

Matteo Scozia

Una soluzione al problema della *soggettività* in Benveniste

Introduzione

Tra il 1966 e il 1974, Émile Benveniste scrive *Problèmes de linguistique générale*¹ che, insieme al *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), forma il corpo delle sue opere principali.

L'interesse che ha suscitato in me il testo di Benveniste riguarda un aspetto particolare della trattazione, quello che viene affrontato in due capitoli del primo volume, il XX e il XXI – intitolati «La natura dei pronomi» e «La soggettività nel linguaggio». Proprio la questione della *soggettività* ha attirato la mia attenzione sia perché ritengo costituisca un problema che, se letto con un'adeguata conoscenza della storia della filosofia, è facilmente rintracciabile a partire dai padri della filosofia, Platone ed Aristotele, sia perché la peculiare chiave di lettura che offre Benveniste al riguardo non mi è sembrata esente da critiche e comunque passibile di soluzioni alternative. L'obiettivo di questo saggio è, pertanto, quello di leggere i passi dell'opera di Benveniste e cercare, per prima cosa, di comprendere come intende l'autore il concetto di *soggettività*. Successivamente, cercherò di proporre una soluzione alternativa alla chiave di lettura benvenistiana a questa problematica che, a mio avviso, è di carattere universale; nella fattispecie, seguirò l'approccio fenomenologico di stampo husserliano proposto da Jacques Derrida ne *La voce e il fenomeno*².

La soggettività in Benveniste

Che tutte le lingue possiedano pronomi è qualcosa di pacifico, tanto per noi quanto per i filosofi del linguaggio – compreso lo stesso Benveniste. Lo studio che può essere fatto sui pronomi è duplice: il problema dei pronomi può

1 In questa sede, utilizzerò la traduzione italiana di quest'opera: *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 2010 e *Problemi di linguistica generale 2*, trad. it. di F. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 1985.

2 Jacques Derrida, *La voce e il fenomeno*, trad. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1968.

essere considerato sia come un *problema di linguaggio* che come un *problema di lingue*³. Per l'analisi che mi propongo di sviluppare sarà necessario, in accordo con Benveniste, trattare i pronomi «come fatti di linguaggio»⁴, ma solo per accedere alla questione in modo introduttivo, muovendo dall'analisi benvenistiana del problema della soggettività per poi svilupparla secondo un percorso che mi porterà a presentare una tesi che non sarà propriamente in accordo con quanto teorizzato dal linguista francese.

Secondo Benveniste il pronome personale da prendere in considerazione è quello della prima persona singolare, cioè *Io*, e ciò per due fondamentali motivi: a) in quanto è un segno vuoto che assume valore nel momento in cui un singolo parlante lo fa proprio in una situazione di discorso; b) in quanto, nel momento in cui viene pronunciato, crea una rete di relazioni del tipo *tu, questo, qui, ora, ecc.*

Ma procediamo con ordine. Innanzitutto, ciò che emerge in modo chiaro dalle prime battute del capitolo XX è che

non vi è un “oggetto” definibile come *io* al quale queste situazioni [d'impiego del pronome] possano rimandare in modo identico. Ogni *io* ha una sua propria referenza, e corrisponde ogni volta a un essere unico, posto come tale⁵.

Da questa affermazione capiamo come per Benveniste l'*io* è semplicemente un fatto linguistico, che non prevede ulteriori rimandi al di fuori del linguaggio stesso e dei parlanti che assumono il fatto linguistico *io* in una determinata situazione di discorso. Ancora, quando assume il pronome personale *io*, un determinato parlante diviene creatore di una serie di relazioni che lo portano a rintracciare: un *tu*, nell'interlocutore; un *qui*, nel luogo rispetto al quale si sta svolgendo la situazione di discorso; un *ora*, per indicare la dimensione temporale rispetto alla quale l'*io* sta agendo, ecc.

