

## **Le Parole e le Cose – M. Foucault - Sintesi**

### *Introduzione*

F. prende le mosse da una tassonomia immaginaria di Borges, ovvero un catalogo in cui il grande autore argentino elenca una suddivisione di animali, tale tassonomia ci spiazza con alcune voci come quella che include “gli animali presenti in questa lista “ o quelli che “da lontano assomigliano a mosche”. In realtà, ad uno sguardo attento questa elencazione non è dissimile da quelle usuali solo che rompe *l'ordine del discorso* sovverte quelle categorie interpretative che noi abbiamo trasformato da convenzionali o norma o pretendiamo desumere direttamente dalla realtà. Ciò ci impone un interrogativo su tutti in che reale rapporto stanno le parole e le cose ?.

### *Prefazione*

I codici fondamentali d'una cultura – quelli che ne governano il linguaggio, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, i valori, la gerarchia delle sue pratiche – definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà da fare e in cui si ritroverà. All'altro estremo del pensiero, teorie scientifiche o interpretazioni di filosofi spiegano perché esiste in genere un ordine, a quale legge generale obbedisce, quale principio può renderne conto, per quale ragione si preferisce stabilire quest'ordine e non un altro. Ma fra queste due regioni così lontane l'una dall'altra, si estende un campo che, per il fatto di

fungere anzitutto da intermediario, non è tuttavia meno fondamentale: è più confuso, più oscuro, più arduo probabilmente da analizzare.

Tale regione “mediana”, nella misura in cui manifesta i modi d’essere dell’ordine, può quindi darsi come la più fondamentale: anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti ritenuti atti a tradurla con maggiore o minore precisione o felicità (ecco perché tale esperienza dell’ordine, nel suo essere massiccio e primo, svolge costantemente una funzione critica); più salda, più arcaica, meno dubbia, sempre più “vera” delle teorie che tentano di dare a quelli una forma esplicita, un’applicazione esaustiva, o un fondamento filosofico. In ogni cultura esiste quindi, fra l’impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull’ordine, l’esperienza nuda dell’ordine e dei suoi modi d’essere.

In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza: in che modo la nostra cultura, risalendo, per così dire controcorrente, il linguaggio quale era parlato, gli esseri naturali quali erano percepiti e raggruppati, gli scambi quali erano praticati, abbia manifestato la presenza di un ordine, e il fatto che alle modalità di tale ordine gli scambi dovessero le loro leggi, gli esseri viventi la loro regolarità, le parole il loro concatenamento e il loro valore rappresentativo.

È chiaro che un’analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d’ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori storico* e nell’elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire. Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un’obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce è il campo epistemologico, l’*episteme* in cui le conoscenze, considerate all’infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d’una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d’una “archeologia”.

## *I - Le damigelle d'onore*

*I.*

Il pittore si tiene leggermente discosto dal quadro. Indietreggiando un po', si è posto di fianco all'opera cui lavora. Per lo spettatore che attualmente lo guarda egli si trova cioè a destra del suo quadro, che, invece, occupa tutta l'estrema sinistra. Al medesimo spettatore il quadro volge il retro; non ne è percepibile che il rovescio. Il pittore, in compenso, è perfettamente visibile in tutta la sua

statura; possiamo vederlo adesso, in un istante di sosta: la sua scura sagoma, il suo volto chiaro, segnano uno spartiacque tra il visibile e l'invisibile.

Il pittore guarda, col volto leggermente girato e con la testa china sulla spalla. Fissa un punto invisibile, ma che noi, spettatori, possiamo agevolmente individuare poiché questo punto siamo noi stessi. Lo spettacolo che egli osserva è quindi due volte invisibile: non essendo rappresentato nello spazio del quadro e situandosi esattamente nel punto cieco, nel nascondiglio essenziale ove il nostro sguardo sfugge a noi stessi nel momento in cui guardiamo.

Guardiamo un quadro da cui un pittore a sua volta ci contempla. Null'altro che un faccia a faccia, occhi che si sorprendono, sguardi dritti che incrociandosi si sovrappongono. E tuttavia questa linea sottile di visibilità avvolge a ritroso tutta una trama complessa d'incertezze, di scambi, di finte. Il pittore dirige gli occhi verso di noi solo nella misura in cui ci troviamo al posto del suo soggetto.

Il guardante e il guardato si sostituiscono incessantemente l'uno all'altro. Il rovescio della grande tela all'estrema sinistra del quadro esercita a questo punto la sua seconda funzione: ostinatamente invisibile, impedisce che possa mai essere reperito e definitivamente fissato il rapporto tra gli sguardi. Veduti o in atto di vedere?

Nell'istante in cui pongono lo spettatore nel campo del loro sguardo, gli occhi del pittore lo afferrano, lo costringono a entrare nel suo quadro, gli assegnano un luogo privilegiato e insieme obbligatorio, prelevano da lui la sua luminosa e visibile essenza e la proiettano sulla superficie inaccessibile della tela voltata. Vede la sua invisibilità resa visibile al pittore e trasposta in una immagine definitivamente invisibile per lui.

Ora, esattamente dirimpetto agli spettatori – a noi stessi –, sul muro che costituisce il fondo della stanza, l'autore ha rappresentato una serie di quadri; ed ecco che fra tutte queste tele sospese una brilla di singolare fulgore. Si mostrano due figure e sopra di esse, leggermente arretrato, un greve sipario di porpora. Gli altri quadri lasciano vedere solo qualche macchia più pallida al margine d'una notte senza profondità. Questo al contrario si apre su uno spazio in fuga, in cui forme riconoscibili si scaglionano in un chiarore che appartiene soltanto a esso. In mezzo a tutti questi elementi che sono destinati a offrire rappresentazioni, ma che le rifiutano, le nascondono, le evitano grazie alla loro posizione o alla loro distanza, questo è l'unico che funziona in piena onestà offrendo alla vista ciò che deve mostrare. È uno specchio. Esso offre infine la magia del duplicato che rifiutavano i dipinti lontani non meno che la luce in primo piano con la tela ironica. Di tutte le rappresentazioni che il quadro rappresenta è la sola visibile; ma nessuno la guarda.

Nella sua chiara profondità non accoglie il visibile. Nella pittura olandese era consuetudine che gli specchi svolgessero una funzione di duplicazione: ripetevano ciò che era dato una prima volta nel quadro, ma all'interno d'uno spazio irreali, modificato, ristretto, incurvato. Vi si vedeva la medesima cosa che nella prima istanza del quadro, ma decomposta e ricomposta secondo un'altra legge. Qui lo specchio non dice nulla di ciò che già è stato detto. Eppure la sua posizione è quasi centrale. Non fa vedere nulla di ciò che il quadro stesso rappresenta. Anziché indugiare presso gli oggetti visibili lo specchio traversa l'intero campo della rappresentazione trascurando ciò che potrebbe captarne, e restituisce la visibilità a ciò che si mantiene fuori da ogni sguardo. Lo specchio assicura una metatesi della visibilità che incide, a un tempo, nello spazio rappresentato nel quadro e nella sua natura di rappresentazione: mostra, al centro della tela, ciò che del quadro è due volte necessariamente invisibile.

2.

I due personaggi che servono da modelli al pittore non sono visibili, perlomeno direttamente; ma possono essere scorti in uno specchio: si tratta indubbiamente del re Filippo IV e di sua moglie Marianna.

Il rapporto da linguaggio a pittura è un rapporto infinito. Non che la parola sia imperfetta e, di fronte al visibile, in una carenza che si sforzerebbe invano di colmare. Essi sono

irriducibili l'uno all'altra: vanamente si cercherà di dire ciò che si vede, ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice; altrettanto vanamente si cercherà di far vedere, a mezzo di immagini, metafore, paragoni, ciò che si sta dicendo: il luogo in cui queste figure splendono non è quello dispiegato dagli occhi, ma è quello definito dalle successioni della sintassi. Il nome proprio, tuttavia, in questo gioco non è che un artificio: permette di additare, cioè di far passare furtivamente dallo spazio in cui si parla allo spazio in cui si guarda, cioè di farli combaciare comodamente l'uno sull'altro come se fossero congrui. Ma volendo mantenere aperto il rapporto tra il linguaggio e il visibile, volendo parlare a partire dalla loro incompatibilità e non viceversa, in modo da restare vicinissimi sia all'uno che all'altro, bisognerà allora cancellare i nomi propri e mantenersi nell'infinito di questo compito. Occorre dunque fingere di non sapere chi si rifletterà nel fondo dello specchio e interrogare il riflesso medesimo al livello della sua esistenza.

Esso è tutto il rovescio della grande tela rappresentata a sinistra. Non diversamente da questa, costituisce uno spazio comune al quadro e a ciò che gli è esterno. Lo specchio affianca una porta che si apre come esso nel muro di fondo. Qui comincia un corridoio, ma invece di sprofondarsi nell'oscurità si disperde in uno sflogorio giallo ove la luce senza entrare turbina su sé stessa e riposa. Su questo sfondo vicino e illimitato a un tempo, un uomo si stacca nella sua alta figura; è di profilo; con una mano tiene il peso di un tendaggio; i suoi piedi sono posti su due gradini diversi; ha il ginocchio piegato. Forse entrerà nella stanza; forse si limiterà a spiare ciò che in essa accade, contento di sorprendere senza essere osservato. Non diversamente dallo specchio egli fissa il rovescio della scena: e, al pari dello specchio, non gli si presta attenzione alcuna. Vi è tuttavia una differenza: è là in carne e ossa; sorge dal difuori, al limite dell'area rappresentata; è indubitabile – non riflesso probabile ma irruzione. Con un piede sullo scalino e il corpo interamente di profilo il visitatore ambiguo entra ed esce a un tempo, in un bilanciamento immobile.

Partendo dallo sguardo del pittore che, a sinistra, costituisce come un centro spostato, si scorge anzitutto il rovescio della tela, poi i quadri, dei quali una prospettiva molto scorciata lascia vedere solo le cornici nel loro spessore, infine all'estrema destra, la finestra, o piuttosto lo sguardo attraverso cui irrompe la luce. Questa conchiglia elicoidale offre l'intero ciclo della rappresentazione: lo sguardo, la tavolozza e il pennello, la tela innocente di segni (vale a dire gli strumenti materiali della rappresentazione), i quadri, i riflessi,

l'uomo reale (vale a dire la rappresentazione ultimata ma come redenta dei suoi contenuti illusori o veri che le sono giustapposti); poi la rappresentazione si scioglie: ormai se ne vedono soltanto le cornici e la luce che dall'esterno impregna i quadri, ma che questi di rimando devono ricostruire nella loro natura propria come se venisse da un altro luogo attraversando le loro cornici di legno scuro.

Il quadro nella sua totalità guarda una scena per la quale esso a sua volta è una scena.

Il centro è simbolicamente sovrano nell'aneddoto, essendo occupato dal re Filippo IV e sua moglie. Ma lo è soprattutto in virtù della triplice funzione che occupa in rapporto al quadro. In esso si sovrappongono esattamente lo sguardo del modello nel momento in cui viene dipinto, quello dello spettatore che contempla la scena e quello del pittore nel momento in cui compone il suo quadro

(non quello che è rappresentato ma quello che è davanti a noi e del quale parliamo). Queste tre funzioni "guardanti" si confondono in un punto esterno al quadro: cioè ideale in rapporto a ciò che è rappresentato ma perfettamente reale, giacché solo a partire da esso diviene possibile la rappresentazione. In questa medesima realtà esso non può non essere invisibile. Eppure questa realtà è proiettata all'interno del quadro – proiettata e diffratta in tre figure che corrispondono alle tre funzioni di quel punto ideale e reale. Esse sono: a sinistra il pittore con la tavolozza in mano (autoritratto dell'autore del quadro); a destra il visitatore, con un piede sullo scalino, pronto a entrare nella stanza: questi coglie a rovescio l'intera scena, ma vede frontalmente la coppia reale, che è lo spettacolo stesso; al centro infine il riflesso del re e della regina, addobbati, immobili, nell'atteggiamento di modelli pazienti.

Tutt'attorno alla scena sono depositi i segni e le forme successive della rappresentazione; ma il duplice rapporto che lega la rappresentazione al suo modello e al suo sovrano, al suo autore non meno che a colui cui ne viene fatta offerta, tale rapporto è necessariamente interrotto.

Vi è forse in questo quadro di Velázquez una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre. Essa tende infatti a rappresentare sé stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la

sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto – che è il medesimo – è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione.

## *II – La prosa del mondo*

### *1. Le quattro similitudini.*

Sino alla fine del XVI secolo, la somiglianza ha svolto una parte costruttiva nel sapere della cultura occidentale. È essa che ha guidato in gran parte l'esegesi e l'interpretazione dei testi; è essa che ha organizzato il gioco dei simboli, permesso la conoscenza delle cose visibili e invisibili, regolato l'arte di rappresentarle. Il mondo si avvolgeva su sé medesimo: la terra ripeteva il cielo, i volti si contemplavano nelle stelle e l'erba accoglieva nei suoi steli i segreti che servivano all'uomo. La pittura imitava lo spazio. E la rappresentazione – fosse essa festa o sapere – si offriva come ripetizione: teatro della vita o specchio del mondo, tale era il titolo di ogni linguaggio, il suo modo di annunciarsi e di formulare il suo diritto a parlare. Occorre che sostiamo un po' in questo momento del tempo, quando la somiglianza sta per sciogliere la sua appartenenza al sapere e scomparire, parzialmente almeno, dall'orizzonte della conoscenza. Basti per ora indicare le principali figure che prescrivono le loro articolazioni al sapere della somiglianza.

Quattro indubbiamente sono essenziali.

- Anzitutto la *convenientia*. A dire il vero questa parola designa con maggior decisione la vicinanza dei luoghi anziché la similitudine. Sono "convenienti" le cose che, avvicinandosi l'una all'altra, finiscono con l'affiancarsi; i loro margini si toccano; le loro frange si mescolano, l'estremità dell'una indica l'inizio dell'altra. L'anima e il corpo, ad esempio, sono due volte convenienti: è stato necessario che il peccato rendesse l'anima spessa, pesante e terrestre perché Dio la collocasse nella parte più fonda della materia. Ma in grazia di tale vicinanza l'anima riceve i movimenti del corpo e a esso si assimila, mentre «il corpo si altera e si corrompe per le passioni dell'anima».

- La seconda forma di similitudine è l'*aemulatio*: una sorta di convenienza, ma svincolata dalla legge del luogo e operante, immobile, nella distanza. Vi è nell'emulazione qualcosa sia del riflesso sia dello specchio: grazie a essa le cose disseminate nel mondo si danno risposta. Le luminosità dell'erba mitemente riproducono la forma pura del cielo: «Le stelle» dice Crollius «sono la matrice di tutte le erbe ed ogni stella del cielo non è che la spirituale prefigurazione di un'erba, quale essa la rappresenta, e come ogni erba o pianta è una stella terrestre che guarda il cielo, così ogni stella è una pianta celeste in forma spirituale, la quale differisce dalle terrestri per la sola materia... le piante e le erbe celesti sono orientate in direzione della terra e guardano direttamente le erbe che hanno procreate, infondendo in esse qualche virtù particolare».

- Terza forma della similitudine è l'*analogia*. Nell'*analogia convenientia* ed *aemulatio* si sovrappongono. Al pari della prima, essa consente il meraviglioso confronto delle somiglianze attraverso lo spazio, ma parla, come la seconda, di adattamenti, di vincoli e di giuntura. Il suo potere è immenso perché le similitudini da essa trattate non sono quelle, visibili, massicce, delle cose stesse; basta che consistano nelle somiglianze più sottili dei rapporti.

- La quarta forma di somiglianza è infine garantita dal gioco delle *simpatie*. L'identità delle cose, il fatto che possono somigliare alle altre e accostarsi fra loro senza sommergersi in esse e preservando la loro singolarità, è assicurata dall'equilibrio costante di simpatia e di antipatia. L'intero volume del mondo, tutte le vicinanze della convenienza, tutti gli echi dell'emulazione, tutti i concatenamenti dell'analogia sono sostenuti, serbati e duplicati da questo spazio della simpatia e dell'antipatia che non cessa di avvicinare le cose e di tenerle a distanza. In virtù di questo gioco il mondo resta identico; le somiglianze continuano a essere ciò che sono, e a somigliarsi. Il medesimo resta il medesimo; e sbarrato nella propria identità.

## 2. *Le signature.*



*Convenientia, aemulatio, analogia e simpatia* ci dicono come il mondo deve ripiegarsi su sé medesimo, duplicarsi, riflettersi o concatenarsi affinché le cose possano essere somiglianti. Ogni somiglianza sarebbe priva di criterio, se in essa – o al di sopra o accanto – non vi fosse un elemento di decisione a trasformarne lo scintillio esitante in chiara certezza.

