T A.
 1998 (a cura) *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Manni, Lecce
- BONFANTINI, MASSIMO A., PETRILLI, SUSAN, PONZIO, AUGUSTO

- 1996 *I tre dialoghi della menzogna e della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- 2006 *I dialoghi semiotici*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli.
- BORGES, JORGE LUIS
- 1984-85 *Tutte le opere*, 2 voll. a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano.
- BOUISSAC, PAUL
- 1998 (a cura di) *Enciclopedia of Semiotics*, Oxford University Press, New York.
- CALVINO, ITALO
- 1988 *Lezioni americane*, Feltrinelli, Milano; nuova ed. Mondadori, Milano 2006.
- CAPUTO, COSIMO
- 1996 *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Edizioni Levante, Bari.
- 2000 *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Graphis, Bari.
- 2003 *Semiotica del linguaggio e delle lingue*, Graphis, Bari.
- 2004 *Semiotica e comunicazione*, Edizioni dal Sud, Bari.
- 2006 *Semiotica e linguistica*, Carocci, Roma.
- CAPUTO, COSIMO; PETRILLI, SUSAN, PONZIO, AUGUSTO
- 2006 *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della scuola di Bari-Lecce*, Mimesis, Milano.
- COBLEY, PAUL (ed.)
- 2001 (a cura) *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. Routledge, London and New York.
- DANESI, MARCEL
- 1998 *The Body in the Sign: Thomas A. Sebeok and Semiotics*, Legas, Toronto; trad. it. di S. Petrilli in Marcel Danesi, Susan Petrilli, Augusto Ponzio, *Il corpo nel segno. Introduzione alla semiotica globale*, Graphis, Bari.
- 2000 *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Bari, Edizioni dal Sud.
- DELEUZE, GILLES
- 1996 *Critica e clinica*, Cortina, Milano.
- DE MAURO, TULLIO
- 1994 *Capire le parole*, Laterza, Roma-Bari.
- DE MAURO, TULLIO; SUGETA, SHIGEAKI
- 1995 (eds.) *Saussure and Linguistics Today*, Bulzoni, Roma.
- DEPRETTO, CATHERINE
- 1997 (a cura di) *L'héritage de Mikhaïl Bakhtine*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux.
- DEELY, JOHN; PETRILLI, SUSAN; PONZIO, AUGUSTO
- 2005 *The Semiotic Animal*, Legas, New York, Ottawa, Toronto.
- DERRIDA, JACQUES
- 2000 *Che cos'è una traduzione "relevante"*, in S. Petrilli 1999-2000, pp. 25-45.
- 2004 *Il monologismo dell'altro*, Milano, Cortina.
- ECO, UMBERTO
- 1997 *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.
- 2003 *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani
- FOUCAULT, MICHEL
- 1994 *Poteri e strategie*, a. di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano.
- 1996a *Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano.
- 1996b *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano.
- Il secondo risveglio nel pianeta*, Congresso mondiale di cifrematica, Milano, 28-30 maggio 2004, Spirali, Milano 2005.
- IPPOCRATE DI COS

- 1965 *Opere*, a cura di M. Veggetti, Torino, UTET.
- JABÈS, EDMOND
- 1982 *Il libro della sovversione non sospetta*, trad. it. di A. Prete, Feltrinelli, Milano 1984.
- LÉVINAS, EMMANUEL
- 1996 *Dio, la morte e il tempo* (1993), Jaca Book, Milano.
- 1999 *Filosofia del linguaggio*, a cura di Julia Ponzio, Graphis, Bari.
- 2002 *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, trad. di J. Ponzio, Meltemi, Roma.
- LOTMAN, JURIJ
- 1975 *La semiosfera*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia.
- LUCID, DANIEL P.
- 1988 (a cura di), *Soviet Semiotics*, John Opkins University Press, Baltimore.
- MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH
- 1845-46a *Die deutsche Ideologie*, in *Werke*, Dietz, Berlin, 1963-1968, trad. it. in Marx-Engels, *Opere complete*, V, Editori Riuniti, Roma 1972.
- 2005 *Manoscritti matematici*, edizione critica a cura di A. Ponzio, çilano: Spirali.
- MATURANA, HUMBERTO R. AND VARELA, FRANCISCO J.
- 1980 *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel.
- Medicina e umanità. Atti del congresso internazionale*, Milano, 28-30 novembre 2003, Spirali, Milano, 2004.
- MERRELL, FLOYD
- 1992 *Sign, Textuality, World*, Indiana University Press, Bloomington.
- Modernitas*, Festival della modernità, Milano 22-25 giugno 2006, Spirali, Milano, 2006.