Ritengo che l'innovazione promossa da Benveniste stia proprio nel fatto che questa serie di relazioni non sono espressione di qualcosa che è rintracciabile in un oltre che potremmo definire “metafisico”, ma si riducono «all'enunciazione, ogni volta unica, che le contiene, e riflettono così il loro proprio uso»⁶. Dunque, la creazione linguistica di segni vuoti, pronti a essere indossati e a prender vita ogni qualvolta un parlante esercita la sua capacità linguistica, è l'innovazione del linguista francese.

3 Cfr. É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 301.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*, p. 302.

6 *Ibidem*, p. 304.

Se fin qui l'analisi di Benveniste è condivisibile, perché è lapalissiano il fatto che i pronomi personali siano oggetti del linguaggio, la situazione inizia a essere meno chiara quando la necessaria conseguenza che si può trarre dall'enunciazione linguistica *io* (cioè, il perché il parlante utilizzi questo pronome e che cosa esso significhi) viene considerata a sua volta come un fatto puramente linguistico che non prevede, allo stesso modo dei pronomi, rimandi, se non metafisici, quanto meno portatori di valori più ampi rispetto alla singola enunciazione verbale (senza qui sposare, almeno per il momento, una logica cristiana delle virtù). Scrive Benveniste che «è identificandosi come persona unica che pronuncia *io* che ciascun interlocutore si pone alternativamente come “soggetto”»⁷. Questa posizione di Benveniste lascia aperti grossi margini di dibattito, in quanto ci si potrebbe chiedere: si ottiene la soggettività solo nel momento in cui pronuncio il pronome *io* o essa esiste indipendentemente dal pronome e questo è solo una particolare forma di espressione della soggettività?

Prima di rispondere a questa domanda è bene richiamare la distinzione che Aristotele ha proposto per la voce⁸. Nell'opera *Historia animalium*, lo stagirita distingue due tipologie di voce: a) una *non linguistica*, che prende il nome di *phoné* e appartiene agli animali, ai neonati, ai sordi, ai bambini-lupo e a tutti gli umani non linguisticizzati; e b) un'altra, il *diàlektos*, che è la voce linguisticizzata. Studi scientifici hanno dimostrato che l'uomo nasce con un apparato encefalico che solo dopo il settimo mese di vita inizia a evolversi sviluppando le caratteristiche fisiche che gli permettono di utilizzare il *diàlektos*. Come detto, per Aristotele la *phoné* non è una caratteristica esclusiva dell'uomo e, in effetti, egli colloca la storia umana nell'ambito della *phoné*. Chi possiede il *diàlektos* possiede anche la *phoné*, mentre non vale il contrario. L'uomo è colui che possiede il *diàlektos* e, secondo Benveniste, l'espressione della soggettività è legata ad esso. Tuttavia, è bene chiarire che la voce linguisticizzata, cioè appunto il *diàlektos*, non costituisce un elemento a favore della superiorità umana, ma più semplicemente una particolare risposta all'esigenza comunicativa dell'essere umano in base alle proprie caratteristiche materiali. È evidente, infatti, almeno per gli scienziati, che l'uomo ha sviluppato la voce linguisticizzata in quanto possiede una struttura fisica che gli permette di farlo; contrariamente le scimmie, piuttosto che gli uccelli o altre specie animali, non posseggono il *diàlektos*,

7 *Ibidem*, p. 305.

8 Sul problema del linguaggio in Aristotele, non essendo questo articolo rivolto specificamente al pensiero dello stagirita, rimando a un saggio che offre un quadro chiaro e lineare sulle tematiche del linguaggio nell'opera aristotelica: Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Bari 2011.

ma la *phoné*, in quanto non hanno un apparato fisico adeguato ad esso.