Vi è simpatia tra l'aconito e gli occhi. Questa affinità imprevista resterebbe nell'ombra, se sulla pianta non vi fosse una segnatura, un marchio e come una parola che ne dichiara l'efficacia per le malattie degli occhi. Questo segno è perfettamente leggibile nei suoi semi, piccoli globi scuri incastonati nelle bianche pellicole, raffiguranti all'incirca ciò che le palpebre sono per gli occhi. Lo stesso vale per l'affinità della noce e della testa; ciò che guarisce le «piaghe del pericranio» è la spessa scorza verde che poggia sulle ossa – sul guscio – del frutto: ma i mali interni della testa sono prevenuti dal nocciolo stesso «che mostra proprio il cervello». Il segno dell'affinità e ciò che la rende visibile non è altro che l'analogia; la cifra della simpatia è contenuta nella proporzione.

Le somiglianze esigono una segnatura, poiché nessuna di esse potrebbe essere notata se non fosse contraddistinta leggibilmente. Ma quali sono questi segni?

Chiamiamo ermeneutica l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di far parlare i segni e di scoprirne il senso; chiamiamo semiologia l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di distinguere dove i segni si trovano, di definire ciò che li istituisce in quanto segni, di conoscere i loro nessi e leggi di concatenamento: il XVI secolo ha sovrapposto ermeneutica e

semiologia nella forma della similitudine. Cercare il senso equivale a portare alla luce ciò che è somigliante. Cercare la legge dei segni equivale a scoprire le cose che sono simili.

### *3. I limiti del mondo.*

Questa, nella sua traccia più generale, è l'episteme del XVI secolo. Questa configurazione porta con sé un certo numero di conseguenze.

Anzitutto il carattere insieme pletorico e decisamente povero di questo sapere. Pletorico in quanto illimitato. La somiglianza non dimora mai stabile in sé stessa; resta fissata soltanto se rinvia a un'altra similitudine, che a sua volta ne richiede di nuove di modo che ogni

somiglianza ha valore solo in virtù dell'accumulazione di tutte le altre, e il mondo intero deve essere percorso perché la più tenue delle analogie sia giustificata e appaia infine certa. Si tratta quindi d'un sapere che potrà, che dovrà procedere per accumulo infinito di conferme vicendevolmente implicanti. Di conseguenza, fin dalle sue fondamenta, questo sapere sarà sabbioso. La sola forma di nesso possibile tra gli elementi del sapere è l'addizione. Donde quelle immense colonne, e la loro monotonia. Ponendo la somiglianza come vincolo tra il segno e ciò che esso indica (la somiglianza che è a un tempo terza potenza e potere unico dal momento che abita il segno non diversamente dal contenuto), il sapere del XVI secolo si è condannato a non conoscere mai altro che l'identico, ma a non conoscerlo che al termine mai raggiunto di un percorso senza fine.

Non già contenuti accettati, ma forme necessarie. Il mondo è coperto di segni che occorre decifrare e questi segni, rivelatori di somiglianza e affinità, non sono essi stessi che forme della similitudine. Conoscere sarà dunque interpretare: procedere dal segno visibile a ciò che attraverso esso viene detto, e che resterebbe, senza di esso, parola muta, assopita nelle cose. La divinazione non è una forma concorrente della conoscenza; fa tutt'uno con la conoscenza stessa. Ora, i segni che vengono interpretati indicano il nascosto solo nella misura in cui gli somigliano; e non si agirà sui contrassegni senza operare, a un tempo, su ciò che, da questi, è segretamente indicato.

Lo stesso si dica dell'erudizione: nel tesoro che l'Antichità ci ha trasmesso, il linguaggio ha infatti il valore di segno delle cose.

*Divinatio* ed *Eruditio* sono una stessa ermeneutica. Ma questa si sviluppa, in rispondenza a figure simili, su due livelli diversi: la prima procede dal segno muto alla cosa stessa (e fa parlare la natura); l'altra dal grafismo immobile alla luminosa parola (restituisce vita ai linguaggi assopiti). Ma al modo stesso in cui i segni naturali sono legati a ciò che indicano dal rapporto profondo della somiglianza, il discorso degli Antichi riproduce fedelmente ciò che enuncia; se per noi ha il valore d'un segno prezioso, è perché, dal fondo del suo essere, e in virtù della luce che non ha smesso di traversarlo dalla nascita, è accordato alle cose stesse, ne costituisce lo specchio e l'emulazione; sta alla verità eterna nel medesimo rapporto in cui i segni stanno ai segreti della natura (costituisce, di questa parola, il contrassegno da decifrare); ha, con le cose che svela, un'affinità atemporale.

Tra segni e parole non corre la differenza che esiste tra osservazione e autorità accettata, o tra il verificabile e la traduzione. C'è ovunque lo stesso gioco, quello del segno e del simile, ed è per questo che la natura e il verbo possono intersecarsi all'infinito, costituendo per chi sa leggere come un gran testo unico.

#### 4. *La scrittura delle cose.*

Il linguaggio appartiene alla grande distribuzione delle similitudini e delle segnature. Richiede pertanto di essere studiato non diversamente da una cosa della natura. I suoi elementi hanno le loro

leggi d'affinità e di convenienza. Le lingue stanno col mondo in un rapporto di analogia più che di significazione.

A ogni modo un simile intreccio del linguaggio e delle cose, entro uno spazio considerato comune, presuppone un privilegio assoluto della scrittura. Tale privilegio ha dominato tutto il Rinascimento e ha costituito senza dubbio uno dei grandi eventi della cultura occidentale; in particolare con la stampa, l'arrivo in Europa dei manoscritti orientali, la comparsa d'una letteratura che non era più fatta per la voce o la rappresentazione né ordinata da esse, il privilegio accordato all'interpretazione dei testi religiosi piuttosto che alla tradizione e al magistero della Chiesa.

Si tratta anzitutto della indistinzione tra ciò che è veduto e ciò che è letto, tra l'osservato e il riferito, della costituzione quindi d'una falda unica e liscia sulla quale sguardo e linguaggio si intersecano all'infinito.

Buffon si stupirà un giorno del fatto che in un naturalista come Aldrovandi possa essere trovata una mescolanza inestricabile di descrizioni esatte, di citazioni riferite, di favole senza critica, di osservazioni vertenti indiscriminatamente sull'anatomia, i blasoni, l'habitat, i valori mitologici d'un animale, gli usi che possono farsene in medicina o in magia. Di fatto, se riandiamo alla *Historia serpentum et draconum*, vediamo che il capitolo «Del Serpente in genere» si svolge in base alle rubriche seguenti: equivoco (vale a dire i sensi diversi della parola *serpente*), sinonimi ed etimologie, differenze, forma e descrizione, anatomia, natura e costumi, temperamento, coito e generazione, voce, movimenti, luoghi,

cibo, fisionomia, antipatia, simpatia, modi di cattura, morte e ferite a opera del serpente, modi e segni dell'avvelenamento, rimedi, epiteti, denominazioni, prodigi e presagi, mostri, mitologia, dèi cui è consacrato, apologhi, allegorie e misteri, geroglifici, emblemi e simboli, adagi, monete, miracoli, enigmi, motti, segni araldici, fatti storici, sogni, simulacri e statue, usi nel cibo, usi nella medicina, usi diversi. E Buffon commenta: «Si giudichi in base a ciò quale porzione di storia naturale può essere trovata in tutta questa farragine di scrittura. Tutto ciò non è descrizione, ma leggenda». Di fatto, per Aldrovandi e i suoi contemporanei, tutto ciò è *Legenda*, cose da leggere. Ma il motivo non è da ricercarsi nella preferenza accordata all'autorità degli uomini piuttosto che all'esattezza d'uno sguardo non pervenuto; risiede nel fatto che la natura è in sé un tessuto ininterrotto di parole e segni, di narrazioni e caratteri, di discorsi e forme. Quando deve essere fatta la *storia* d'un animale, la scelta tra il mestiere del naturalista e quello del compilatore si rivela vana e impossibile: occorre raccogliere entro una sola e medesima forma del sapere tutto ciò che è stato venduto e ascoltato, tutto ciò che è stato *raccontato* dalla natura o dagli uomini, dal linguaggio del mondo, delle tradizioni o dei poeti. Conoscere una bestia o una pianta o una cosa qualunque della terra, equivale a recuperare l'intero denso strato di segni che in queste o su queste hanno potuto essere depositati; equivale a ritrovare altresì tutte le costellazioni di forma in cui essi assumono valore di blasone. Aldrovandi era un osservatore né migliore né peggiore di Buffon; non era più credulo di lui, né meno legato alla fedeltà dello sguardo o alla razionalità delle cose. Semplicemente il suo sguardo non era raccordato alle cose attraverso lo stesso sistema, né attraverso la stessa disposizione dell'*episteme*. Aldrovandi, per quanto lo concerneva, contemplava meticolosamente una natura che era, da cima a fondo, scritta.

##### 5. *L'essere del linguaggio.*

Dopo lo stoicismo, il sistema dei segni del mondo occidentale era stato ternario, dato che in esso venivano riconosciuti il significante, il significato e la "congiuntura" (il *τύγχανον*, in greco). A partire dal XVII secolo, in compenso, la disposizione dei segni diverrà binaria, definendosi, con Port-Royal, attraverso il legame di un significante con un significato. Nel corso del Rinascimento l'organizzazione è diversa, e assai più complessa. È ternaria, in quanto fa appello al dominio

formale dei segni, al contenuto segnalato da essi, e alle similitudini che legano i segni alle cose designate; ma poiché la somiglianza costituisce tanto la forma dei segni quanto il loro contenuto, ecco che i tre distinti elementi di tale distribuzione si risolvono in una figura unica.

Tale disposizione, unitamente al gioco da essa autorizzato, si ritrova, ma rovesciata, nell'esperienza del linguaggio. Quest'ultimo infatti inizialmente esiste, nel suo essere grezzo e primitivo, sotto la forma semplice, materiale, d'una scrittura, d'uno stigma sulle cose, d'un marchio diffuso attraverso il mondo e che appartiene alle sue più incancellabili figure. In un certo senso, questo strato del linguaggio è unico e assoluto. Ma, subito dopo, esso fa nascere due altre forme di discorso che vengono ad affiancarlo: al di sopra di esso il commento, il quale ripropone in un nuovo discorso i segni raccolti, e al di sotto il testo in cui il commento presuppone una preminenza nascosta oltre i segni visibili a tutti. Donde tre livelli di linguaggio a partire dall'essere unico e della scrittura. E proprio questo gioco complesso sarà destinato a sparire con la fine del Rinascimento. E in due modi: perché le figure che oscillavano continuamente fra uno e tre termini verranno fissate in una forma binaria che le renderà stabili; e perché il linguaggio, invece di esistere in quanto scrittura materiale delle cose, non troverà più il proprio spazio se non nel regime generale dei segni rappresentativi.

Tale nuova disposizione comporta il proporsi di un nuovo problema, fino a questo momento ignorato: ci si era infatti chiesti come riconoscere che un segno designava proprio ciò che da esso veniva significato; a partire dal XVII secolo ci si domanderà in qual modo un segno può essere legato a ciò che esso significa. Domanda cui l'età classica risponderà attraverso l'analisi della rappresentazione e alla quale il pensiero moderno risponderà attraverso l'analisi del senso e del significato. Ma proprio per questo il linguaggio non sarà altre che un caso particolare della rappresentazione (per i classici) o del significato (per noi). La profonda inerenza reciproca di mondo e linguaggio si trova in tal modo disfatta. Il primato della scrittura è sospeso. Viene conseguentemente a mancare lo strato uniforme in cui s'intrecciavano senza tregue il *veduto* e il *letto*, il visibile e l'enunciabile. Cose e parole si separeranno. L'occhio sarà destinato a vedere, e a vedere soltanto; l'occhio a solamente udire. Il discorso avrà bensì per compito di dire ciò che è, ma non sarà nulla più di ciò che dice.

Immensa riorganizzazione della cultura di cui il periodo classico è stato la prima tappa, la più importante forse, giacché proprio su di essa incombe la responsabilità della nuova disposizione nella quale siamo ancora sistemati – giacché proprio essa ci separa da una cultura in cui il significato dei segni non esisteva, assorbito com'era nella sovranità del Somigliante; ma in cui il loro essere, enigmatico, monotono, ostinato, primitivo, scintillava entro una dispersione infinita.

### *III – Rappresentare*

#### *1. Don Chisciotte.*

Con i loro giri e rigiri le avventure di Don Chisciotte tracciano il limite: in esse hanno termine i giochi antichi della somiglianza e dei segni; in esse già nuovi rapporti si stringono. Don Chisciotte non è l'uomo della stravaganza ma piuttosto il pellegrino meticoloso che fa tappa davanti a tutti i segni della similitudine. È l'eroe del Medesimo. Non riesce ad allontanarsi dalla familiare pianura che si stende attorno all'Analogo, proprio come non riesce ad allontanarsi dalla sua angusta provincia. Incessantemente la percorre, senza mai varcare le frontiere nette della differenza né raggiungere il cuore dell'identità. Egli stesso è fatto a somiglianza dei segni.

Nella sua realtà di povero hidalgo può infatti divenire il cavaliere soltanto ascoltando da lontano l'epopea secolare che formula la Legge. Ogni episodio, ogni decisione, ogni impresa saranno segni del fatto che Don Chisciotte è realmente somigliante a tutti i segni da lui ricalcati.

Ma se vuole essere loro somigliante è perché deve dimostrarli, è perché ormai i segni (leggibili) non somigliano più agli esseri (visibili). Tutti quei testi scritti, tutti quei romanzi stravaganti sono appunto senza uguali: nessuno al mondo è mai stato a essi somigliante. Somigliando ai testi di cui è testimone, il rappresentante, l'analogo reale, Don Chisciotte deve fornire la dimostrazione e farsi portatore del segno indubitabile che dicono il vero, che sono il linguaggio del mondo. Gli tocca adempiere la promessa dei libri. È suo compito rifare l'epopea, ma in senso inverso: questa narrava (pretendeva narrare) gesta reali, promesse alla memoria; Don Chisciotte invece deve colmare con la realtà i segni, senza contenuto, della narrazione. La sua avventura sarà una decifrazione del mondo: un percorso

minuzioso per rilevare sull'intera superficie della terra le figure che mostrano che i libri dicono il vero. La prodezza deve diventare prova: consiste non già nel trionfare realmente – è per questo che la vittoria è in fondo irrilevante – ma nel trasformare la realtà in segno.

Tutto il suo cammino è una ricerca delle similitudini: le più tenui analogie vengono sollecitate come segni assopiti che occorre risvegliare perché riprendano a parlare. Ma la non-similitudine stessa ha il proprio modello da essa servilmente imitato: lo trova nella metamorfosi dei maghi. E poiché questa magia è stata prevista e descritta nei libri, la differenza illusoria da essa introdotta non sarà mai altro che una somiglianza stregata.

*Don Chisciotte* traccia il negativo del mondo del Rinascimento; la scrittura ha cessato di essere la prosa del mondo; le somiglianze e i segni hanno sciolto la loro antica intesa; le similitudini deludono, inclinano alla visione e al delirio; le cose restano ostinatamente nella loro ironica identità: sono soltanto quello che sono; le parole vagano all'avventura, prive di contenuto, prive di somiglianza che le riempia; non contrassegnano più le cose; dormono tra le pagine dei libri in mezzo alla polvere. La magia, che consentiva la decifrazione del mondo scoprendo le somiglianze segrete sotto i segni, non serve più che a spiegare in termini di delirio perché le analogie sono sempre deluse. La scrittura e le cose non si somigliano. Tra esse, Don Chisciotte vaga all'avventura.

Eppure il linguaggio non è divenuto del tutto impotente. Detiene ormai nuovi poteri, che gli sono propri. Nella seconda parte del romanzo Don Chisciotte incontra personaggi che hanno letto la prima parte del testo e che riconoscono in lui, uomo reale, l'eroe del libro. Il testo di Cervantes si ripiega su sé medesimo, diventa per sé oggetto della propria narrazione.

Don Chisciotte deve essere fedele al libro che egli è realmente divenuto; tra la prima e la seconda parte del romanzo, nell'interstizio tra i due volumi, e in virtù del loro solo potere, Don Chisciotte ha acquistato la sua realtà. La realtà di Don Chisciotte non è nel rapporto tra parole e mondo, ma nella tenue e costante relazione che i segni verbali intrecciano da sé a sé.

Don Chisciotte è la prima delle opere moderne poiché in essa si vede la crudele ragione delle identità e delle differenze deridere all'infinito segni e similitudini. La somiglianza entra così in un'età che per essa è quella dell'insensatezza e dell'immaginazione. Una volta attuata la separazione tra similitudine e segni, due esperienze possono costituirsi e due

personaggi emergere e fronteggiarsi. Il pazzo, inteso non come malato, ma come “devianza” costituita e alimentata, come funzione culturale indispensabile, è divenuto, nell’esperienza occidentale, l’uomo delle somiglianze selvagge; è colui che si è *alienato* nell’*analogia*. Inverte tutti i valori e tutte le proporzioni, perché crede continuamente di decifrare dei segni: per lui gli orpelli fanno un re.