- MORRIS, CHARLES
- 1938 *Lineamenti di una teoria dei segni*, a cura di F. Rossi-Landi, ried. a cura di S. Petrilli, Manni, Lecce 1999.
- 1949 *The Open Self*, Prentice-Hall, Nedw York; trad. it. e introd. di S. Petrilli, Graphis, Bari 2002.
- 1964 *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*, trad. it. di S. Petrilli, *Significazione e significatività*, Graphis, Bari 2000.
- NÖTH, WINFRIED
- 1990 *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.
- ORWELL, GEORGES
- 1949 *Nineteen Eighty-Four. A Novel*, Penguin, New York 1982; trad. di G. Baldini, 1984, Mondadori, Milano 1982.
- PASOLINI, PIER PAOLO
- 1976 *Lettere luterane*, Einaudi, Torino.
- 1990 *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.
- PEIRCE, CHARLES S.
- 2003 *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Bompiani, Milano.
- PESSOA, FERNANDO
- 1994 *Una sola moltitudine*, 2 voll. a cura di A. Tabucchi, Adelphi, Milano.
- PETRILLI, SUSAN (v. anche Ponzio A.)
- 1995a *Materia segnica e interpretazione*, Milella, Lecce.
- 1995b *Che cosa significa significare?*, Edizioni dal Sud, Bari.
- 1996 *Bachtin Read in Italy* (1980-1994), "Le Bulletin Bachtin The Bakhtin Newsletter", 5, 1996, pp. 55-66.
- 1998a *Teoria dei segni e del linguaggio*, Graphis, Bari, nuova ed. 2001.
- 1998b *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- 1999-2000 (a cura) *La traduzione*, "Athamor", 2, Meltemi, Roma.
- 2000 (a cura) *Tra segni*, "Athamor", 3, Meltemi, Roma.

- 2001 (a cura) *Lo stesso altro*, "Athamor, 4", Meltemi, Roma.
- 2003a (a cura) *Linguaggi*, Giuseppe Laterza, Bari.
- 2003b (a cura) *Translation Translation*, Rodopi, Amsterdam.
- 2003c (a cura) *Lavoro immateriale*, dedicato al pensiero di Ferruccio Rossi-Landi, "Athamor", 6, Meltemi, Roma.
- 2004 (a cura) *Ideology, Logic, and Dialogue in Semioethic Perspective*. Special Issue, *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 148-1/4.
- 2005 *Percorsi della semiotica*, Graphis, Bari.
- 2007 (a cura) *La filosofia del linguaggio come arte dell'ascolto*, Edizioni dal sud, Bari.
- PETRILLI, SUSAN; PONZIO, AUGUSTO
- 1998 *Signs of Research on Signs*, fascicolo monografico di *Semiotische Berichte*, della Österreichischen Gesellschaft für Semiotik, Jg. 22, 3/4.
- 1999 *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Mimesis, Milano.
- 2000 *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin*, Legas, Toronto.
- 2005 *Semiotics Unbounded. Interpretative Routes in the Open Network of Signs*, Toronto, University Press, Toronto.
- PETRILLI, SUSAN; CALEFATO, PATRIZIA
- 2003 (a cura) *Logica, dialogica, ideologica*, Mimesis, Milano
- PIETRO ISPANO (Petrus Hispanus Portugalsensis)
- 1230 *Trattato di logica. Summule logicales*, cura e trad. it. di A. Ponzio con testo a fronte, Bompiani, Milano 2004.
- POE, EDGAR ALLAN
- 1970 *Great Tales and Poems*, Washinton Square Press, New York.
- 1987 *Auguste Dupin, investigatore*, Passigli, Firenze.
- PONZIO, AUGUSTO (v. anche Petrilli S.)
- 1994 *Scrittura, linguaggio e alterità tra Bachtin e Lévinas*, Firenze, La nuova Italia.
- 1995a *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Mimesis, Milano. Nuova ed. 2002.
- 1995b *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano.
- 1995c *El juego del comunicar. Entre literatura y filosofía*, trad. spagn. di M. Arringa Flórez, Episteme, Valencia.
- 1995d *Segni per parlare dei segni. Signs to talk about signs* (testo bilingue), Adriatica, Bari.
- 1996a *Subjet alterité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Parigi.
- 1996b (a cura) *Comunicazione, comunità, informazione. Nuove tecnologie e mondializzazione della comunicazione*, Manni, Lecce.
- 1997a *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Levante Editori, Bari; trad. spagn. *La revolucion bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideologia contemporanea*, Catedra, Madrid 1998.
- 1997b *Che cos'è la letteratura? Otto questioni dialogando con Carlo A. Augieri*, Milella, Lecce.