Fatta questa fondamentale precisazione, insisto sul fatto che la voce linguisticizzata è espressione di un'esigenza comunicativa di intenti che non è in alcun modo "superiore" all'espressione degli animali mediante la *phoné*. Possiamo, dunque, affermare che il *diàlektos* è un artificio, il migliore che l'uomo possiede, per esprimere i propri intenti; uomo che in precedenza utilizzava i gesti o i suoni della *phoné*. Ma se il *diàlektos* è uno strumento, secondo quanto emerge dalla teoria aristotelica, e la *soggettività* è, secondo Benveniste, legata al fenomeno linguistico *io*, allora la stessa *soggettività* sarà un artificio di artificio, ossia – secondo quanto afferma sempre Benveniste – «è nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come *soggetto*»⁹. Tuttavia, se consideriamo l'*io* come una modalità d'espressione – mediante il *diàlektos* – di una *soggettività* che è interna ed esistente precedentemente e indipendentemente dal fenomeno linguistico *io*, allora dovremmo essere indotti a pensare che anche le specie dotate di *phoné* posseggono una *soggettività* e che la esprimono in base alle loro capacità comunicative. Pertanto, ciò che a questo punto dovrebbe risultare chiaro è che è possibile sviluppare una posizione alternativa a quella di Benveniste. Tale posizione riconosce come valido l'utilizzo dei pronomi per esprimere una *soggettività* che, però, contrariamente alla posizione del linguista francese, non trova il proprio fondamento «nell'esercizio della lingua»¹⁰ (aggiungo *io*, *linguisticizzata*), bensì nella lingua data di per sé (per essere più espliciti potremmo pensare, senza prendere l'esempio alla lettera, alla lingua come a uno degli universali reali medievali, che erano dati indipendentemente dalla corrispettiva esistenza fattuale delle cose), cioè intesa in senso ampio, sia come *diàlektos* che come *phoné*. Pertanto, il *diàlektos* e la *phoné* saranno entrambe modalità espressive equivalenti (tenendo sempre presente l'idea secondo cui queste due modalità di voce non avallano le tesi circa la superiorità dei possessori del *diàlektos* rispetto ai possessori della *phoné*) di qualcosa che è presente di per sé, cioè la *soggettività*.

La *soggettività*, dunque, è conoscibile e studiabile mediante la manifestazione linguistica che, come tutti i fatti del mondo, rappresenta un *fenomeno*; nella fattispecie il *fenomeno linguistico*, che può essere affrontato con un approccio fenomenologico di stampo, ovviamente (*prima facie*), husserliano.

9 É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 312.

10 *Ibidem*, p. 314.

Il metodo fenomenologico

Ritengo fondamentale accostarsi al problema della *soggettività* – per offrire una soluzione alternativa a quella di Benveniste – utilizzando un approccio fenomenologico, poiché questo, in quanto descrizione immanente di un’esperienza, ben si addice alla chiave di lettura che abbiamo dato del problema, ossia intendendolo come un fenomeno linguistico (*prima facie*) e “metafisico”. Ovviamente, come già anticipato, gli esiti dell’indagine non si fermeranno al metodo husserliano, ma andranno a rintracciare nella lettura derridiana una soluzione alternativa; tuttavia, prima di accedere a una particolare chiave di lettura della fenomenologia, ritengo opportuno riprendere alcuni capisaldi del pensiero di Edmund Husserl al riguardo.

Obiettivo di fondo dell’indagine fenomenologica è la descrizione di un particolare fenomeno con il preciso fine di individuare la *Mathesis Universalis*; in altri termini, si cerca di trovare la legge universale nel singolo evento empirico. Questo passaggio, se letto attentamente, consente di cogliere un sottile impegno filosofico, che permette di passare dalla *doxa* all’*epistème* (di platonica memoria).