Nella percezione culturale che si è avuta del pazzo fino alla fine del XVIII secolo, esso è il Differente solo nella misura in cui non conosce la Differenza; non vede ovunque che somiglianze e segni della somiglianza; tutti i segni per lui si somigliano e tutte le somiglianze valgono come segni. All’altro estremo dello spazio culturale, ma vicinissimo per la sua simmetria, il poeta è colui che, al di sotto delle differenze nominate e quotidianamente previste, ritrova le parentele sepolte delle cose, le loro similitudini disperse. Sotto i segni stabiliti, e loro malgrado, afferra un altro discorso, più profondo, che richiama il tempo in cui le parole scintillavano nella somiglianza universale delle cose: la Sovranità del Medesimo, così difficile da enunciare, cancella nel suo linguaggio la distinzione dei segni.

Di qui indubbiamente, nella cultura occidentale moderna, il fronteggiarsi della poesia e della follia. Il pazzo si rende garante della funzione dell’*omosemantismo*; il poeta garantisce la funzione contraria: assolve alla funzione *allegorica*. Fra loro si è schiuso lo spazio d’un sapere nel quale, in virtù di una rottura essenziale nel mondo dell’Occidente, non si avrà più da fare con similitudini, ma con identità e differenze.

## 2. *L’ordine.*

All’inizio del XVII secolo, nel periodo che viene chiamato Barocco, il pensiero cessa di muoversi nell’elemento della somiglianza. La similitudine non è più la forma del sapere, ma piuttosto l’occasione dell’errore, il pericolo cui ci si espone allorché non si esamina il luogo mal rischiarato delle confusioni. Le belle figure rigorose e vincolanti della similitudine stanno ormai per essere dimenticate e i segni che le contrassegnavano saranno persi per fantasticherie e fascini d’un sapere non ancora resosi responsabile.

Si trova già, in Bacone, una critica della somiglianza. Critica empirica, che non concerne le relazioni d’ordine e parità fra le cose, ma i tipi di conoscenza e le forme d’illusione alle



quali i primi possono soggiacere. Gli *idoli della caverna* e quelli del *teatro* ci fanno credere che le cose somigliano a ciò che abbiamo appreso e alle teorie che ci siamo formati; altri idoli ci fanno credere che le cose si somigliano fra loro. «La mente umana è naturalmente portata a supporre nelle cose più ordine e somiglianza di quante ne trovi in effetti; e mentre la natura è piena d'eccezioni e differenze, la mente vede ovunque armonia, accordo e similitudine». La critica cartesiana della somiglianza è di tipo diverso. Cartesio rifiuta sì la somiglianza, ma ciò avviene non escludendo dal pensiero razionale l'atto di confronto, né cercando di limitarlo, ma al contrario universalizzandolo e conferendo a esso, in tal modo, la sua forma più pura. È infatti attraverso il confronto che ritroviamo «la figura, l'estensione, il movimento e affini» – cioè le nature semplici – in tutti i soggetti in cui queste possono essere presenti.

Esistono due forme di confronto, e ne esistono soltanto due: il confronto della misura e quello dell'ordine. Il confronto effettuato attraverso la misura viene ricondotto alle relazioni aritmetiche dell'uguaglianza e della disuguaglianza. La misura permette di analizzare il simile in base alla forma calcolabile dell'identità e della differenza. Quanto all'ordine, esso si stabilisce senza riferimento a un'unità esterna: «Riconosco infatti qual è l'ordine tra A e B senza null'altro considerare che questi due termini estremi».

Questi sono dunque i due tipi di confronto: l'uno analizza in unità per stabilire rapporti d'uguaglianza e di disuguaglianza; l'altro fissa degli elementi, i più semplici che possano rinvenirsi, e dispone le differenze secondo i loro grafi meno pronunciati. Ma la misura delle grandezze e delle molteplicità può essere ricondotta all'istituzione d'un ordine.

Il metodo e il suo “progresso” consistono appunto in questo: ricondurre ogni misura (ogni determinazione in termini di uguaglianza, e l'uguaglianza) a una serializzazione la quale, partendo dal semplice, fa apparire le differenze come gradi di complessità. Il somigliante, dopo essersi analizzato in termini di unità e di rapporti d'uguaglianza o disuguaglianza, si analizza in termini di identità evidente e di differenze: *differenze* che possono essere pensate entro l'ordine delle *inferenze*.

Tutto ciò è stato di grande portata per il pensiero occidentale. Il somigliante che era stato, per molto tempo, una categoria fondamentale del sapere – insieme forma e contenuto della conoscenza – viene a essere dissociato all'interno di un'analisi fatta in termini di identità e

di differenza; inoltre, il confronto non ha più come compito di rivelare l'ordinamento del mondo; esso si effettua secondo l'ordine del pensiero e nel naturale procedere dal semplice al complesso. Tutta l'*episteme* della cultura occidentale viene in tal modo a essere modificata nelle sue disposizioni fondamentali. Si può, se si vuole, designarla col nome di "razionalismo".

Il XVII secolo segna la scomparsa delle vecchie credenze superstiziose o magiche e l'entrata della natura nell'ordine scientifico. Ma sono le modificazioni che hanno alterato il sapere stesso che bisogna cogliere e tentare di restituire proprio a quel livello arcaico che rende possibile le conoscenze e il modo di essere di ciò che si deve sapere. Queste modificazioni possono riassumersi nel modo seguente. Anzitutto, sostituzione dell'analisi alla gerarchia analogica: durante il XVI secolo veniva anzitutto ammesso il sistema globale delle corrispondenze, e ogni similitudine singola si disponeva all'interno di questo rapporto di totalità; d'ora in poi ogni somiglianza verrà sottoposta alla prova del confronto. Ora una enumerazione completa si renderà possibile: sia sotto la forma d'uno scrutinio esauriente di tutti gli elementi che costituiscono l'insieme considerato; sia sotto la forma di una categorizzazione articolante nella sua totalità il campo studiato; sia infine sotto la forma di una analisi d'un certo numero di punti, in numero sufficiente, presi lungo tutta la serie. Il confronto può quindi conseguire una certezza perfetta.

La verità trova la sua manifestazione e il suo segno nella percezione evidente e distinta. Alle parole spetta ora *tradurla*, se possono, giacché non hanno più diritto a esserne lo stampo. Il linguaggio si ritira per entrare nella sua età di trasparenza e di neutralità.

La *mathesis* è la scienza universale della misura e dell'ordine. Ciò che è fondamentale per l'*episteme* classica è il rapporto con la *mathesis*, che resta, fino alla fine del XVIII secolo, costante e inalterato. Tale rapporto presenta due caratteri essenziali. Il primo è che le relazioni fra gli esseri verranno sì pensate nella forma dell'ordine e della misura, ma col fondamentale squilibrio che i problemi della misura possono sempre essere ricondotti a quelli dell'ordine. Di modo che il rapporto di ogni conoscenza con la *mathesis* si dà come la possibilità di stabilire fra le cose, anche se non misurabili, una successione ordinata. In questo senso l'*analisi* non tarderà ad assumere valore di metodo universale; e il progetto leibniziano d'istituire una matematica degli ordini qualitativi si situa proprio nel centro del pensiero classico. Ma d'altra parte il rapporto con la *mathesis* in quanto scienza generale

dell'ordine non significa un assorbimento del sapere nelle matematiche, né la fondazione in esse di ogni conoscenza possibile; al contrario, in correlazione con la ricerca di una *mathesis* si vede apparire un certo numero di campi empirici che finora non erano stati né formati né definiti. In nessuno di tali campi – o quasi – è possibile trovare traccia d'un meccanicismo o d'una matematizzazione; purtuttavia si sono tutti costituiti sullo sfondo di una scienza possibile dell'ordine. Se è vero che derivano dall'*Analisi* in genere, il loro strumento particolare non erra il *metodo algebrico* ma il *sistema dei segni*.

### 3. *La rappresentazione del segno.*

Alla soglia dell'età classica, il segno cessa di essere una figura del mondo; e cessa di essere legato a ciò che distingue mediante i vincoli solidi e segreti della somiglianza o dell'affinità. Il classicismo lo definisce in base a tre variabili. L'origine del nesso: un segno può essere naturale (come il riflesso in uno specchio designa ciò che riflette) o di convenzione (come una parola, per un gruppo di uomini, può significare un'idea). Il tipo del nesso: il segno può appartenere alla totalità che esso indica (come la buona cera fa parte della salute da essa manifestata) o esserne separato (come le figure dell'Antico Testamento sono i segni remoti dell'Incarnazione e del Riscatto). La certezza del nesso: un segno può essere costante al punto da provocare in noi la sicurezza della sua fedeltà (in questo senso la respirazione indica la vita); ma può anche essere soltanto probabile (come il pallore nei riguardi della gravidanza). Queste tre variabili si sostituiscono alla somiglianza nel definire l'efficacia del segno nel campo delle conoscenze empiriche.

- Il segno, essendo sempre o certo o probabile, deve trovare il proprio spazio all'interno della conoscenza. Nel corso del XVI secolo non era la conoscenza, ma il linguaggio stesso delle cose a instaurarli nella loro funzione significativa. A partire dal XVII secolo, l'intero campo del segno si distribuisce tra il certo e il probabile: non potrebbero cioè più esistere segni sconosciuti, indici muti. Il fatto è che non esiste segno se non a partire dal momento in cui viene a essere *conosciuta* la possibilità d'un rapporto di sostituzione fra due elementi già *conosciuti*. Il segno non attende silenziosamente l'arrivo di colui che può riconoscerlo: non si costituisce mai se non attraverso un atto di conoscenza. In tal modo il sapere rompe la sua

antica parentela con la *divinatio*. Questa presupponeva sempre dei segni che le fossero anteriori.

- Seconda variabile del segno: la forma del suo nesso con ciò che da esso viene significato. Attraverso il gioco della convenienza, dell'emulazione e della simpatia soprattutto, la similitudine trionfava nel XVI secolo dello spazio e del tempo: era infatti prerogativa del segno il ricondurre e il riunire. Con il classicismo al contrario, il segno si caratterizza per la sua essenziale dispersione. Il mondo circolare dei segni convergenti viene sostituito da un dispiegamento incessante. All'interno di tale spazio, il segno può avere due posizioni; o partecipa, in quanto elemento, di ciò che serve a indicare; oppure ne è realmente e di fatto separato. A dire il vero questa alternativa non è radicale: giacché il segno deve, per funzionare, partecipare di ciò che significa e nello stesso tempo esserne distinto.

- Resta una terza variabile: quella che può assumere i due valori della natura e della convenzione. Si sapeva da tempo che i segni possono essere dati dalla natura o costituiti dall'uomo. Neanche il XVI secolo lo ignorava, e riconosceva nelle lingue umane i segni d'istituzione. Ma i segni artificiali non dovevano il loro potere che alla loro fedeltà ai segni naturali. Questi, da lontano, fondavano tutti gli altri. A partire dal XVII secolo, un valore inverso viene dato alla natura e alla convenzione: in quanto naturale, il segno non è altro che un elemento prelevato sulle cose, e costituito come segno della conoscenza. Esso è pertanto prescritto, rigido, scomodo, e il pensiero non può rendersene padrone. Al contrario, quando si stabilisce un segno di convenzione, lo si può sempre (e di fatto si deve) scegliere in modo che sia semplice, facile da richiamare, applicabile a un numero indefinito di elementi, suscettibile di scindersi da solo e di ricomporsi; il segno d'istituzione è il segno nella pienezza del suo funzionamento.

Ma tale segno arbitrario è misurato dalla sua funzione e le sue regole sono esattissimamente definite da essa. Un sistema arbitrario di segni deve permettere l'analisi delle cose nei loro elementi più semplici; deve scomporre fino all'origine; ma deve altresì mostrare come le combinazioni di questi

elementi sono possibili e permettere la genesi ideale della complessità delle cose. “Arbitrario” si contrappone a “naturale” soltanto quando si vuole indicare il modo in cui i segni sono stati fissati.

Nell'età classica servirsi dei segni, non è, come nei secoli precedenti, tentare di ritrovare al disotto di essi il testo primitivo d'un discorso tenuto, e trattenuto per sempre; è cercare di scoprire il linguaggio arbitrario che autorizzerà il dispiegamento della natura nello spazio a essa proprio, i termini ultimi della sua analisi e le leggi della sua composizione. Il sapere non si propone più di disinsabbiare l'antica Parola nei luoghi sconosciuti in cui può celarsi; gli occorre fabbricare una lingua, e che essa sia ben fatta – e cioè tale che, in quanto analizzi e combini, sia veramente la lingua dei calcoli.

#### *4. La rappresentazione raddoppiata.*

Non è stata tuttavia ancora enunciata la proprietà dei segni più fondamentale per l'*episteme* classica. Di fatto, che il segno possa essere più o meno probabile, più o meno remoto da ciò che significa, che possa essere naturale o arbitrario, senza che la sua natura o il suo valore di segno ne siano alterati, tutto ciò mostra chiaramente che il rapporto segno-contenuto non è garantito nell'ordine delle cose stesse. Il rapporto del significante col significato si situa ora in uno spazio in cui nessuna figura intermedia garantisce più il loro incontro: è, internamente alla conoscenza, il nesso stabilito fra *l'idea d'una cosa* e *l'idea d'un'altra*.

«Quando si considera un certo oggetto solo nella sua funzione di rappresentarne un altro, l'idea che se ne ha è un'idea di segno, e tale primo oggetto si chiama segno».<sup>1</sup> L'idea significante si sdoppia, giacché all'idea, sostitutiva di un'altra, si sovrappone l'idea del suo potere rappresentativo. Non sarebbero tre i termini: l'idea significata, l'idea significante e, all'interno di questa l'idea della sua funzione di rappresentazione? Non si tratta tuttavia d'un ritorno surrettizio a un sistema ternario. Ma piuttosto di uno squilibrio inevitabile della figura a due termini, che indietreggia rispetto a sé stessa e viene a collocarsi interamente all'interno dell'elemento significante. Di fatto il significante ha come contenuto, funzione e determinazione, solo ciò che rappresenta: gli è interamente ordinato e trasparente; ma tale contenuto non è indicato se non in una rappresentazione che si dà in quanto rappresentazione, e il significato si cala senza residuo né opacità all'interno della

rappresentazione del segno. È caratteristico che il primo esempio d'un segno fornito dalla *Logica di Port-Royal* non sia né la parola, né il grido, né il simbolo, ma la rappresentazione spaziale e grafica – il disegno: carta geografica o quadro. Questo si spiega in quanto il quadro ha come contenuto solo ciò che rappresenta, mentre, d'altra parte, tale contenuto appare rappresentato soltanto da una rappresentazione. La disposizione binaria del segno, nei termini in cui appare nel XVII secolo, si sostituisce a un'organizzazione la quale, in forme diverse, era sempre stata ternaria a partire dagli stoici e fin dai primi grammatici greci; tale disposizione ha per presupposto che il segno sia una rappresentazione sdoppiata e raddoppiata su sé medesima. Un' idea può essere segno d'un'altra non soltanto per il fatto che tra le due può stabilirsi un legame di rappresentazione, ma perché tale rappresentazione può sempre rappresentarsi all'interno dell'idea rappresentante. O ancora perché, in ciò che la caratterizza, la rappresentazione è sempre perpendicolare a sé stessa: è a un tempo *indicazione e apparizione*; rapporto con un oggetto e manifestazione di sé. A partire dall'età classica, il segno è la *rappresentatività* della rappresentazione in quanto questa è *rappresentabile*.

### 1 *Logique de Port-Royal*

### 5. *L'immaginazione della somiglianza.*

Per quel che riguarda la similitudine, essa è ormai estromessa dal campo della conoscenza. Essa non può più «essere considerata come appartenente alla filosofia»,<sup>2</sup> a meno che non venga cancellata nella sua inesattezza di somiglianza e trasformata dal sapere in una relazione d'uguaglianza o di ordine.

### 2 Hobbes, *Logica*

Non diversamente che nel secolo XVI, somiglianza e segno sono fatalmente implicati. Ma in forma nuova. Invece di necessitare d'un contrassegno che ne rimuova il segreto, la similitudine costituisce ora il fondo indifferenziato, cangiante, instabile sul quale la conoscenza può stabilire le sue relazioni, le sue misure e le sue identità.

Il duplice requisito è chiaro. Occorre vi sia, nelle cose rappresentate, il mormorio insistente della somiglianza; occorre vi sia, nella rappresentazione, la ripiegatura sempre possibile dell'immaginazione. E né l'uno né l'altro dei due requisiti può fare a meno di quello che lo completa e fronteggia. Donde due direzioni di analisi che hanno retto per l'intero arco dell'età classica e che non hanno cessato di avvicinarsi per enunciare infine nella seconda metà del XVIII secolo la loro verità nell'Ideologia. Da un lato, troviamo l'analisi che rende conto del rovesciamento della serie delle rappresentazioni entro un quadro inattuale ma simultaneo di confronti: analisi dell'impressione, della reminiscenza, della fantasia, della memoria, dell'intero fondo involontario che costituisce una sorta di meccanica dell'immagine nel tempo. Dall'altro, l'analisi che rende conto della somiglianza delle cose, della loro somiglianza anteriore al loro ordinamento, alla loro scomposizione in elementi identici e diversi, all'elenco delle loro similitudini disordinate.