- 1997c *Metodologia della formazione linguistica*, Laterza, Roma-Bari.
- 1997d *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Castelvecchi, Roma. Nuova ed. ampliata, Mimesis, Milano 2004.
- 1999a *La coda dell'occhio. Letture del linguaggio letterario*, Graphis, Bari.
- 1999b *La comunicazione*, Graphis, Bari.
- 2001 *Enunciazione e testo letterario nell'insegnamento dell'italiano come LS*, Guerra, Perugia.
- 2002a *Individuo umano, Linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Mimesis, Meltemi.

- 2002b (a cura di) *Vita*, "Athamor", 5, Meltemi, Roma.
- 2002c *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*, Graphis, Bari.
- 2003a *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Cacucci, Bari.
- 2003b *Modeling, dialogue, and globalization: Biosemiotics and semiotics of self*, "Semiotiké? Sign Systems Studies", University of Tartu, 31.1, pp. 25-63.
- 2004a *Semiotica e dialettica*, Edizioni dal Sud, Bari.
- 2004b *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Guerra, Perugia.
- 2004c *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, Guaraldi, Rimini.
- 2004d 'Dialogism and biosemiotics', "Semiotica", 150-1/4 (2004), pp. 39-60.
- 2005 (a cura di), *Mondo di guerra*, in collab. con A. Catone, fascicolo monografico della serie *Athamor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, XIII, 5, Meltemi, Roma
- 2006a *The Dialogic Nature of Sign*, Legas, Ottawa, 2006.
- 2006b *Linguaggio e relazioni sociali* (1970) Bari, Graphis.
- 2006c *Produzione linguistica e ideologia sociale* (1970), Bari, Graphis.
- 2006d *La cifrematica e l'ascolto*, Bari, Graphis.
- 2006e *Political ideology and the language of the European constitution*, "Semiotica". Special issue *Political Semiotics*, ed. Bernard Lamizet, 159 – 1/ 4 2006.
- 2006f *Methaphor and poetic logic in Vico*, "Semiotica", *Special issue Perspective on Metaphor*. Ed. Fank Neussel, 161 - 1/4, 2006.
- 2006g *The I questioned: Emmanuel Levinas and the critique of occidental reason*, special issue of "Subject matter A Journal of Communications and the Self", vol. 3, n. 3.
- PONZIO, AUGUSTO; LOMUTO, MICHELE
- 1997 *Semiotica della musica*, Graphis, Bari.
- PONZIO, AUGUSTO; PETRILLI, SUSAN
- 2000a *Il sentire della comunicazione globale*, Meltemi, Roma.
- 2000b *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin*, Legas, New York/Ottawa/Toronto.
- 2001 *Thomas A. Sebeok and the Signs of Life.*, Icon Books, London.
- 2002a *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Spirali, Milano.
- 2002b *Sign Vehicles for Semiotic Travels: Two New Handbooks*, "Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies", 141-1/4, pp. 203-350.
- 2003a *Semioetica*, Meltemi, Roma.
- 2003b *View in Literary Semiotics*, Legas, Toronto.
- 2005 *La raffigurazione letteraria*, Mimesis, Milano.
- PONZIO, AUGUSTO; PETRILLI, SUSAN, CALAFATO, PATRIZIA
- 2006 *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso*, Mimesis, Roma.
- PONZIO, AUGUSTO; PETRILLI, SUSAN; PONZIO, JULIA
- 2005 *Reasoning with Emmanuel Lévinas*, Legas, New York/Ottawa/Toronto.
- PONZIO, JULIA
- 1999 *L'oggettività del tempo. La questione della temporalità in Husserl e Heidegger*. Prefazione di Aldo Masullo, Bari, Edizioni dal Sud.
- 2000 *Il presente sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas*, Edizioni dal Sud, Bari
- 2005 *Il ritmo della scrittura. Tempo, alterità e comunicazione*, Schena, Fasano-Brindisi.
- PONZIO, LUCIANO
- 2000 *Icona e raffigurazione. Bakhtin, Malevič, Chagall*, Adriatica, Bari.
- 2002 *Visioni del testo*, Graphis, Bari.
- 2004 *Lo squarcio di Malevič*, Spirali, Milano. 2005 *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, Mimesis, Milano.
- POSNER, ROLAND; ROBERING, KLAUS; SEBEOK, THOMAS A.

- 1997-2004 (a cura) *Semiotik/Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, W. De Gruyter, Berlin, 4 voll.
- PRETE, ANTONIO
1996 *L'ospitalità della lingua*, Manni, Lecce.
- PRODI, GIORGIO
1977 *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO
1982 *Ideologia* (1^a ed. 1978), Mondadori, Milano, nuova ed. a cura e con introd. di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2005.