Un punto fondamentale che va posto come premessa a ogni indagine fenomenologica e, di conseguenza, espositiva del metodo stesso, è la distinzione che numerosi autori, a partire da Bonaventura da Bagnoregio per continuare con Immanuel Kant fino a Charles Peirce, hanno sviluppato intorno alla possibilità conoscitiva di un fenomeno. Bonaventura nelle *Collationes in Hexaemeron*, parlando della generazione dell’espressione «speciei ab obiecto»¹¹, spiega che «species in oculo vel in anima non est veritas rei»¹². Questo passaggio richiama la distinzione kantiana tra *fenomeno* e *noumeno*, ma anche – facendo un ulteriore salto in avanti nel tempo – la distinzione peirceiana tra *oggetto immediato* e *oggetto dinamico*. L’idea di fondo che caratterizza questa distinzione, e che trova in Bonaventura un eminente precursore, è che la caratteristica principale di un fenomeno, cioè di un oggetto che è soggetto alla nostra percezione, sia rappresentata da quelle che potremmo definire *proprietà accidentali*. Infatti, secondo un’intuizione di Jakob von Uexküll¹³, veniamo a conoscenza del fatto che la pluralità di esseri umani e animali esistenti si rapportano a un medesimo fenomeno naturale con modalità differenti in virtù delle loro specifiche caratteristiche materiali,

11 Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron*, in *Opera Omnia*, Tomo V, Collatio XI, n. 16, Edizioni Quaracchi, Firenze 1891.

12 *Ibidem*, Collatio XI, n. 16.

13 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

sviluppate nel corso dell'evoluzione delle specie. L'esempio che, tra i tanti, mi sembra più pertinente è quello della zecca. Questo animaletto non percepisce la luce, i colori o i suoni del mondo, ma ha sviluppato solo quelle capacità percettive che gli consentono di sopravvivere. La zecca rileva solo i corpi che, a una determinata temperatura, emanano l'odore dell'acido butirrico; in presenza di queste condizioni si lancerà sulla preda, succhiandone il sangue e ottenendo così il proprio nutrimento. È interessante, quindi, rilevare come tutto il resto dei fenomeni presenti nell'universo visto dal punto di vista dell'uomo sia assolutamente inesistente nel mondo della zecca. Lo stesso procedimento vale per ogni altro essere che, pertanto, avrà solo una percezione fenomenica del mondo in base alle proprie *marche percettive*. Tale elemento è lo strumento fondamentale che ogni essere possiede per conoscere un oggetto che, ora risulta chiaro, verrà percepito nell'accezione fenomenica o immediata del suo darsi al soggetto percipiente. Pertanto, il fenomeno rappresenterà, per colui che lo percepisce, la totalità dell'oggetto stesso e, pur essendoci ulteriori caratteristiche presenti in quello stesso oggetto, queste risulteranno irrilevanti per un determinato soggetto piuttosto che per un altro.

In quest'ottica di relazioni che intercorrono tra gli oggetti del mondo, quella che dal mio punto di vista è importante ai fini del nostro discorso è il rapporto che intercorre tra l'*io*, in quanto coscienza, e il rispettivo fenomeno al quale questi si rapporta; risulta chiaro, dall'approccio fin qui adottato, che solo mediante la percezione soggettiva posso stabilire l'esistenza di un fenomeno. Possiamo trovare un esempio chiarificante, per quanto riguarda le modalità conoscitive della fenomenologia, ne *La fenomenologia*¹⁴, dove leggiamo:

Girando intorno a un tavolo noi continuiamo a percepire *lo stesso* tavolo, benché in ogni istante esso ci si offra secondo aspetti diversi che si modificano in virtù delle condizioni di illuminazione, in conseguenza dell'avvicinamento o dell'allontanamento, e anche i lati visti cambiano a seconda dell'angolatura da cui lo guardiamo. In tutto ciò, tuttavia, ogni lato mi dà qualcosa *della* cosa vista. Nella continua evoluzione del vedere, il lato appena visto smette di essere ancora propriamente visto, ma viene "mantenuto" e viene "assunto insieme" con quello che già lo precedeva, e così io "imparo" a "conoscere" la cosa, che si costituisce quindi attraverso delle *sintesi*, in quanto unità di senso¹⁵.

14 Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

15 *Ibidem*, pp. 168-169.