Durante il XVI secolo la somiglianza era legata a un sistema di segni, l'interpretazione dei quali schiudeva il campo delle conoscenze concrete. A partire dal XVII secolo, la somiglianza è respinta ai confini del sapere, verso le sue frontiere più basse e più umili. Ivi, si lega all'immaginazione, alle ripetizioni incerte, alle analogie appannate. E invece di aprirsi su una scienza dell'interpretazione, essa implica una genesi che risale da queste forme usurate del Medesimo ai grandi elenchi del sapere svolti secondo le forme dell'identità, della differenza e dell'ordine. Il progetto d'una scienza dell'ordine, quale venne fondato nel XVII secolo, implicava il suo abbinamento a una genesi della conoscenza, come avvenne effettivamente e senza interruzione da Locke all'Ideologia.

#### 6. "Mathesis" e "Tassonomia".

Ciò che rende possibile il complesso dell'*episteme* classica è anzitutto il rapporto con una conoscenza dell'ordine. Quando si tratta di ordinare nature semplici, si ricorre a una *mathesis* il cui metodo universale è l'Algebra. Quando si tratta di disporre ordinatamente nature complesse (le rappresentazioni in genere, come sono date nell'esperienza), occorre costituire una tassonomia e a tale scopo instaurare un sistema di segni. I segni sono per l'ordine delle nature composte ciò che l'algebra è per l'ordine delle nature semplici. Ma nella misura in cui le rappresentazioni empiriche devono potersi analizzare in nature

semplici, vediamo la tassonomia ricondursi interamente alla *mathesis*; in compenso, dal momento che la rappresentazione delle evidenze non è che un caso particolare della rappresentazione in genere, si può con pari diritto sostenere che la *mathesis* non è che un caso particolare della tassonomia. Allo stesso modo, i segni che il pensiero stabilisce autonomamente costituiscono una sorta di algebra delle rappresentazioni complesse; e reciprocamente l'algebra è un modo per applicare dei segni alle nature semplici e per operare su questi segni.

## SCIENZA GENERALE DELL'ORDINE

Ai due estremi dell'*episteme* classica si hanno pertanto una *mathesis* come scienza dell'ordine calcolabile e una *genesis* come analisi della costituzione degli ordini a partire dalle successioni empiriche. Tra la *mathesis* e la *genesis*, si stende la regione dei segni.

Proprio in questa regione c'imbattiamo nella *storia naturale* – scienza dei caratteri che articolano la continuità della natura e il suo groviglio. In questa regione troviamo altresì la *teoria della moneta* e del *valore* – scienza dei segni che autorizzano lo scambio e permettono di stabilire equivalenze tra i bisogni o i desideri degli uomini. In essa infine prende posto la *Grammatica generale*, scienza dei segni tramite i quali gli uomini raggruppano la singolarità delle loro percezioni e sezionano il movimento continuo dei loro pensieri.

*Mathesis*, *tassonomia* e *genesis* non indicano tanto tre campi separati, quanto un reticolo solido di inerenze che definisce la configurazione generale del sapere nel periodo classico. La *tassonomia* non si oppone alla *mathesis*: è interna a questa e se ne distingue; è infatti essa pure una scienza dell'ordine, una *mathesis* qualitativa. Ma intesa in senso stretto, la *mathesis* è scienza di uguaglianze, quindi di attribuzioni e di giudizi; è la scienza della *verità*; la *tassonomia*, invece, tratta delle identità e delle differenze; è la scienza delle articolazioni e delle classi; è il sapere degli *esseri*. Analogamente la *genesis* si situa all'interno della *tassonomia*, o per lo meno trova in questa la sua possibilità prima. Ma la *tassonomia* fissa il quadro delle differenze visibili; la *genesis* presuppone una serie successiva; l'una tratta i segni nella loro simultaneità spaziale, come una sintassi; l'altra li ripartisce entro un analogo del tempo come una cronologia. Riferita alla *mathesis*, la



*tassonomia* funziona come un'ontologia di fronte a un'apofantica; di fronte alla genesi, funziona come una semiologia di fronte a una storia.

Dopo la critica kantiana e tutto quello che è accaduto nella cultura occidentale alla fine del XVIII secolo, si è instaurata una divisione di tipo nuovo: da un lato la *mathesis* si è ricomposta in un'apofantica e in una ontologia, dominando sino ai nostri giorni le discipline formali; da un altro lato, la storia e la semiologia (questa d'altronde assorbita da quella) si sono ricongiunte nelle discipline dell'interpretazione che hanno svolto il loro potere da Schleiermacher a Nietzsche e a Freud.

A ogni modo, l'*episteme* classica può definirsi, nella sua disposizione più generale, attraverso il sistema articolato di una *mathesis*, di una *tassonomia* e di un'*analisi genetica*.

Il centro del sapere, nel corso dei secoli XVII e XVIII, è il quadro. Il limite del sapere, sarebbe la trasparenza perfetta delle rappresentazioni ai segni che le ordinano.

#### *IV – Parlare*

##### *1. Critica e commento.*

L'esistenza del linguaggio nell'età classica è a un tempo sovrana e discreta. Sovrana, dal momento che le parole hanno ricevuto il compito e il potere di "rappresentare il pensiero". Rappresentare va inteso in senso stretto: il linguaggio rappresenta il pensiero, come il pensiero rappresenta sé stesso.

Nell'età classica, nulla è dato che non sia dato alla rappresentazione. Le parole non formano la sottile pellicola che riveste il pensiero verso la facciata; esse lo richiamano, lo indicano, ma in primo luogo verso l'interno, in mezzo a tutte le rappresentazioni che ne rappresentano altre. Il

linguaggio è prigioniero nel reticolo del pensiero e tessuto nella trama stessa che quest'ultimo svolge. Non già effetto esterno del pensiero, ma esso stesso pensiero; in tal modo, si rende invisibile o quasi. D'ora in poi, il primo Testo si cancella, e con esso l'intero fondo inesauribile delle parole il cui essere muto era iscritto nelle cose; rimane soltanto la rappresentazione, la quale, svolgendosi nei segni verbali che la manifestano, diventa

*discorso*. All'enigma d'una parola che un secondo linguaggio deve interpretare si è sostituita la discorsività essenziale della rappresentazione: possibilità aperta, ancora neutra e indifferente, ma che il discorso avrà per compito di completare e fissare.

Si sviluppa, in primo luogo, nell'ordine riflessivo, come una critica delle *parole*: impossibilità di edificare una scienza o una filosofia con il vocabolario ricevuto; denuncia dei termini generali che confondono ciò che è distinto nella rappresentazione, e dei termini astratti che separano ciò che deve restare solidale; necessità di costituire il tesoro di una lingua perfettamente analitica. Si manifesta altresì nell'ordine grammaticale, come analisi dei valori rappresentativi della sintassi, dell'ordine delle parole, della costruzione delle frasi: una lingua è più perfezionata quando ha delle declinazioni o un sistema di preposizioni? È preferibile che l'ordine delle parole sia libero o rigorosamente determinato? Qual è l'istituto dei tempi che meglio esprime i rapporti di successione? La critica si attribuisce inoltre il proprio spazio nell'esame delle forme della retorica: analisi delle *figure*, cioè dei tipi di discorso con il valore espressivo di ciascuno, analisi dei *tropi*, cioè dei diversi rapporti che le parole possono avere con uno stesso contenuto rappresentativo (designazioni attraverso la parte o il tutto, l'essenziale o l'accessorio, l'evento o la circostanza, la cosa stessa o le sue analoghe). Infine la critica, di fronte al linguaggio esistente e già scritto, si dà per compito di definire il rapporto da esso intrattenuto con ciò che rappresenta: è così che l'esegesi dei testi religiosi a partire dal XVII secolo prese a suo carico i metodi critici: non si trattava più infatti di ridire ciò che già era stato detto in tali testi, ma di definire attraverso quali figure e immagini, adeguandosi a quale ordine, a quali fini espressivi e per dire quali verità, un discorso era stato tenuto da Dio o dai Profeti nella forma che ci è stata trasmessa.

Dall'età classica in poi, commento e critica si oppongono profondamente.

## 2. *La grammatica generale.*

Una volta elisa l'esistenza del linguaggio, ne sussiste il solo funzionamento all'interno della rappresentazione; la sua natura e le sue virtù di *discorso*. Quest'ultimo non è altro che la rappresentazione, a sua volta rappresentata da segni verbali.

«Le parole» dice Locke «sono i segni delle idee di colui che parla, e nessuno può applicarle immediatamente come segni se non alle idee che egli stesso ha in mente». Ciò che distingue

il linguaggio da tutti gli altri segni e permette a esso di svolgere nella rappresentazione un compito decisivo, non è dunque tanto il fatto che sia individuale o collettivo, naturale o arbitrario, ma che analizzi la rappresentazione nei termini di un ordine necessariamente successivo: i suoni infatti, non possono essere articolati che uno alla volta; il linguaggio non può rappresentare il pensiero, di primo acchito, nella sua totalità; deve disporlo parte dopo parte entro un ordine lineare. Quest'ultimo è estraneo alla rappresentazione.

Se la mente avesse il potere di pronunciare le idee «come le scorge», non vi è dubbio che «le pronuncierebbe tutte in una volta».3 Ma è proprio questo che non è possibile, dal momento che, se «il pensiero è un'operazione semplice», «la sua enunciazione è un'operazione successiva».4

3 Condillac

4 Sicard, *Elements de grammaire générale*

5 Diderot, *Encyclopedie*

È per il pensiero e per i segni ciò che l'algebra è per la geometria: sostituisce al confronto simultaneo delle parti (o delle grandezze) un ordine i cui gradi devono essere percorsi gli uni dopo gli altri. È in questo senso rigoroso che il linguaggio è *analisi* del pensiero: non già semplice sezionamento, ma instaurazione profonda dell'ordine nello spazio.

*La Grammatica generale è lo studio dell'ordine verbale nel suo rapporto alla simultaneità che essa ha il compito di rappresentare.* Il suo proprio oggetto non è dunque né il pensiero né la lingua: ma il *discorso* inteso come successione di segni verbali.

La Grammatica, in quanto riflessione sul linguaggio in genere, manifesta il rapporto che questo ha con l'universalità. Tale rapporto può assumere due forme a seconda che venga presa in considerazione la possibilità di una *Lingua universale* o quella di un *Discorso universale*. Nel periodo classico ciò che si intende per lingua universale è una lingua suscettibile di dare a ogni rappresentazione e a ogni elemento di ogni rappresentazione il segno mediante il quale possano essere contraddistinti in modo univoco; essa dovrebbe essere capace altresì di indicare in qual modo gli elementi si compongano in una rappresentazione e come siano legati gli uni agli altri; essendo in possesso degli strumenti che permettono d'indicare tutte le relazioni eventuali tra i segmenti della rappresentazione,

essa dovrebbe così avere il potere di percorrere tutti gli ordini possibili. Il Discorso universale è la possibilità di definire il procedere naturale e necessario della mente dalle rappresentazioni più semplici fino alle analisi più sottili e alle combinazioni più complesse: questo discorso è il sapere inserito nell'ordine unico che gli è prescritto dalla sua origine. Esso percorre, ma in certo modo sotterraneamente, l'intero campo delle conoscenze per farne scaturire la possibilità, a partire dalla rappresentazione, per mostrarne la nascita e farne risaltare il nesso naturale, lineare e universale. Questo denominatore comune, questo fondamento di tutte le conoscenze, questa origine manifestata in un discorso continuo, è l'Ideologia, un linguaggio che duplica su tutta la sua lunghezza il filo spontaneo della conoscenza.

La Caratteristica universale e l'Ideologia si contrappongono come l'universalità della lingua in genere (essa dispiega tutti gli ordini possibili nella simultaneità di un solo schema fondamentale) e l'universalità di un discorso esauriente (esso ricostituisce la genesi, unica e valida per ogni uomo, di tutte le conoscenze possibili nel loro concatenamento).

Conoscenza e linguaggio sono strettamente intrecciati. Hanno, nella rappresentazione, pari origine e uguale principio di funzionamento; si sostengono a vicenda, completandosi e criticandosi ininterrottamente.

«La lingua d'un popolo produce il suo vocabolario, e il suo vocabolario è una bibbia abbastanza fedele di tutte le conoscenze di questo popolo; in base al solo confronto del vocabolario di una nazione in tempo diversi, ci si farebbe un'idea del suo progresso».5

Il secolo XVI ammetteva che le lingue si succedessero nella storia e potessero generarsi l'una dall'altra. Le più antiche erano le lingue madri. A partire dal XVII secolo, il rapporto tra linguaggio e tempo si rovescia: questo non depone più gli idiomi nella storia del mondo; sono proprio i

linguaggi che svolgono le rappresentazioni e le parole, secondo una successione di cui essi stessi definiscono la legge. Ogni lingua definisce la propria specificità attraverso questo ordine interno e l'ubicazione che assegna alle parole. E non più attraverso il posto da essa occupato in una serie storica. Il tempo è per il linguaggio il suo modo interno di analisi, non il suo luogo di nascita. Donde lo scarso interesse che l'età classica ha manifestato nei riguardi della filiazione cronologica, al punto di negare, contro ogni "evidenza", la parentela

dell'italiano o del francese con il latino. A tali serie esistenti nel XVI secolo e riapparso nel XIX, vengono sostituite delle tipologie. E sono quelle dell'ordine. Vi è quel gruppo di lingue che pone in primo luogo il soggetto, poi l'azione da esso intrapresa o subita, infine l'oggetto a cui esso la applica. DI fronte, il gruppo delle lingue che fanno precedere ora l'azione, ora l'oggetto, ora, a modificazione o la circostanza. Infine il terzo gruppo è formato dalle lingue miste (come il greco e lo germanico) che partecipano degli altri due gruppi, in quanto hanno un articolo e dei casi. Le lingue che seguono l'ordine "dell'immaginazione e dell'interesse" non fissano un posto costante per le parole: devono contrassegnarle con flessioni (si tratta delle lingue "traspositive").

Poiché il discorso connette le proprie parti come la rappresentazione i propri elementi, la grammatica generale dovrà studiare il funzionamento rappresentativo delle parole le une in rapporto alle altre: il che presuppone anzitutto un'analisi del nesso che lega assieme le parole (teoria della proposizione e in special modo del verbo), quindi un'analisi dei diversi tipi di parole e del modo in cui queste sezionano la rappresentazione e si distinguono le une dalle altre (teoria dell'articolazione). Ma poiché il discorso non è soltanto un insieme rappresentativo, ma una rappresentazione duplicata che ne indica un'altra – quella appunto che essa rappresenta – la grammatica generale deve studiare il modo in cui le parole indicano ciò che dicono, anzitutto nel loro valore primitivo (teoria dell'origine e della radice), quindi nella loro capacità permanente di slittamento, di estensione, di riorganizzazione (teoria dello spazio retorico e della derivazione).

### *3. La teoria del verbo.*

La proposizione sta al linguaggio come la rappresentazione sta al pensiero. Tutte le funzioni del linguaggio sono ricondotte ai soli tre elementi indispensabili per formare una proposizione: il soggetto, il predicato e il loro nesso. La soglia del linguaggio è là dove scaturisce il verbo.

I grammatici di *Port-Royal* dicevano che il senso del verbo essere era di affermare: indicando, in tal modo, sì la regione del linguaggio in cui stava il suo privilegio assoluto, ma non già in che cosa consistesse.

La funzione del verbo viene a essere identificata con il modo di esistenza del linguaggio, da essa percorso nella sua intera lunghezza: parlare è a un tempo rappresentare con segni, e conferire a segni una forma sintetica capeggiata dal verbo. Come dice Destutt, il verbo è l'attribuzione: sostegno e forma di tutti gli attributi: «Il verbo *essere* si trova in tutte le proposizioni, poiché non si può dire che una cosa è in tal modo senza contemporaneamente dire che essa è... ma questa parola è che si trova in tutte le proposizioni fa sempre parte dell'attributo, ne è sempre l'inizio e la base, è l'attributo generale e comune».

Da Hegel a Mallarmé, lo stupore di fronte ai rapporti tra essere e linguaggio equilibrerà la reintroduzione del verbo nell'ordine omogeneo delle funzioni grammaticali.