- 1985a *Metodica filosofica e scienza dei segni* (2005), Bompiani, Milano, nuova ed. a cura di A. Ponzio, con introd. 2005.
- 1985b *Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo*, a cura di S. Petrilli, "Corposcritto", 2, 2, Bari, Edizioni dal Sud, 2002.
- 1992 *Between Signs and Non-Signs*, a cura di Susan Petrilli, John Benjamin, Amsterdam.
- 1994 *Semiotica e ideologia* (1^a ed. 1972), a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- 1998 *Significato, comunicazione e parlare comune* (1^a ed. 1961) a cura di A. Ponzio, Marsilio, Venezia
- 2003a *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1^a ed. 1968), introd. e cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- 2003b *Sritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica*, a cura di Cristina Zorzella, present. di Enrico Berti, Padova: Il Poligrafo.
- RUDY, STEPHEN
1986 *Semiotics in the USSR*, in *The Semiotic Sphere*, a cura di T. A. Sebeok e J. Umiker-Sebeok (eds.), Plenum, New York, pp. 34-67.
- SAUSSURE, FERDINAND DE
2005 *Scritti inediti di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari.
- SCHAFF, ADAM
1995 *Il mio ventesimo secolo*, a cura di A. Ponzio, Adriatica, Bari.
- 2000 *Meditazioni*, a cura di A. Ponzio, Edizioni dal Sud, Bari.
- 2003 (a cura) *Sociolinguistica*, trad. di A. De Luca, present. di P. Calefato, Graphis, Bari.
- SCHAFF, ADAM; SÈVE, LUCIEN
1975 *Marxismo e umanesimo*, a cura di A. Ponzio, Dedalo, Bari.
- SEBEOK, THOMAS A.
1991 *A Sign Is Just A Sign*, Bloomington, Indiana University Press; trad. it., introd. e cura di S. Petrilli, *A Sign is just a sign. La semiotica globale*, Milano, Spirali, 1998.
- 1998 *Come comunicano gli animali che non parlano*, introd. trad. e cura di S. Petrilli, Edizioni dal Sud, Bari.
- 2000 *Some Reflections of Vico in Semiotics*, in D. G. Lockwood, P.H. Fries, J.E. Copeland (a cura di), *Functional Approaches to Language, Culture and Cognition*, John Benjamins Amsterdam, pp. 555-568.
- 2001a *Signs: An introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londra; trad. it. di S. Petrilli, *Segni. Una introduzione alla semiotica*, Carocci, Roma, 2003.
- 2001b *Global Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.
- SEBEOK THOMAS A. AND DANESI, MARCEL
2000 *The Forms of Meanings. Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*, Mouton de Gruyter, Berlin 2000.
- SEBEOK, THOMAS A., SUSAN PETRILLI, AUGUSTO PONZIO

- 2001 *Semiotica dell'io*, Meltemi, Roma.
- SEMERARI, GIUSEPPE
- 2005 *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza* (1982), Spirali, Milano.
- SHANNON, CLAUDE E.; WEAER, WARREN
- 1949 *The mathematic theory of communication*, University of Illinois Press, Urbana.
- SOLIMINI, MARIA
- 2000 *Itinerari di antropologia culturale*, Edizioni dal Sud, Bari.
- Stress. La clinica della vita*, "Il secondo rinascimento", 95, 2003, pp. 46-294.
- TITONE, RENZO
- 1995 (a cura) *La pesonalità bilingue*, Bompiani, Milano.
- UEXKÜLL, JACOB VON,
- 1967 *Ambiente e comportamento*, introd. di F. Mondella, Il Saggiatore, Milano.
- 1973 *Theoretische Biologie* [1928], Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 2002 *I mondi invisibili della vita*. in Ponzio A. (a cura), 2002b, pp. 53-64
- VAILATI, GIOVANNI
- 2000 *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, a cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di A. Ponzio, Graphis, Bari.
- VAUGAN, GENEVIEVE
- 2005 *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Meltemi, Milano.
- 2004a *Il Manifesto cifrematico*, Spirali, Milano.
- 2004b *La rivoluzione cifrematica*, Spirali, Milano.
- VERNADSKIJ, VLADIMIR I.
- 1926 *Biosfera*, Nauka, Leningrado; trad. franc. *La biosphère*, Seuil, Parigi, 2002.
- VICO, GIAMABATTISTA
- 1976 *Principj di Scienza nuova*, tre tomi, a cura di F. Nicolini, Torino, Einaudi.
- WELBY, VICTORIA
- 2006 *Senso, significato, significatività*, introd e cura di S. Petrilli, Graphis, Bari.