Posta, dunque, la premessa di come l'unico rapporto che il soggetto può avere con un oggetto sia di tipo fenomenico, possiamo individuare – forse in modo scontato a questo punto – con Husserl un ulteriore passaggio del rapporto soggetto-oggetto. Il primo, dopo aver compiuto una *genesì passiva* del secondo, cioè dopo averlo percepito mediante le proprie marche percettive, potrà compiere una *genesì attiva*, che consisterà nel dargli un significato. Questo passaggio è fondamentale, specie se si considera l'analisi di Jean-Jacques Wunenburger in *Filosofia delle immagini*. L'autore francese, trattando delle immagini sacre, evidenzia infatti come esista una distinzione tra l'oggetto in sé, che viene percepito secondo un approccio passivo (ad esempio, la croce nella simbologia cristiana), e lo stesso oggetto filtrato da una genesi attiva (ad esempio, l'attribuire alla croce il valore di strumento redentivo per l'uomo)¹⁶.

Questo duplice approccio generativo, attivo e passivo, costituisce secondo Husserl la *Lebenswelt*, ossia il *mondo della vita*¹⁷. Questo è

un mondo naturale che diviene per noi orizzonte motivazionale, orizzonte di operazioni intersoggettive di conferimento di senso, in cui considero i soggetti in rapporto con il loro mondo circostante, il mondo in cui si lasciano motivare¹⁸.

Da questa rapida analisi del metodo fenomenologico, ci rendiamo conto di come Husserl avesse individuato il metodo universale per accostarsi cognitivamente al mondo. A questo punto riusciamo a delineare in modo chiaro e distinto ciò che ha permesso la creazione di uno scarto tra i diversi metodi di approccio al fenomeno, ma se vogliamo anche tra i fenomeni stessi; tale risposta è individuabile – sotto una nuova prospettiva di lettura – proprio nella distinzione aristotelica tra *diàlektos* e *phoné*. È lo stesso Husserl a interrogarsi sul problema dell'animalità, ossia sul rapporto che intercorre tra le varie specie animali; per concludere che la base di una differenza sostanziale sta, per prima cosa, nel fatto che l'animale

non giunge a porsi come una persona, e ciò perché non è un soggetto all'interno

16 Cfr. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999, pp. 137-269.

17 Anche J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 54-69, parla del mondo della vita intendendolo come una *totalità chiusa* che risulta dalla considerazione del *mondo percettivo* [*Merkwelt*] e del *mondo operativo* [*Wirkwelt*].

18 V. Costa, E. Franzini e P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 207.

di un mondo culturale, di un sistema di motivazioni. [Al contrario] l'uomo è un essere storico, egli vive in un'umanità che si trova in un divenire storico e che crea storia¹⁹.

Questa affermazione, però, è il frutto di una convinzione molto forte tanto in Husserl quanto in molti altri pensatori (Uexküll compreso) secondo cui l'uomo sarebbe superiore agli altri animali in quanto capace di creare le sovrastrutture storiche e morali che sono, in fin dei conti, il risultato della voce linguisticizzata. È proprio in essa che risiede la distinzione, secondo Husserl, tra colui che possiede il *diàlektos* e i possessori della *phoné*. Scrive il filosofo tedesco: «Gli animali si comprendono, comprendono esteriorizzazioni acustiche – e tuttavia non hanno alcun linguaggio»²⁰. L'animale, non avendo linguaggio, non vive in un mondo generativamente collegato e, dunque, in una storia. La superiorità umana è perciò dedotta da quella che, in realtà, abbiamo visto essere solo una differente modalità comunicativa di intenti. L'obiettivo della terza parte di questo saggio sarà quello di mostrare che tale superiorità non esiste, ma che al contrario esiste soltanto una differente modalità comunicativa della propria esperienza fenomenologica. A tal fine, baserò la mia tesi proprio sulla pluralità di approcci fenomenici emersi dall'analisi husserliana.