#### 4. *L'articolazione.*

I nomi possono funzionare nella frase e consentire l'attribuzione soltanto se uno dei due (il predicato almeno) designa un qualche elemento comune a più rappresentazioni. La generalità del

nome è tanto necessaria alle parti del discorso quanto la designazione dell'essere alla forma della proposizione. Tale generalità può ottenersi in due modi. O mediante un'articolazione orizzontale la quale raggruppi gli individui che hanno certe identità in comune, e separi quelli che sono diversi; essa forma in tal caso una generalizzazione successiva di gruppi sempre più ampi (e sempre meno numerosi). Oppure mediante un'articolazione verticale – la quale però è legata alla prima, giacché sono indispensabili l'una all'altra; questa seconda articolazione distingue le cose che sussistono di per sé da quelle – modificazioni, tratti, accidenti o caratteri – che non si incontrano mai allo stato indipendente.

L'articolazione primaria del linguaggio (escluso il verbo essere) avviene dunque secondo due assi ortogonali: l'uno che va dall'individuo singolo al generale; l'altro che va dalla sostanza alla qualità.

Gli autori di *Port-Royal* dicono infatti: le parole che significano le cose si chiamano nomi *sostantivi*, come *terra*, *sole*. Quelle che significano i modi, e che indicano al tempo stesso il soggetto cui convengono, si chiamano *aggettivi*, come *buono*, *giusto*, *rotondo*. Quando si parla di “bianchezza, si designa è vero una qualità, ma la si designa attraverso un sostantivo;

quando si parla degli “umani”, viene utilizzato un aggettivo per designare individui che sussistono di per sé.

Come osservavano gli autori di *Port-Royal*, nessuna delle particelle di legame può mancare di contenuto, dal momento che esse rappresentano il modo in cui gli oggetti sono connessi e quello per cui si concatenano nelle nostre rappresentazioni.

### 5. *La designazione.*

Riportare alla luce l’origine del linguaggio è ritrovare il momento primitivo in cui esso era pura designazione. Le radici sono parole rudimentali che si trovano, identiche, in un gran numero di lingue – in tutte, forse, sono state imposte dalla natura come gridi involontari e utilizzate spontaneamente dal linguaggio d’azione.

Le radici possono formarsi in vari modi. Attraverso l’onomatopea, ovviamente, la quale è articolazione volontaria d’un segno somigliante. «L’impressione del colore rosso, che è viva, rapida, violenta allo sguardo, sarà ottimamente resa dal suono R che fa un’impressione analoga sull’udito».<sup>6</sup> O ancora imponendo agli organi della voce movimenti analoghi a quelli che si vogliono significare: la gola raschia per designare lo sfregamento di un corpo contro un altro. E infine, utilizzando, per designare un organo, i suoni che esso produce naturalmente: l’articolazione *ghen* ha dato il nome alla gola dalla quale proviene e così ci serviamo delle dentali (d e t) per indicare i denti.

### 6 Copineau, *Essai syntetique sur l’origine et la formation des langues*

Questa ricerca delle radici potrebbe apparire come un ritorno alla storia e alla teoria delle lingue-madri che il classicismo, a un certo momento, era sembrato tenere in sospeso. In realtà, l’analisi delle radici non situa nuovamente il linguaggio entro una storia che ne costituirebbe, in certo senso, il luogo di nascita e di trasformazione. Piuttosto essa fa, della storia, il percorso, a tappe successive, del simultaneo ritaglio della rappresentazione e delle parole. Il linguaggio, nel periodo classico, non è un frammento di storia che autorizzi in tale o talaltro momento un modo definito di pensiero e di riflessione; è uno spazio d’analisi sul quale il tempo e il sapere degli uomini svolgono il loro percorso.

## 6. *La derivazione.*

Come mai le parole, che nella loro essenza prima sono nomi e designazioni e che si articolano nel modo in cui si analizza la rappresentazione stessa, possono irresistibilmente allontanarsi dal loro significato d'origine, acquistare un senso affine, o più ampio, o più limitato? Cambiare non soltanto di forma, ma di estensione? Acquistare nuove sonorità, come pure nuovi contenuti, tanto che a partire da un equipaggiamento probabilmente identico di radici, le diverse lingue hanno formato sonorità diverse e, inoltre, parole il cui senso non è reperibile?

Le modificazioni di lingua sono senza regola, quasi indefinite, e, mai stabili. Tutte le loro cause sono esterne: facilità di pronuncia, modi, abitudini, clima – il freddo favorisce il sibilo labiale, il calore le aspirazioni gutturali. Questi principi che fomentano la storia interna delle lingue sono tutti d'ordine spaziale. Gli uni riguardano la somiglianza visibile o la prossimità reciproca delle cose; gli altri riguardano il luogo ove si depongono sia il linguaggio sia la forma in cui questo si conserva. Le figure e la scrittura.

Si conoscono due grandi tipi di scrittura: quella che riproduce il senso delle parole; quella che analizza e restituisce i suoni. La scrittura vera e propria è cominciata quando l'uomo si è messo a rappresentare non più la cosa stessa, ma uno degli elementi che la costituiscono, oppure una delle circostanze abituali che la contrassegnano, o ancora altra cosa cui essa somigli. Donde tre tecniche: la scrittura egiologica degli Egiziani, che utilizza la principale circostanza d'un soggetto quale sostituto del tutto (un arco per una battaglia); poi i geroglifici "tropicali" un po' più perfezionati, che utilizzano una circostanza notevole (Dio rappresentato come occhio); infine la scrittura simbolica che si serve delle somiglianze più o meno nascoste (il sole che sorge trova la propria figurazione nella testa d'un cocodrillo i cui occhi tondi affiorano proprio a pelo dell'acqua). Sono qui riconoscibili le tre grandi figure della retorica: sineddoche, metonimia, catacresi.

Proprio seguendo la nervatura che esse prescrivono, questi linguaggi rafforzati da una scrittura simbolica avranno modo di evolvere. Essi si caricano a poco a poco di poteri poetici; le prime nominazioni divengono il punto di partenza di lunghe metafore: queste si complicano progressivamente e si trovano ben presto così lontane dal loro punto d'origine



che diviene difficile individuarlo. In tal modo nascono le superstizioni, le quali lasciano credere che il sole è un cocodrillo o un Dio grande un occhio che sorveglia il mondo; in tal modo nascono i saperi esoterici presso coloro (i preti) che si trasmettono metafore di generazione in generazione; in tal modo nascono le allegorie del discorso (tano frequenti nelle letterature più arcaiche), come pure l'illusione che il sapere consista nel conoscere le somiglianze.

Con la scrittura alfabetica la storia degli uomini cambia interamente. Essi trascrivono nello spazio non già le loro idee ma i suoni, e da questi estraggono gli elementi comuni per formare un piccolo numero di segni unici la cui combinazione permetterà di formare tutte le sillabe e le parole possibili. Mentre la scrittura simbolica, volendo spazializzare le rappresentazioni stesse, si conforma alla legge confusa delle similitudini, e fa slittare il linguaggio fuori dalle forme del pensiero riflesso, la scrittura alfabetica, rinunciando a designare la rappresentazione traspone nell'analisi dei suoni le regole che valgono per la ragione stessa. Le lettere si combinano tra loro come le idee, e le idee si annodano e si snodano come le lettere dell'alfabeto.

Ciò che si scopre in fondo al linguaggio parlato non meno che alla scrittura, è lo spazio retorico delle parole: vale a dire la libertà, per il segno, di posarsi, secondo l'analisi della rappresentazione, su un elemento interno, su un punto della propria vicinanza, su una figura analoga. E se le lingue hanno la diversità che constatiamo, se partendo da designazioni primitive che furono indubbiamente

comuni a causa dell'universalità della natura umana, esse non hanno cessato di dispiegarsi in forme diverse, se inoltre hanno avuto ciascuna la loro storia, le loro mode, le loro abitudini, i loro oblii, ciò si verifica in quanto le parole hanno il loro *luogo*, non nel *tempo*, ma in uno *spazio* in cui possono trovare il loro sito d'origine, spostarsi, rigirarsi su sé stesse, e svolgere lentamente una intera curva: uno spazio *tropologico*.

Dalla teoria della proposizione a quella della derivazione, l'intera riflessione classica del linguaggio, la "grammatica generale", non è che il commento rigoroso della semplice frase "il linguaggio analizza". Questo fatto ha provocato, nel XVII secolo, il ribaltamento di tutta l'esperienza occidentale del linguaggio – quella stessa che fino ad ora aveva sempre creduto che il *linguaggio parlasse*.

## *7. Il quadrilatero del linguaggio.*

Le quattro teorie – della proposizione, dell’articolazione, della designazione e della derivazione – formano come i segmenti d’un quadrilatero. Si oppongono a due a due, e a due a due si sostengono. L’articolazione è ciò che dà contenuto alla pura forma verbale, vuota ancora, della proposizione, la riempie ma a essa si oppone, proprio come una nominazione che differenzia le cose si oppone all’attribuzione che le unisce. La teoria della designazione mostra il punto di giuntura di tutte le forme nominali frazionate dall’articolazione; ma si oppone a questa, allo stesso modo in cui la designazione istantanea, gestuale, perpendicolare, si oppone al frazionamento delle generalità. La teoria della derivazione indica il movimento continuo delle parole a partire dalla loro origine, ma lo slittamento alla superficie della rappresentazione si oppone al nesso unico e stabile che lega una radice a una rappresentazione. Infine la derivazione fa ritorno alla proposizione, dal momento che senza di essa la designazione rimarrebbe ripiegata su di sé e non potrebbe conseguire la generalità che autorizza un nesso di attribuzione.

Occorre notare che fra i vertici opposti di questo rettangolo esistono come dei rapporti diagonali. Anzitutto fra articolazione e derivazione: infatti vi può essere linguaggio articolato, con parole che si giustappongono, o si incastrano, o si ordinano le une alle altre, solo nella misura in cui, a partire dal loro valore d’origine e dall’atto semplice di designazione che le ha fondate, le parole non hanno cessato di derivare, acquistando un’estensione variabile; donde un asse che attraversa l’intero quadrilatero del linguaggio; è lungo tale linea che viene a fissarsi lo stato d’una lingua: le sue capacità d’articolazione sono prescritte dal punto di derivazione cui è giunta; così ne sono definite a un tempo la posizione storica e il potere di discriminazione.

L’altra diagonale va dalla proposizione all’origine, cioè dall’affermazione contenuta in ogni atto di giudizio, alla designazione implicita in ogni atto di nominazione; è lungo tale asse che viene stabilito il rapporto tra le parole e ciò che esse rappresentano: risulta chiaro così che le parole non dicono mai se non l’essere della rappresentazione, ma che nominano sempre qualcosa di rappresentato. La prima diagonale indica il progresso del linguaggio nel suo potere di specificazione; la seconda, l’avvolgimento incessante di linguaggio e

rappresentazione – lo sdoppiamento in forza del quale il segno verbale rappresenta sempre una rappresentazione. Su quest'ultima linea la parola funziona come sostituto (con il suo potere di rappresentare); sulla prima, come elemento (con il suo potere di comporre e scomporre).

Nel punto d'incrocio delle due diagonali, nel centro del quadrilatero, là dove lo sdoppiamento della rappresentazione si rivela come analisi, e dove il sostituto ha potere di distribuire, là dove pertanto si situano la possibilità e il principio d'una tassonomia generale della rappresentazione, vi è il *nome*. Nominare è, simultaneamente, dare la rappresentazione verbali d'una rappresentazione e porla in un

quadro generale. L'intera teoria classica del linguaggio si organizza intorno a questo essere privilegiato e centrale. In esso s'incrociano tutte le funzioni del linguaggio, giacché proprio per suo tramite le rappresentazioni possono figurare in una proposizione. È dunque ancora grazie a esso che il discorso si articola sulla conoscenza. Naturalmente, solo il giudizio può essere vero o falso. Ma se tutti i nomi fossero esatti, se l'analisi su cui si reggono fosse stata perfettamente pensata, se la lingua fosse “ben fatta”, non sussisterebbe difficoltà alcuna a pronunciare giudizi veri e l'errore, nel caso in cui venisse a prodursi, sarebbe così facile da individuare e così evidente quanto in un calcolo algebrico. Ma l'imperfezione dell'analisi, e tutti gli slittamenti della derivazione, hanno imposto nomi ad analisi, ad astrazioni o a combinazioni illegittime. Il che sarebbe senza inconvenienti (come l'attribuire un nome ai mostri della favola) se la parola non si desse come rappresentazione d'una rappresentazione: al punto che non si può pensare una parola – per astratta, generale e vuota che sia – senza affermare la possibilità di ciò che essa rappresenta. Ecco perché, al centro del quadrilatero del linguaggio, il nome appare a un tempo come il punto verso il quale convergono tutte le strutture della lingua (è la sua figura più intima, la meglio protetta, il puro risultato interno di tutte le sue convenzioni, di tutte le sue regole, di tutta la sua storia), e come il punto a partire dal quale l'intero linguaggio può rapportarsi alla verità da cui sarà giudicato.

Qui converge l'intera esperienza classica del linguaggio: ossia il carattere reversibile dell'analisi grammaticale che è, nel suo insieme, scienza e prescrizione, studio delle parole e regola per costruirle, utilizzarle, riformarle nella loro funzione rappresentativa.

Possiamo dire dunque che è il Nome a organizzare tutto il discorso classico; parlare o scrivere, non significa dire le cose o esprimersi, né giocare con il linguaggio, ma incamminarsi verso l'atto sovrano di nominazione, andare, attraverso il linguaggio, fin verso il luogo ove cose e parole si stringono nella loro essenza comune, luogo che consente di dare a esse un nome. Ma una volta enunciato questo nome, tutto il linguaggio che ha portato a esso o che è stato attraversato per raggiungerlo, si riassorbe in esso e si cancella. Di modo che nella sua essenza profonda, il discorso classico tende sempre a questa frontiera; tuttavia esso sussiste solo allontanandola. Procede nella sospensione, ininterrottamente mantenuta, del Nome. Ecco perché, nella sua possibilità stessa, si lega alla retorica, cioè+ a tutto quello spazio che circonda il nome, facendolo oscillare intorno a ciò che rappresenta e lasciando apparire gli elementi o le prossimità o le analogie di ciò che è nominato. Le figure che il discorso attraversa garantiscono il ritardo del nome che sopraggiunge all'ultimo momento per colmarle e abolirle. Il nome è il *termine* del discorso.

Intorno al privilegio classico del nome, i segmenti teorici (proposizione, articolazione, designazione e derivazione) definiscono l'orlo di ciò che fu allora l'esperienza del linguaggio. Analizzandoli per gradi, non si trattava tanto di fare una storia delle concezioni grammaticali del XVII e XVIII secolo, né di stabilire il profilo generale di ciò che gli uomini avevano potuto pensare in merito al linguaggio. Si trattava invece di determinare a quali condizioni il linguaggio poteva divenire oggetto di un sapere ed entro quali limiti si dispiegava il campo epistemologico. Non già calcolare il denominatore comune delle opinioni, ma definire il punto a partire dal quale fu possibile formulare opinioni sul linguaggio – di questo o d'altro genere. Proprio per questo, il rettangolo traccia una periferia più che una figura interna, e mostra come il linguaggio si intreccia a ciò che a esso è esterno e indispensabile. Abbiamo veduto che non c'era linguaggio se non in virtù della proposizione: senza la presenza, per lo meno implicita, del verbo essere e del rapporto d'attribuzione che esso autorizza, non saremmo in presenza di un linguaggio, ma di segni come gli altri. La forma proposizionale pone come condizione del linguaggio l'affermazione di un rapporto d'identità o di differenza: non si parla che nella misura in cui tale rapporto è possibile. Ma gli altri tre segmenti teorici contengono un'esigenza di tutt'altro genere: affinché vi sia derivazione delle

parole a partire dalla loro origine, affinché vi sia fin dall'inizio inerenza d'una radice al suo significato, affinché vi sia infine una circoscrizione articolata delle rappresentazioni, occorre vi sia, sin dall'esperienza più immediata, un rumore analogico delle cose e somiglianze che si manifestano sin dall'inizio. Se tutto fosse assoluta diversità, il pensiero sarebbe votato alla singolarità, e come la statua di Condillac prima di aver cominciato a ricordare e a confrontare, sarebbe votato alla dispersione assoluta e all'assoluta monotonia. Non vi sarebbero, di conseguenza, né memoria né immaginazione possibile, e nemmeno riflessione. E sarebbe impossibile confrontare le cose, definire i tratti identici, e fondare un nome comune. Non vi sarebbe linguaggio. Il linguaggio esiste in quanto al disotto delle identità e delle differenze vi è il fondo delle continuità, delle somiglianze, delle ripetizioni, degli incroci naturali. La somiglianza, esclusa dal sapere fin dall'inizio del XVII secolo, costituisce pur sempre l'orlo esterno del linguaggio: l'anello che circonda il campo di ciò che è analizzabile, ordinabile e conoscibile. È il mormorio che il discorso fa dileguare, ma senza il quale non potrebbe parlare.

Possiamo adesso cogliere quella che è l'unità salda e compatta del linguaggio nell'esperienza classica. Attraverso il gioco d'una designazione articolata, esso fa entrare la somiglianza nel rapporto proposizionale. Cioè in un sistema d'identità e di differenze, quale è quello fondato dal verbo *essere* e manifestato dal reticolo dei *nomi*. Il compito fondamentale del "discorso" classico è di *attribuire un nome alle cose*, e in *questo nome di nominare l'essere*. Durante due secoli, il discorso occidentale fu il luogo dell'ontologia. Quando nominava l'essere di qualsivoglia rappresentazione in genere, era filosofia: teoria della conoscenza e analisi delle idee. Quando attribuiva a ogni cosa rappresentata il nome che le si addiceva e, sull'intero campo della rappresentazione, disponeva il reticolo d'una lingua ben fatta, era scienza – nomenclatura e tassonomia.

## *V – Classificare*

### *1. Ciò che dicono gli storici.*

Le storie delle idee o delle scienze fanno credito al XVII secolo, e al XVIII soprattutto, d'una nuova curiosità: quella che fece loro dare un'ampiezza e una precisione notevoli alle

scienze della vita. A tale fenomeno, vengono tradizionalmente attribuite un certo numero di cause e più d'una manifestazione essenziale.

- Dal lato delle origini o dei motivi, sono posti i privilegi nuovi dell'osservazione: ossia i poteri che a questa spettterebbero da Bacone in poi, e i perfezionamenti tecnici a essa apportati dall'invenzione del microscopio;

- Dal lato delle cause, gli storici delle idee pongono, un po' alla rinfusa, attenzioni differenti: per esempio interesse economico per l'agricoltura; la fisiocrazia ne costituì la testimonianza, e rappresentò altresì o primi sforzi d'una agronomia;

- Nel registro delle manifestazioni, gli storici segnano poi le forme svariate prese dalle nuove scienze della vita, e lo "spirito", come dicono, che le ha governate. In un primo tempo, sotto l'influsso di Cartesio e fino alla fine del XVII secolo erano state meccanicistiche; in quegli anni erano state improntate dai primi sforzi d'una chimica appena abbozzata; ma lungo l'intero arco del XVIII secolo, i temi vitalisti avevano acquistato o riacquisitato il loro privilegio per formularsi infine in una dottrina unitaria.

## 2. *La storia naturale.*

Forse è vero che una scienza nasca da un'altra; ma una scienza non può mai nascere dall'assenza di un'altra, né dal suo fallimento, e neppure dall'ostacolo in cui un'altra si sarebbe imbattuta. Nel campo dell'*Historia*, vi furono, dal suo sviluppo, due ordini diversi di conoscenza.

- Fino ad Aldrovandi, la Storia era il tessuto inestricabile, e del tutto unitario, di ciò che delle cose è veduto e di tutti i segni che in esse sono stati scoperti o su esse deposti: fare la storia d'una pianta o di un animale era allo stesso titolo dire quali ne sono gli elementi o gli organi, quali somiglianze possono venire a essi attribuite, le virtù di cui li si dota, le leggende e le storie cui sono stati mescolati, i blasoni in cui figurano, i farmaci che vengono fabbricati con la loro sostanza, fi alimenti che forniscono, ciò che gli antichi ne riferiscono,

ciò che possono dirne i viaggiatori. La storia d'un essere vivente, era quell'essere stesso all'interno di tutto il reticolo semantico che lo collegava al mondo. La divisione, per noi evidente, tra ciò che vediamo, ciò che gli altri hanno osservato e trasmesso e ciò che altri ancora infine immaginano o credono ingenuamente, insomma la grande tripartizione, tanto semplice in apparenza, e così immediata, dell'*Osservazione*, del *Documento* e della *Favola*, non esisteva. E non perché la scienza esitasse tra una vocazione razionale e tutto un peso di tradizione ingenua, ma per una ragione assai più precisa e vincolante: e cioè che i segni facevano parte delle cose, mentre nel XVII secolo divengono modi della rappresentazione. Quando Johnston scrive la sua *Storia naturale dei Quadrupedi*, a proposito di ogni animale studiato, dispiegava, e allo stesso livello, la descrizione della sua anatomia e i modi di catturarlo; la sua utilizzazione allegorica e la sua forma di generazione; il suo habitat e i palazzi delle sue leggende; il suo cibo e il miglior modo di condirlo in salsa. Johnston suddivide il suo capitolo sul cavallo in dodici rubriche: nome, parti anatomiche, abitazione, età, generazione, voci, movimenti, simpatia e antipatia, utilizzazioni, usi medicinali. Nulla di tutto ciò mancava in Aldrovandi, ma vi era assai di più. E la differenza essenziale sta in tale *mancanza*. L'intera semantica animale è caduta, come una parte morta e inutile. Le parole che erano intrecciate alla bestia sono state dipanate e sottratte: e l'essere vivo nella sua anatomia, nella sua forma, nei suoi costumi, nella sua nascita e nella sua morte, appare come messo a nudo.

La storia naturale trova il suo luogo nella distanza ora schiusa fra le cose e parole. Le cose approdano fino alle rive del discorso. La storia naturale è lo spazio schiuso nella rappresentazione da un'analisi che anticipa sulla possibilità di nominare; è la possibilità di *vedere* ciò che potrà essere *detto*, ma che non potrebbe successivamente dirsi né essere veduto a distanza, se cose e parole, distinte le une dalle altre, non comunicassero fin dall'inizio in una rappresentazione.

- L'ordine descrittivo che Linneo, molto tempo dopo Johnston, proporrà alla storia naturale è molto caratteristico. In base a esso, ogni capitolo riguardante un animale qualsiasi deve conformarsi all'andamento seguente: nome, teoria, genere, specie, attributi, uso e, per finire, *Litteraria*. Tutto il linguaggio depresso dal tempo sulle cose è respinto al margine ultimo, al pari di un supplemento in cui il discorso racconterebbe sé stesso e darebbe notizia delle

scoperte, delle tradizioni, delle credenze, delle figure poetiche. Prima di questo linguaggio del linguaggio, è la cosa stessa che appare, nei suoi caratteri speciali, ma all'interno di quella realtà delimitata subito dal nome. L'instaurazione nell'età classica d'una scienza naturale non è l'effetto diretto o indiretto del trasferimento d'una razionalità costituita altrove (con riferimento alla geometria o alla meccanica). È una formazione distinta, che ha una propria

archeologia, anche se legata alla teoria generale dei segni e al progetto di *mathesis* universale.

La vecchia parola "storia" cambia allora valore, e ritrova forse uno dei suoi significati arcaici. A ogni modo, se è vero che lo storico, nel pensiero greco, è proprio colui che vede e racconta a partire dal proprio sguardo, le cose non si sono sempre poste in tali termini della nostra cultura.

L'età classica conferisce alla storia un significato del tutto diverso: quello di fermare per la prima volta uno sguardo minuzioso sulle cose stesse e di trascrivere successivamente ciò che esso raccoglie mediante parole lisce, neutralizzate e fedeli.

Ciò che è cambiato, è lo spazio in cui possono essere vedute e da cui le si può descrivere. Durante il Rinascimento, la stranezza animale era spettacolo. Il gabinetto di storia naturale e il giardino, nelle forme in cui vengono attrezzati nel periodo classico, sostituiscono al corteo circolare della "mostra" l'esposizione delle cose in un "quadro". A essersi insinuato fra tali teatri e questo catalogo, non è il desiderio di sapere ma un nuovo modo di connettere le cose a un tempo allo sguardo e al discorso.

### 3. *La struttura.*

Il microscopio non è stato assunto al fine di trascendere i limiti del campo fondamentale di visibilità, ma per risolverne uno dei problemi – la conservazione delle forme visibili lungo



le generazioni. L'uso del microscopio si è fondato su un rapporto non strumentale tra le cose e gli occhi. Questo rapporto definisce la storia naturale.

Osservare, è pertanto contentarsi di vedere. Di vedere sistematicamente poche cose.

Come diceva Linneo, in un testo fondamentale: «Ogni nota deve essere tratta dal numero, dalla figura, dalla proporzione, dalla situazione». Ad esempio, quando verranno studiati gli organi sessuali della pianta, sarà sufficiente, ma indispensabile, enumerare stami e pistilli (o eventualmente constatarne l'assenza), definire la forma da essi assunta, in conformità a quale figura geometrica si ripartiscono nel fiore, la loro dimensione in rapporto agli altri organi. Queste quattro variabili possono essere ugualmente applicate alle cinque parti della pianta: radici, gambo, foglie, fiori, frutti.

Questi quattro valori, che contraddistinguono un organo o un qualsiasi elemento, determinandolo, costituiscono ciò che i botanici chiamano la sua *struttura*. «Per struttura delle parti delle piante, si intendono la composizione e il collegamento delle parti che ne formano il corpo».

Limitando e filtrando il visibile, la struttura consente a questo di trasciversi nel linguaggio. Per suo tramite, la visibilità dell'animale o della pianta passa interamente nel discorso che l'accoglie. E forse, al limite, essa stessa può restituirsi allo sguardo attraverso le parole.

La teoria della *struttura* che percorre, nell'intera sua estensione, la storia naturale durante il periodo classico, sovrappone, in una sola e medesima funzione, i compiti assolti dal linguaggio della *proposizione* e dell'*articolazione*.

#### 4. Il carattere.

La struttura è quella designazione del visibile che, attraverso una sorta di cernita prelinguistica, consente a quest'ultimo di trasciversi nel linguaggio. Ma la descrizione così ottenuta non è altro che una forma del nome proprio: lascia a ogni essere la sua individualità rigorosa e non enuncia né il quadro cui questo appartiene, né la prossimità che lo circonda, né il posto che occupa. È pura e semplice designazioni.

La storia naturale deve garantire, simultaneamente, una *designazione* certa e una *derivazione* controllata. La teoria del *carattere* deve identificare i valori che designano e lo spazio in cui essi derivano.

La definizione del carattere è a un tempo agevole e difficile. Agevole, dal momento che la storia naturale non deve stabilire un sistema di nomi muovendo da rappresentazioni difficili da analizzare, ma fondarlo su un linguaggio svoltosi in precedenza nella descrizione. Si tratta di costruire un linguaggio secondo, ma certo e universale, a partire da tale linguaggio primario. Ma al fine di stabilire le identità e le differenze fra tutti gli esseri naturali, bisognerebbe tener conto di ogni tratto che abbia potuto essere menzionato in una descrizione.

Si possono infatti:

- Istituire confronti totali, ma all'interno di gruppi empiricamente costituiti ove il numero delle somiglianze sia manifestamente così alto da permettere rapidamente la numerazione esaustiva delle differenze; e in tal modo, per gradi, l'istituzione delle identità e delle distinzioni potrà essere assicurata.
- Si può scegliere un insieme finito, e relativamente limitato, di tratti, di cui verranno studiati, in tutti gli individui che si presentino, le costanti e le variazioni.

Quest'ultimo procedimento è ciò che è stato chiamato il Sistema. L'altro, il Metodo.

- Il *Sistema*, nell'insieme di elementi che la sua descrizione giustappone con minuzia, fissa questi o quelli. Essi definiscono la struttura privilegiata e a dire il vero esclusiva, in riferimento alla quale verrà studiato il complesso delle identità o delle differenze. Ogni differenza che non verterà su uno di tali elementi verrà ritenuta indifferente. La struttura scelta per essere il luogo delle identità e delle differenze pertinenti, è precisamente il *carattere*. Secondo Linneo, il carattere si compone della «descrizione più accurata della fruttificazione della prima specie. Tutte le altre specie del genere vengono confrontate alla prima, bandendo tutte le note discordanti; infine, dopo questo lavoro, il carattere si produce». Il sistema è arbitrario nel punto di partenza dal momento che trascura volutamente ogni differenza e ogni identità non riferibili alla struttura privilegiata. Inoltre il

sistema è relativo: può funzionare con la precisione che si desidera. Se il carattere scelto consta di una struttura larga, con un numero di variabili elevato, le differenze si manifesteranno assai presto, non appena si passerà da un individuo a un altro: il carattere sarà, in tal caso, quasi una pura e semplice descrizione. Se al contrario la struttura privilegiata è stretta e implica poche variabili, le differenze saranno rare e gli individui dovranno essere raggruppati in masse compatte. Il carattere verrà scelto in funzione della sottigliezza della classificazione che si vorrà ottenere.

- Il *metodo* è un'altra tecnica per risolvere lo stesso problema. Invece che delimitare nella totalità descritta gli elementi che serviranno da caratteri, il metodo consiste nel dedurli progressivamente. Dedurre va intesi qui nel senso di sottrarre. Si parte da una specie arbitrariamente scelta o trovata inizialmente per caso. La si descrive interamente in tutte le sue parti e fissando tutti i valori in essa assunti dalle variabili. Lavoro da rifare per la specie seguente; la descrizione deve essere non meno totale che la prima volta, con la restrizione tuttavia che nulla di ciò è stato menzionato nella prima descrizione deve essere ripetuto nella seconda. Vengono menzionate le sole differenze. Vediamo disegnarsi attraverso il caos primitivo, il quadro generale delle parentele. Il metodo è imposto dal di fuori, attraverso le somiglianze globali che imparentano le cose; trascrive immediatamente la percezione nel discorso.

Nonostante tali differenze, sistema e metodo poggiano sul medesimo basamento epistemologico.

Durante il XVI secolo, l'identità delle piante e degli animali era garantita dal contrassegno positivo di cui erano portatori. Ma a partire dal XVII secolo, i segni possono esistere solo internamente all'analisi delle rappresentazioni in base alle identità e alle differenze. Ogni designazione deve insomma prodursi attraverso un certo riferimento a tutte le designazioni possibili. Conoscere ciò che appartiene in proprio a un individuo, significa aver dirimpetto la classificazione o la possibilità di classificare l'insieme degli altri.

Metodo e sistema non sono che i due modi di definire le identità tramite il reticolo generale delle differenze.

*5. Il continuo e la catastrofe.*

Se tra due esseri qualsiasi, esistesse un vuoto, quale sarebbe la ragione del passaggio dall'uno all'altro? Al di sopra e al di sotto di ogni essere, troviamo altri esseri che gli si avvicinano per taluni caratteri, e che da esso si allontanano per altri.

Quindi le nostre distribuzioni in specie e classi «sono puramente nominali»; non rappresentano altro che «mezzi relativi ai nostri bisogni e ai limiti delle nostre conoscenze».7

7 Bonnet, *Conyrmplation de la nature*, parte I

Durante il XVIII secolo, la continuità della natura è richiesta dall'intera storia naturale, cioè da qualsiasi sforzo per instaurare nella natura un ordine e scoprirvi categorie generali, indipendentemente dal fatto che queste siano reali e prescritte da distinzioni manifeste, o comode e semplicemente circoscritte dalla nostra immaginazione. Il solo continuo può garantire che la natura si ripeta e che la struttura possa, conseguentemente, divenire carattere.

#### 6. *Mostri e fossili.*

Il continuo non è la scia visibile d'una storia fondamentale in cui uno stesso principio vivente si troverebbe a lottare con un ambiente variabile. Il continuo infatti precede il tempo. Ne è la condizione. In relazione a esso, la storia non può svolgere che una funzione negativa; circoscrive e fa sussistere, o trascura e lascia sparire.

Il mostro e il fossile hanno entrambi una funzione assai precisa. A partire dal quel potere del continuo di cui la natura è dotata, il mostro fa apparire la diversità. Quanto al fossile, esso è ciò che lascia sussistere le somiglianze attraverso tutte le deviazioni che la natura ha percorso. Il fatto è che sia il mostro sia il fossile non sono altro che la proiezione all'indietro di quelle differenze e identità che definiscono, per la tassonomia, prima la struttura e poi il carattere. Formano, tra lo schema e il continuo, la regione ombrosa, mobile, tremolante in cui ciò che l'analisi definirà come identità non è ancora che muta analogia, e ciò che definirà come differenza attribuibile e costante non è ancora che libera e casuale variazione. Ma, a dire il vero, la *storia della natura* è così impossibile da pensare per la *storia naturale*,

e la disposizione epistemologica disegnata dallo schema e dal continuo è così fondamentale, che il divenire può avere soltanto un posto intermedio e commisurato alle sole esigenze dell'insieme. Ecco perché esso interviene soltanto per favorire il passaggio necessario dall'uno all'altro: sia sotto forma d'insieme d'intemperie estranee ai viventi e che giungono loro solo dall'esterno; sia come movimento incessantemente accennato ma interrotto non appena abbozzato, e percettibile unicamente agli orli dello schema, nei suoi margini trascurati. In tal

modo sullo sfondo del continuo il mostro racconta, quasi caricaturalmente, a genesi delle differenze, e il fossile rievoca, nell'incertezza delle sue somiglianze, le prime ostinazioni dell'identità.