Derrida come risolutore del problema

Un originale prosecutore della fenomenologia husserliana: così, a mio avviso, può essere definito Derrida. Per il pensatore francese, il fenomeno costituisce la totalità dell'Essere, non esiste cioè nulla al di fuori della verità contenuta nel fenomeno conosciuto dal soggetto mediante le marche percettive; in tal modo, la fenomenologia può essere vista come una metafisica autentica. Se per i medievali, infatti, nella singola idea presente in Dio vi erano diverse modalità di espressione sulla Terra, per i filosofi della fenomenologia il singolo oggetto vivente consente la totalità dei diversi approcci proprio perché contiene in sé tutte le diverse proprietà. Pertanto, se di Essere si può parlare, lo si potrà fare, per Derrida, considerando l'oggetto nella sua totalità, ossia come contenitore di tutte le molteplici proprietà passibili di

19 *Ibidem*, p. 239.

20 Edmund Husserl, *Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt*, in Husserl Archives Leuven, XV, p. 184.

percezione da un *io* che ad esse si relaziona.

L'obiettivo dell'analisi fenomenologica di Derrida è sì quello di indagare e descrivere il fenomeno, ma con la consapevolezza che in esso si rintraccerà – o quanto meno ci si sforzerà di rintracciare – la totalità del fenomeno stesso che, a questo punto – eliminando la distinzione fenomeno-noumeno – potrà essere definito “*oggetto X*”, intendendo con questo termine l'altro nella sua totalità rispetto alla coscienza che lo percepisce. Questo *oggetto X* sarà l'elemento della ricerca della *Bedeutung*, cioè di quella verità ultima e irripetibile che ogni singolo fenomeno (da questo momento da intendersi secondo l'accezione totalitaria) porta con sé. Questa *Bedeutung*, ancora, non sarà soggetta a gerarchizzazione linguistica (come proposto da Husserl), in quanto ogni fenomeno è portatore di un proprio *voler-dire* che sarà ogni volta unico e, per quanto un *io* indagatore (percettore) si sforzerà di cogliere, mai afferrabile fino in fondo, perché l'incompletezza di chi percepisce farà da limite alla percezione della totalità del fenomeno stesso. Sostenendo, dunque, che la *Bedeutung* non è soggetta a gerarchizzazione linguistica, affermiamo anche che essa non è di esclusiva pertinenza di chi possiede il *diàlektos*. Scrive, infatti, Derrida – discutendo del *voler-dire* – che

non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli [il soggetto della percezione] riconoscerà un'affinità d'origine con il logos in generale, ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale che trasforma il corpo della parola in carne [...]. La voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ad essere presente a sé – ad intendersi – nell'assenza del mondo. Ben inteso, ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di parole, ad un linguaggio costituito di unità che hanno potuto essere credute irriducibili, indecomponibili – saldando il concetto significato al “complesso fonico” significante²¹.

Inoltre, il fenomeno porta il soggetto a interrogarsi sul “*ti esti*”, che offrirà una duplice possibilità di soluzione dell'indagine, rintracciabile nella riflessione di due pensatori molto distanti come Socrate e Cartesio.

La posizione socratica sostiene che la nostra conoscenza non è la sola possibile; nel *conosci te stesso* socratico vi è la consapevolezza che ogni singolarità sia portatrice di una propria verità che è tale solo per chi la possiede e per chi prova a conoscerla in una ricerca infinita che tenderà al pieno possesso senza, però, raggiungerlo mai. Potremmo metaforicamente

21 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 24.

definire la singola *Bedeutung*, così come ogni fenomeno, come quella goccia di mercurio inafferrabile che, per quanto ci si sforzerà di cogliere, risulterà essere sempre incompleta nella fase possessiva della conoscenza. Un ulteriore esempio di questa inafferrabilità del *voler-dire* ce la fornisce sempre Derrida nel momento in cui discute della traduzione di un testo dalla lingua originale in un'altra; in questo caso il *voler-dire* sarà difficilissimo, quasi impossibile, da cogliere perché una lingua possiede un vissuto, una storia che non può essere trasportata in una traduzione; ancora, ed è un ulteriore scoglio insormontabile, il singolo scrittore, che lavora nella propria lingua madre, avrà un proprio vissuto e un proprio progetto di intenzioni che porta con sé tutto il discorso sulla *Bedeutung* che, dunque, risulterà secondo Derrida, impossibile da cogliere in quanto richiederebbe di far proprio il vissuto del singolo individuo e quello della sua lingua. Ciò, tuttavia, non dovrebbe gettare lo studioso tra le braccia della rassegnazione, bensì indurlo alla ricerca, nella consapevolezza che questa sarà molto lunga, quasi al limite dell'infinità²².