### *7. Il discorso della natura.*

*L'a priori*, è ciò che, in un dato periodo, circoscrive nell'esperienza un campo di sapere possibile, definisce il modo d'essere degli oggetti che vi compaiono, arma lo sguardo quotidiano di poteri teorici, e definisce le condizioni secondo le quali possiamo tenere sulle cose un discorso riconosciuto come vero. *L'a priori* storico, che, nel XVIII secolo, fondò le ricerche o i dibattiti sull'esistenza dei generi, la stabilità delle specie, la trasmissione dei caratteri attraverso le generazioni, è l'esistenza d'una storia naturale; organizzazione d'un certo visibile in quanto campo del sapere, definizione delle quattro variabili della descrizione, costituzione d'uno spazio di prossimità in cui ogni individuo, quale esso sia, può collocarsi. La storia naturale nell'età classica non corrisponde alla pura e semplice scoperta d'un nuovo oggetto di curiosità: coincide con una serie d'operazioni complesse, le quali introducono in un insieme di rappresentazioni la possibilità di un ordine costante. Essa costituisce, in quanto *descrivibile e ordinabile* a un tempo, un campo intero d'empiricità. Ciò che la imparenta alle teorie del linguaggio, la distingue da quello che intendiamo, a partire dai XIX secolo, con la parola biologia, e fa svolgere a essa nel pensiero classico una determinata funzione critica.

La storia naturale è contemporanea del linguaggio. Classificare e parlare trovano il loro luogo d'origine nello spazio che la rappresentazione schiude entro sé stessa.

Alla fine del XVIII secolo, il tiro della critica si sposta. Mentre Hume faceva del problema della causalità un caso dell'interrogazione generale sulle somiglianze, Kant, isolando la causalità, rovescia il problema; laddove si trattava di stabilire le relazioni d'identità e distinzione sullo sfondo continuo delle similitudini, egli fa apparire il problema inverso della sintesi del diverso. Di conseguenza, il problema critico si trova riportato dal concetto al giudizio, dall'esistenza del genere alla possibilità di connettere le rappresentazioni tra di loro, dal diritto di nominare al fondamento dell'attribuzione, dall'articolazione nominale alla proposizione stessa e al verbo essere che la stabilisce. Il problema viene pertanto assolutamente generalizzato. Invece di aver valore nei riguardi dei soli rapporti della natura e della natura umana, esso interroga la possibilità stessa di ogni conoscenza.

## *VI – Scambiare*

### *1. L'analisi delle ricchezze.*

Senza dubbio l'analisi delle ricchezze non si è costituita secondo gli stessi percorsi, né sul medesimo ritmo della grammatica generale o della storia naturale. Il fatto è che la riflessione sulla moneta, il commercio e gli scambi si trova legata a una pratica e a certe istituzioni. Ma se la pratica può essere contrapposta alla speculazione pura, l'una e l'altra, comunque, si fondano su un solo e medesimo sapere fondamentale. Una riforma della moneta, un uso bancario, una pratica commerciale possono sì razionalizzarsi, svilupparsi, conservarsi o sparire secondo forma proprie; essi sono sempre fondati su un determinato sapere: sapere oscuro che non si manifesta di per sé in un discorso, ma le cui necessità sono identicamente le stesse che per le teorie astratte o le speculazioni senza riferimento apparente con la realtà. In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisca le condizioni di possibilità di ogni sapere: sia quello che si manifesta in una teoria, sia quello che è silenziosamente investito in una pratica.

### *2. Moneta e prezzo.*

Nel XVI secolo, il pensiero economico è limitato, o quasi, al problema dei prezzi e a quello della sostanza monetaria. Il problema dei prezzi riguarda il carattere assoluto o relativo del rincaro delle derrate e l'effetto che le svalutazioni successive o l'afflusso dei metalli americani hanno potuto avere sui prezzi. Il problema della sostanza monetaria, è quello della natura del modello del rapporto di prezzo tra i vari metalli utilizzati, della distorsione fra il peso delle monete e i loro valori nominali.

Nella realtà materiale della moneta si fondono le sue due funzioni: quella di misura comune fra le merci, e quella di sostituto nel meccanismo di scambio. Una misura è stabile, riconosciuta da tutti e valida ovunque, se ha come modello una realtà precisabile che possa essere confrontata alla diversità delle cose che si vogliono misurare.

Il segno che porta – il *valor impositus* – non è che l'indice esatto e trasparente della misura che esse costituiscono. Da qui, un certo numero di fenomeni, peculiari della moneta-segno, i quali compromettono forse definitivamente la sua funzione di misura. Anzitutto, il fatto che una moneta circola tanto più rapidamente quanto meno è buona, mentre i pezzi ad alto tenore di metallo si trovano nascosti e non figurano nel commercio. In secondo luogo, e soprattutto, il rapporto tra i fatti monetari e il movimento dei prezzi: rapporto che ha fatto apparire la moneta come una merce tra le altre, ma derrata la cui capacità di scambio, e conseguentemente il cui valore di sostituto negli scambi, si modificano a seconda della sua frequenza e della sua rarità: anche la moneta ha il suo prezzo.

Malestroit, nel corso del XVI secolo, afferma che dal momento che le merci sono sempre le stesse, e che la moneta, nella sua natura propria, è un modello costante, il rincaro delle derrate può essere imputato soltanto all'aumento dei valori nominali portati da una stessa massa metallica: ma, per una stessa quantità di grano, si dà sempre uno stesso peso di oro e di argento. Cosicché nulla è rincarato. “Il rincaro di ogni cosa non dipende dal consegnare di più, ma dal ricevere una quantità d'oro e d'argento fine, minore di quella cui eravamo abituati”.

Bodin, qualche anno più tardi, constata un aumento della massa metallica importata dal Nuovo Mondo, e quindi un rincaro reale delle merci, giacché i principi, possedendo e ricevendo dai privati lingotti di maggior quantità, hanno coniato pezzi più numerosi e di miglior lega; per una stessa merce, si offre pertanto una quantità più cospicua di metallo. Il

rialzo dei prezzi ha quindi una «causa principale, e quasi la sola che nessuno finora abbia trattato»: è «l'abbondanza d'oro e d'argento, l'abbondanza di ciò che dà stima e prezzo alle cose».

Se si ammette che lo scambio, nel sistema dei bisogni, corrisponde alla similitudine nel sistema delle conoscenze, si vede che una sola e medesima configurazione dell'*episteme* controllò durante il Rinascimento il sapere della natura, e la riflessione o le pratiche riguardanti la moneta. E come il riferimento del microcosmo al macrocosmo era indispensabile per fermare l'oscillazione incessante della somiglianza e del segno, allo stesso modo è stato necessario porre una certa relazione tra metallo e merce, la quale, a rigore, consentisse di fissare l'intero valore venale dei metalli preziosi e di verificare, di conseguenza, in modo certo e definito il prezzo di tutte le derrate.

### 3. *Il mercantilismo.*

Affinché il campo delle ricchezze si costituisse come oggetto di riflessione nel pensiero classico, fu necessario che la configurazione stabilita nel XVI secolo si sciogliesse. Negli economisti del Rinascimento, e fino allo stesso Davanzati, l'attitudine della moneta a misurare le merci e il suo

potere di scambio poggiavano sul suo valore intrinseco; era chiaro che i metalli preziosi avevano poca utilità al di fuori della monetazione; ma se erano stati scelti in quanto modelli, se venivano utilizzati nello scambio, e se di conseguenza raggiungevano un prezzo elevato, ciò si verificava perché nell'ordine naturale, e in sé, essi avevano un prezzo assoluto, fondamentale, più elevato di ogni altro, cui poteva essere riferito il valore di ogni merce. Il bel metallo era, di per sé, contrassegnato dalla ricchezza; il suo fulgore sotterrato indicava sufficientemente che esso era, a un tempo, presenza nascosta e marchio visibile di tutte le ricchezze del mondo. È questa la ragione per cui aveva un *prezzo*; questa la ragione altresì per cui *misurava* tutti i prezzi; questa la ragione infine per cui lo si poteva *scambiare* con tutto ciò che aveva un prezzo.

Nel XVII secolo, queste tre proprietà vengono ancora attribuite alla moneta, ma vengono riposte tutt'e tre, non più sulla prima (avere prezzo), ma sull'ultima (sostituirsi a ciò che ha prezzo). Mentre il Rinascimento fondava le due *funzioni* del metallo monetato (misura e



sostituito) sul raddoppiamento del suo *carattere* intrinseco (il fatto che era prezioso), il XVII secolo rovescia l'analisi; è la funzione di scambio che serve da fondamento agli altri due caratteri (poiché l'attitudine a misurare e la capacità di ricevere un prezzo appaiono in questo caso come *qualità* derivanti da tale *funzione*).

Tale rovesciamento è opera d'un insieme di riflessioni e di pratiche le quali si distribuiscono lungo l'intero arco del XVII secolo e che vengono raggruppate sotto il termine un po' approssimativo di "mercantilismo". Vi è l'abitudine di caratterizzarlo nei termini di un "monetarismo" assoluto, cioè nei termini di una confusione sistematica (o ostinata) delle ricchezze e delle specie monetarie. Di fatto, non si tratta di un'identità che il mercantilismo stabilisce fra le une e le altre, ma di un'articolazione riflessa che fa della moneta lo strumento di rappresentazioni e di analisi delle ricchezze e viceversa fa delle ricchezze il contenuto rappresentato dalla moneta. Allo stesso modo in cui la vecchia configurazione circolare delle similitudini e dei contrassegni si era dipanata per dispiegarsi nelle due superfici correlative della rappresentazione e dei segni, parimenti il cerchio del "prezioso" si disfà nel periodo del mercantilismo, le ricchezze si dispiegano come altrettanti oggetti dei bisogni e dei desideri; si dividono e si sostituiscono le une alle altre attraverso il gioco delle specie monetate che le significano; e i rapporti reciproci della moneta e della ricchezza si stabiliscono nella forma della circolazione e degli scambi. Se si è potuto credere che il mercantilismo confondesse ricchezze e moneta, ciò probabilmente si è verificato perché la moneta ha, agli occhi di questo, il potere di rappresentare ogni ricchezza possibile.

Ogni ricchezza è *monetabile*; è così che essa entra in *circolazione*. Allo stesso modo ogni essere naturale era *caratterizzabile*, e poteva entrare in una tassonomia; ogni individuo era *nominabile* e poteva entrare in un *linguaggio articolato*; ogni rappresentazione era *significabile* e poteva entrare, per essere *conosciuta*, in un *sistema d'identità e di differenze*.

Le ricchezze sono tutte quelle che, essendo rappresentabili, sono inoltre oggetti di desiderio. Cioè ancora quelle che sono contrassegnate dalla necessità, o dall'utilità, dal piacere o dalla rarità.

Le ricchezze sono ricchezze per il fatto che le stimiamo, appunto come le nostre idee sono ciò che sono per il fatto che ce le rappresentiamo. I segni monetari o verbali vi si aggiungono come un sopra più.

I rapporti fra ricchezza e moneta si stabiliscono pertanto nella circolazione e nello scambio, non più nella preziosità del metallo.

#### *4. Il pegno e il prezzo.*

Tale disposizione unica, è quella che definisce la moneta in quanto pegno. Dire che la moneta è un pegno, equivale a dire che non è altro che un gettone ricevuto per consenso comune – pura finzione quindi. Non esiste pertanto il giusto prezzo: nulla in una merce qualsiasi indica, tramite qualche carattere intrinseco, la quantità di moneta occorrente per retribuirla. Il buon mercato non è né più né meno esatto del costo elevato.

A garantire l'equilibrio e a impedire le profonde oscillazioni tra ricchezze e povertà non è un certo statuto definitivamente acquisito, ma una composizione – a un tempo naturale e concertata – di due movimenti. Vi è prosperità in uno stato, non già quando le monete vi sono numerose o i prezzi elevati; ma quando le monete si trovano in quella particolare fase d'incremento – che occorre poter prolungare illimitatamente – la quale permette di sostenere i salari senza aumentare ulteriormente i prezzi: la popolazione cresce allora regolarmente, il suo lavoro produce sempre di più, e poiché il conseguente incremento del numerario si suddivide (in base alla legge di rappresentatività) fra ricchezze poco numerose, i prezzi non aumentano rispetto a quelli che vengono praticati all'estero.

#### *5. La formazione del valore.*

La teoria della moneta e del commercio risponde alla domanda seguente: in che modo i prezzi possono caratterizzare le cose nel movimento degli scambi, in che modo la moneta può stabilire fra le ricchezze un sistema di segni e di designazione? La teoria del valore risponde a una domanda perpendicolare a questa, in quanto interroga per così dire in profondità e verticalmente la regione orizzontale in cui illimitatamente gli scambi si compiono: perché esistono cose che gli uomini cercano di scambiare, perché alcune valgono più di altre, perché talune cose, che sono inutili, hanno un valore elevato, mentre altre indispensabili, sono di valore nullo? Non si tratta quindi più di sapere in base a quale

meccanismo le ricchezze possono rappresentarsi reciprocamente, ma di sapere perché gli oggetti del desiderio e del bisogno chiedono di essere rappresentati, e in che modo viene posto il valore d'una cosa e perché si può affermare che essa vale tanto o tanto.

Valere, per il pensiero classico, è anzitutto valere qualche cosa, essere sostituibile a tale cosa in un processo di scambio. La moneta è stata inventata, i prezzi sono stati fissati e si modificano solo nella misura in cui tale scambio esiste. Ma lo scambio è un fenomeno semplice soltanto in apparenza. Di fatto, non si ha scambio nel baratto che se ciascuno dei due interessati riconosce un valore a ciò che l'altro detiene. In un certo senso, occorre quindi che le cose scambiabili, con il loro valore proprio, esistano anticipatamente nelle mani di ciascuno affinché la doppia cessione e la doppia acquisizione possano finalmente prodursi. Ma d'altro canto, ciò che ciascuno mangia e beve, ciò di cui ha bisogno per vivere non ha valore finché non viene ceduto; e ciò di cui non ha bisogno è parimenti sprovvisto di valore finché egli non se ne serve per acquistare qualcosa di cui potrebbe aver bisogno. In altri termini, perché una cosa possa rappresentarne un'altra in uno scambio, è necessario che esse esistano già cariche di valore; eppure il valore non esiste che all'interno della rappresentazione (attuale o possibile), cioè all'interno dello scambio o della scambiabilità. Donde due possibilità simultanee di lettura: la prima analizza il valore nell'atto stesso dello scambio, nel punto d'incrocio del dato e del ricevuto; l'altra lo analizza in quanto anteriore allo scambio e condizione prima perché questo possa aver luogo. Tali due letture corrispondono, la prima a un'analisi che pone e racchiude l'intera essenza del linguaggio nella proposizione; l'altra a un'analisi che scopre l'essenza stessa del linguaggio riguardo alle designazioni primitive – linguaggio d'azione o radice; nel primo caso, infatti, il linguaggio trova il proprio luogo di possibilità in un'attribuzione garantita dal verbo, cioè dall'elemento del linguaggio discosto da tutte le parole ma che le riferisce le une alle altre: il verbo, rendendo possibili tutte le parole del

linguaggio a partire dal loro nesso proporzionale, corrisponde allo scambio che fonda, in quanto atto più primitivo degli altri, il valore delle cose scambiate e il prezzo a cui vengono cedute; nell'altra forma d'analisi, il linguaggio è radicato all'esterno di sé medesimo e per così dire nella natura o nelle analogie delle cose; la radice, il primo grido che dava nascita alle parole prima ancora che il linguaggio fosse nato, corrisponde alla formazione immediata del valore prima dello scambio e delle misure reciproche del bisogno.

Ma per la grammatica, queste due forma d'analisi a partire dalla proposizione o a partire dalla radice sono perfettamente distinte. Nell'ordine dell'economia tale distinzione non esiste, dal momento che per il desiderio il riferimento al suo oggetto e l'affermazione che esso è desiderabile fanno tutt'uno; designarlo, è già porre il nesso.

#### *6. L'utilità.*

Lo scambio, e quindi ciò che incrementa i valori (facendo apparire nuove utilità le quali, almeno indirettamente, soddisfano dei bisogni); ma è parimenti ciò che diminuisce i valori (gli uni rispetto agli altri nell'apprezzamento formulato su ciascuno). Per suo tramite, il non utile diviene utile, e in identica proporzione, il più utile diviene meno utile. Questa è la funzione costitutiva dello scambio nel gioco del valore: dà un prezzo a ogni cosa, e abbassa il prezzo di ognuna.

Gli elementi teorici appaiono pertanto identici nei fisiocrati e nei loro avversari. Il corpo delle proposizioni fondamentali è a essi comune: ogni ricchezza nasce dalla terra; il valore delle cose è legato allo scambio la moneta vale in quanto rappresentazione delle ricchezze in circolazione: la circolazione deve essere quanto più semplice e completa.