La seconda posizione è quella cartesiana che, con la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* e il dominio della razionalità umana su ogni altra forma di espressione “vivente” (mettiamo il virgolettato se vogliamo ragionare facendo ricorso alle categorie cartesiane), mette un freno alla ricerca e alla possibilità di aprirsi ad altre forme conoscitive e, a maggior ragione, di ammettere l'esistenza di altre forme di Essere o di espressione dello stesso. Qui, in accordo con Derrida, sostengo che il fenomeno, l'oggetto che si presenta ai sensi per essere percepito e, dunque, conosciuto, «produce [...] la “filosofia”, come dominio del *ti esti*»²³.

Assodato il fatto che la *Bedeutung* non è raggiungibile una volta per tutte, ma richiede una continua ricerca, vediamo ora in che modo può essere comunicato il proprio *voler-dire* e quello che abbiamo raccolto dall'analisi fenomenologica. Nell'*espressione* Derrida individua «l'esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale»²⁴. La finalità dell'espressione è quella di comunicare gli intenti, un vissuto, cioè il proprio

22 Questo è un po' lo stesso ragionamento che accompagna la riflessione conoscitiva cristiana. Secondo quanto teorizzato da san Bonaventura nelle *Collationes in Hexaemeron*, la conoscenza della Verità, mediante gli strumenti conoscitivi umani presenti nella Scrittura (Cfr. *Visio III*), potrà essere molto ampia, ma mai completa, perché la Verità nella sua totalità è conosciuta solo da Dio ed è irraggiungibile in questa vita. Solo dopo la morte, l'anima si ricongiungerà con il principio originante e vedrà nella pienezza. Questa la posizione medievale e cristiana della conoscenza della Verità; posizione che, però, trova nel pensiero mistico una sostanziale eccezione, ossia la possibilità di cogliere la Verità piena già in questa vita.

23 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 38.

24 *Ibidem*, p. 51.

voler-dire che, indipendentemente dal fatto che arrivi a compimento, è esemplificazione dello sforzo filosofico socratico che – qui sta il nodo della questione – non è vincolato al *diàlektos*, bensì a ogni forma comunicativa rappresentata dalla *phoné* (di cui il *diàlektos* è un aspetto particolare, ma non necessario o discriminante in caso di assenza).

Questa mia posizione è avvalorata dal fatto che, secondo Derrida, «la *Bedeutung* dell'espressione, e anche tutto ciò che le appartiene per essenza, non può identificarsi con la sua funzione di manifestazione»²⁵, chiamando in causa tanto il *diàlektos* quanto la *phoné*. È evidente che la *Bedeutung* che ci proponiamo di cogliere mediante il *diàlektos* è più immediata per i possessori dello stesso rispetto a chi si accosta alla stessa mediante la *phoné*; ma ciò non autorizza a rivendicare una superiorità del primo rispetto alla seconda, dal momento che, con un semplice passaggio logico, potremmo rovesciare le parti e affermare che per i possessori della *phoné* risulta incomprensibile un'espressione prodotta da chi possiede il *diàlektos*. Su questo punto, quasi come a venire in nostro soccorso nella desacralizzazione del *diàlektos*, Derrida scrive:

È questa universalità che fa sì che strutturalmente e di diritto, nessuna coscienza sia possibile senza la voce. La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza. La voce è la coscienza. Nel colloquio, la propagazione dei significanti *sembra* non incontrare alcun ostacolo perché mette in rapporto due origini *fenomenologiche* dell'auto-affezione pura. Parlare a qualcuno, è senz'altro sentirsi parlare, essere sentiti da sé, ma anche e nello stesso tempo, se si è sentiti dall'altro, fare che questi *ripeta immediatamente* in sé il sentirsi-parlare nella forma stessa in cui io l'ho prodotto. Lo ripeta immediatamente, cioè riproduca l'auto-affezione pura, senza l'aiuto di alcuna esteriorità. Questa possibilità di riproduzione, la cui struttura è assolutamente unica, *si dà* come il fenomeno di un dominio e di un potere senza limiti sul significante, poiché questo ha la forma della non-esteriorità stessa. Idealmente, nell'essenza teleologica della parola, sarebbe quindi possibile che il significante fosse assolutamente vicino al significato preso di mira dall'intuizione e che guida il voler-dire. Il significante diverrebbe perfettamente diafano in ragione stessa della prossimità assoluta del significato. Questa prossimità è rotta quando, invece di sentirmi parlare, io vedo me stesso scrivere o significare attraverso i gesti²⁶.

L'aspetto fondamentale è, dunque, che il soggetto percepisce la forma

25 *Ibidem*, p. 62.

26 *Ibidem*, p. 116.

sensibile dei fenomeni, che è poi la sola a costituire la Verità (fenomenica) e, allo stesso tempo, comprende la propria intenzione espressiva, che è svincolata – se originariamente corretta – dalla ricezione del *Tu* che si pone di fronte al mio *Io* per quanto concerne la portata veritativa della *Bedeutung* stessa.

Per rendere facilmente comprensibile quest'ultimo passaggio, vale la pena di affermare che ciò che conta è il *voler-dire autentico*, cioè quello che esprime una verità originaria e fenomenicamente fondata. Se dico «Il cerchio è quadrato», questa affermazione costituisce sì un *voler-dire*, ma *falso*; al contrario, se dico «Il carbone è nero» ho dato espressione a un *voler-dire vero*, che ammette – senza alcuna preoccupazione – la possibilità che il mio *voler-dire* non venga colto, ma non per una manchevolezza originaria, bensì per la difficoltà conoscitiva che abbiamo esposto sopra.

Conclusioni

Al termine di questo saggio, posso trarre alcune conclusioni che non hanno la pretesa di essere accettate e condivise dal lettore, ma che quanto meno sono logicamente consequenziali alle posizioni che ho assunto.

Per prima cosa, la *soggettività*, in quanto autocoscienza, è presente in ogni essere vivente che possieda la *phoné* o il *diàlektos* e ciascuno di essi la esprime in base alle proprie capacità fisiche, linguistiche, ecc.

In secondo luogo, l'autocoscienza è sempre in rapporto a un fenomeno, che sarà parziale per un singolo individuo, ma che, allo stesso tempo, sarà portatore di totalità in quanto è costituito da molteplici proprietà che gli permettono di essere percepito da altri individui.

Infine, il rapporto che intercorre tra il soggetto e il fenomeno (inteso nella sua totalità) è finalizzato alla ricerca della *Bedeutung*, che non è mai raggiungibile definitivamente, pur essendo presente in ogni rapporto percettivo tra un *Io* e un *Tu* (in un continuo scambio di ruoli tra le due parti che si trovano in colloquio tra loro piuttosto che trovarsi in una situazione percettiva). La *Bedeutung* è l'elemento che permette l'accettazione del metodo socratico, metodo che richiede al soggetto percipiente di porsi in una condizione di accettazione di una ricerca continua, anche correndo il rischio (altamente probabile) di non cogliere mai la *Bedeutung* stessa. Inoltre, l'approccio socratico, in opposizione a quello cartesiano, ci indica che vi sono diversi metodi con i quali cercare di cogliere ed esprimere la *Bedeutung*, metodi che prevedono anche – ma non solo – l'utilizzo del *diàlektos*.