Tutto ciò che soddisfa il bisogno ha quindi un valore, e ogni trasformazione o trasporto che permette di soddisfare bisogni in maggior numero costituisce un incremento di valore: proprio questo incremento consente di retribuire gli operai, dando loro, prelevato su tale accrescimento, l'equivalente del loro sostentamento. Ma tutti gli elementi positivi che costituiscono il valore poggiano su un certo stato di bisogno degli uomini, e quindi sul carattere compiuto della fecondità della natura. Per i fisiocrati questa stessa serie deve essere percorsa in senso inverso: ogni trasformazione e ogni lavoro sui prodotti della terra vengono retribuiti dal sostentamento dell'operaio; si iscrivono pertanto in diminuzione dal totale dei beni; il valore nasce soltanto dove esiste consumo. Affinché il valore compaia, è necessario quindi che la natura sia dotata d'una fecondità illimitata. Tutto ciò che viene percepito positivamente e come in rilievo in una delle due letture, è percepito negativamente e come rientrante nell'altra. Gli "utilitaristi" basano sull'articolazione degli scambi l'attribuzione alle cose d'un certo valore; i fisiocrati spiegano attraverso l'esistenza delle ricchezze la circoscrizione progressiva dei valori. Ma per gli uni come per gli altri la teoria

del valore, come quella della struttura nella storia naturale, connette il momento che attribuisce a quello che articola.

Sarebbe stato forse più semplice dire che i fisiocrati rappresentano i proprietari fondiari, e gli “utilitaristi”, i commercianti e gli imprenditori. Più semplice quindi dire che questi credono all’incremento del valore in quanto conseguente alla trasformazione o allo spostamento delle produzioni naturali, e sono, per forza di cose, interessati a un’economia di mercato, in cui i bisogni e i desideri dettino legge. Che i fisiocrati in compenso non credono se non nella produzione agricola e che rivendicano per questa una retribuzione migliore; e che essendo proprietari, attribuiscono alla rendita fondiaria una base naturale e che, rivendicando il potere politico, essi sperano di essere i soli sudditi soggetti a imposta, e quindi portatori dei diritti da questa conferiti. E probabilmente attraverso la coerenza degli interessi potremmo ritrovare le grandi opzioni economiche degli uni e

degli altri. Ma se l’appartenenza a un gruppo sociale può sempre spiegare che questo o quello abbia scelto un sistema di pensiero a preferenza d’un altro, la condizione perché tale sistema sia stato pensato non risiede mai nell’esistenza del gruppo stesso. Occorre distinguere accuratamente due forme e due livelli di studi. Il primo sarebbe un’indagine d’opinioni per sapere chi nel XVIII secolo fu fisiocrate, e chi fu antifisiocrate; quali erano gli interessi in gioco; quali furono i punti e gli argomenti della polemica; in che modo si svolse la lotta per il potere. L’altro consiste, senza tener conto dei personaggi o della loro storia, nel definire le condizioni a partire da cui fu possibile pensare in forme coerenti e simultanee il sapere “fisiocratico” e il sapere “utilitarista”. La prima analisi rientrerebbe in una dossologia. L’archeologia non può riconoscere e praticare che la seconda.

### *7. Quadro generale.*

*L’analisi delle ricchezze obbedisce alla stessa configurazione della storia naturale e della grammatica generale.*

- La teoria del valore permette, infatti, di spiegare (sia attraverso la carenza e il bisogno, sia attraverso la prolissità della natura) in che modo certi oggetti possano essere introdotti nel sistema degli scambi, in che modo attraverso il gesto primitivo del baratto una cosa possa essere data per equivalente a un’altra. Il valore corrisponde quindi alla funzione attributiva

la quale, per la *grammatica generale*, è resa possibile dal verbo. Ma quando il valore apprezzativo diviene valore di valutazione, cioè quando esso viene fissato e limitato all'interno del sistema costituito da tutti gli scambi possibili, allora ogni valore viene ad essere posto e circoscritto da tutti gli altri: da questo momento, il valore garantisce la funzione articolatoria che la grammatica generale riconosceva a tutti gli elementi non verbali della proposizione (cioè ai nomi e a ciascuna delle parole che, visibilmente o in segreto, detengono una funzione nominale). Nel sistema degli scambi, nel gioco che consente a ogni parte di ricchezza di significare le altre o di esserne significata, il valore è a un tempo verbo e nome, potere di legare e principio di analisi, attribuzione e sezionamento. Il valore, nell'analisi delle ricchezze, occupa pertanto esattamente la stessa posizione della struttura nella storia naturale; analogamente a essa, congiunge in una sola e medesima operazione la funzione che permette di attribuire un segno a un altro segno, o una rappresentazione a un'altra, e quella che permette di articolare gli elementi che compongono l'insieme delle rappresentazioni o i segni che le scompongono.

- Dal canto suo, la teoria della moneta e del commercio spiega come una materia qualsiasi può assumere una funzione significante riferendosi a un oggetto cui serve da segno permanente; essa spiega anche (attraverso il gioco del commercio, dell'incremento e della diminuzione del numerario) in che modo questo rapporto tra segno e significato possa alterarsi senza mai sparire, in che modo uno stesso elemento monetario possa significare maggiore o minor ricchezza, in che modo quest'ultimo possa slittare, estendersi, restringersi rispetto ai valori che deve rappresentare. La teoria del prezzo monetario corrisponde pertanto a ciò che nella grammatica generale appare sotto forma di analisi delle radici e del linguaggio d'azione (funzione di designazione) e a ciò che appare sotto forma di tropi e di slittamenti di senso (funzione di derivazione). La teoria della moneta e dei prezzi occupa nell'analisi delle ricchezze la stessa posizione della teoria del carattere nella storia naturale. Al pari di quest'ultima, essa congiunge in una sola e medesima funzione la possibilità di dare un segno alle cose.

- L'ordine delle ricchezze, l'ordine degli esseri naturali s'instaurano e si scoprono nella misura in cui vengono stabiliti fra gli oggetti di bisogno, fra gli individui visibili, sistemi di

segni che permettono la designazione delle rappresentazioni le une attraverso le altre, la derivazione delle rappresentazioni significanti rispetto alle significate, l'articolazione di ciò che viene rappresentato, l'attribuzione di certe rappresentazioni a certe altre. In tal senso, si può dire che, per il pensiero classico, i sistemi della storia naturale e le teorie della moneta o del commercio hanno le stesse condizioni di possibilità del linguaggio stesso. Ciò che l'algebra è per la *mathesis*, i segni, e in particolare le parole, sono per la tassonomia: vale a dire costituzione e manifestazione evidente dell'ordine delle cose. Esiste tuttavia una differenza rilevante che vieta alla classificazione di essere il linguaggio spontaneo della natura e ai prezzi di essere il discorso naturale delle ricchezze. O piuttosto esistono due differenze: la prima permette di distinguere i campi dei segni verbali da quello delle ricchezze o degli esseri naturali; la seconda permette di distinguere la teoria della storia naturale e quella del valore o dei prezzi.

- Nella genesi reale delle lingue, il percorso non viene fatto nello stesso senso e con lo stesso rigore: muovendo dalle designazioni primitive, l'immaginazione degli uomini dà origine a derivazioni diverse da popolo a popolo, che spiegano forse, oltre la diversità delle lingue, la relativa instabilità di ognuna. Fra la designazione e la derivazione, gli slittamenti dell'immaginazione si moltiplicano; fra l'articolazione e l'attribuzione prolifera l'errore della riflessione. Ecco perché all'orizzonte, forse illimitatamente respinto, del linguaggio, viene proiettata l'idea d'una lingua universale in cui il valore rappresentativo delle parole sarebbe fissato in un modo abbastanza preciso, fondato in modo abbastanza sicuro, riconosciuto in modo abbastanza ovvio, perché la riflessione possa decidere, in piena luce, della verità di qualsiasi proposizione. Ecco perché analogamente l'esercizio di ogni lingua reale deve essere accompagnato da un'Enciclopedia che definisce il percorso delle parole, prescrive le vie più naturali, traccia gli slittamenti legittimi del sapere, codifica le relazioni di vicinanza e di somiglianza. L'*Ars combinatoria* e l'Enciclopedia si fronteggiano simmetricamente sulle rive opposte dell'imperfezione e delle lingue effettive.

La struttura e il carattere garantiscono, nella storia naturale, la chiusura teorica di ciò che resta aperto nel linguaggio e fa nascere ai confini di questo i progetti di arti essenzialmente

incompiute. Allo stesso modo il valore che da stimativo diviene automaticamente apprezzativo, la moneta che in virtù della sua quantità crescente o decrescente provoca ma limita sempre l'oscillazione dei prezzi, garantiscono nell'ordine delle ricchezze l'adattamento fra attribuzione e articolazione, fra designazione e derivazione. Il valore e i prezzi garantiscono la chiusura pratica dei segmenti che restano aperti nel linguaggio. La struttura permette alla storia naturale di trovarsi immediatamente nell'elemento d'una combinatoria, il carattere di stabilire in merito agli esseri e alle loro somiglianze una poetica esatta e definitiva. Il valore combina le ricchezze le une alle altre, la moneta ne permette lo scambio effettivo.

Con il linguaggio, il sistema dei segni è ricevuto passivamente nella sua imperfezione e solo un'arte può rettificarlo: la teoria del linguaggio è immediatamente prescrittiva. Per designare gli esseri, la storia naturale instaura di per sé un sistema di segni: proprio per questo essa è una teoria. Le ricchezze sono segni prodotti, moltiplicati, modificati dagli uomini; la teoria delle ricchezze è connessa da un capo all'altro con una politica.

I due altri lati del quadrilatero fondamentale restano tuttavia aperti. Come può accadere che la designazione (atto singolo e puntuale) permetta un'articolazione della natura, delle ricchezze, delle rappresentazioni? Come può accadere in genere che i due segmenti contrapposti (del giudizio e del significato per il linguaggio, della struttura e del carattere per la storia naturale, del valore e dei

prezzi per la teoria delle ricchezze) si riferiscano l'uno all'altro e autorizzino in tal modo un linguaggio, un sistema della natura e il movimento ininterrotto delle ricchezze?

La concatenazione delle rappresentazioni, la superficie ininterrotta degli esseri, la proliferazione della natura sono sempre indispensabili perché esista un linguaggio, perché vi sia una storia naturale, e perché possano esservi ricchezze e pratica delle ricchezze. Il *continuum* della rappresentazione e dell'essere cioè un'ontologia definita negativamente in quanto assenza del nulla, una rappresentabilità generale dell'essere, e l'essere manifestato dalla presenza della rappresentazione, tutto ciò fa parte della configurazione d'insieme dell'*episteme* classica. È facile riconoscere, in tale principio del *continuum*, il momento metafisicamente forte del pensiero dei secoli XVII e XVIII.



Quanto alla mutazione prodottasi verso la fine del XVIII secolo in tutta l'*episteme* occidentale, è possibile fin da adesso caratterizzarla da lontano dicendo che un momento scientificamente forte si costituì là dove l'*episteme* classica conosceva un tempo metafisicamente forte; e che in compenso uno spazio filosofico si schiuse ove il classicismo aveva stabilito le sue serrature epistemologiche più salde.

Filologia, biologia ed economia politica si costituiscono non già al posto della *Grammatica generale*, della *Storia naturale* e dell'*Analisi delle ricchezze*, ma nei punti in cui questi saperi non esistevano, nello spazio da essi lasciato bianco. L'oggetto del sapere del XIX secolo si forma nel punto stesso in cui ha iniziato a tacere la pienezza classica dell'essere.

Un nuovo spazio filosofico verrà alla luce nel punto in cui si disfano gli oggetti del sapere classico. Il momento dell'attribuzione (in quanto forma del giudizio) e quello dell'articolazione (in quanto sezionamento generale degli esseri) si separano, facendo nascere il problema dei rapporti tra un'apofantica e un'ontologia formali; il momento della designazione primitiva e quello della derivazione attraverso il tempo si separano, schiudendo uno spazio in cui viene posto il problema dei rapporti tra senso originario e storia. In tal modo vengono ad essere impostate le due grandi forme della riflessione filosofica moderna. L'una interroga i rapporti fra logica e ontologia; procede sui percorsi della formalizzazione e ritrova sotto un nuovo aspetto il problema della mathesis. L'altra interroga i rapporti del significato e del tempo: dà inizio a una rivelazione che non è e non sarà forse mai compiuta, e riporta alla luce i temi e i metodi dell'interpretazione. Probabilmente il problema più fondamentale che possa allora porsi alla filosofia riguarda il rapporto tra queste due forme di riflessione. Non spetta naturalmente all'archeologia dire se tale rapporto è possibile e come può essere fondato; essa tuttavia può designare la regione in cui il rapporto stesso cerca di formarsi, il luogo dell'*episteme* in cui la filosofia moderna cerca di trovare la sua unità, il punto del sapere in cui essa scopre il suo campo più vasto: tale luogo è quello in cui il formale (dell'apofantica e dell'ontologia) si unirebbe al significativo reso chiaro nell'interpretazione.

## *VII – I limiti della rappresentazione*

### *1. L'età della storia.*

Gli ultimi anni del XVIII secolo sono rotti da una discontinuità simmetrica a quella che aveva infranto, all'inizio del XVII, il pensiero del Rinascimento; allora, le grandi figure circolari nelle quali si chiudeva la similitudine si erano scompagnate e aperte affinché il quadro delle identità potesse dispiegarsi; quadro che ora si disfà a sua volta, giacché il sapere si insedia in uno spazio nuovo. Discontinuità non meno enigmatica nel suo principio, nella sua lacerazione originaria, di quella che separa i cerchi di Paracelso dall'ordine cartesiano. Ma donde viene, di colpo, questa

mobilità inattesa delle disposizioni epistemologiche, la deriva delle possibilità le une rispetto alle altre, più profondamente ancora l'alterazione del loro modo d'essere?

Per un'archeologia del sapere, tale apertura profonda entro la falda delle continuità potrà essere analizzata, magari minuziosamente, ma non "spiegata" e nemmeno contenuta in una sola parola. Si tratta di un evento radicale che si distribuisce sull'intera superficie visibile del sapere e di cui possono essere seguiti passo per passo i segni, i sobbalzi, gli effetti. Solo il pensiero che potesse recuperare sé stesso alla radice della propria storia potrebbe sicuramente fondare ciò che la verità solitaria di tale evento è stata in sé stessa.

## *2. La misura del lavoro.*

Piace dare per certo che Adam Smith fondò l'economia politica moderna - si potrebbe dire l'economia senz'altro introducendo, in un campo di riflessione cui era ancora ignoto, il concetto di lavoro: di colpo tutte le vecchie analisi della moneta, del commercio e dello scambio, sarebbero state rimandate a un'età preistorica del sapere, con la sola eccezione forse della fisiocrazia cui viene fatto il merito d'aver tentato almeno l'analisi della produzione agricola. È vero che Adam Smith riferisce fin dall'inizio la nozione di ricchezza a quella di lavoro: «Il lavoro annuo d'una nazione è il fondo primitivo che fornisce al consumo annuo tutte le cose necessarie e comode alla vita; e tali cose sono sempre o il prodotto immediato di questo lavoro o comprate da altre nazioni con questo prodotto»; è altrettanto vero che Smith pone in rapporto il "valore-come-uso" delle cose con il bisogno degli uomini, e il "valore-come-scambio" con la quantità di valore applicata per produrlo: «Il valore d'una derrata qualsiasi, per colui che la possiede e che non intende usarne o

consumarla personalmente, ma che ha l'intenzione di scambiarla con un'altra cosa, è pari alla quantità di lavoro che tale derrata lo pone in condizione di comprare o di ordinare».

Ma la quantità di lavoro iscritta nel prezzo delle cose non era altro che uno strumento di misura, a un tempo relativo e riducibile. Il lavoro d'un uomo, infatti, valeva la quantità di cibo che era necessaria per mantenere lui e la sua famiglia per tutto il tempo che durava la prestazione. Tanto che, in ultima istanza, il bisogno – cibo, vestiario, abitazione – definiva la misura assoluta del prezzo di mercato.

«Il lavoro è la misura reale del valore di permuta di ogni mercanzia». Però egli lo sposta: se il lavoro, per lui, conserva ancora la funzione di analisi delle ricchezze scambiabili, tale analisi tuttavia non si configura più come un puro e semplice momento per ricondurre lo scambio al bisogno (e il commercio al gesto primitivo del baratto); essa scopre un'unità di misura irriducibile, invalicabile e assoluta. Di colpo, le ricchezze non instaureranno più l'ordine interno delle loro equivalenze attraverso un confronto degli oggetti da scambiare, o attraverso una stima del potere, proprio di ciascuno, di rappresentare un oggetto di bisogno (e in ultima istanza il più fondamentale di tutti, il cibo); esse si scomporranno a seconda delle unità di lavoro che di fatto le produssero. Le ricchezze sono ancora elementi rappresentativi che funzionano: ma ciò che da questi è in ultima analisi rappresentato, non è più l'oggetto del desiderio, è il lavoro.

Il lavoro inteso come giornata, pena e fatica, è un numeratore fisso: soltanto il denominatore (il numero di oggetti prodotti) può subire variazioni.

L'analisi di Adam Smith rappresenta uno sganciamento essenziale rispetto a quella dei suoi predecessori: essa distingue la ragione dello scambio e la misura dello scambiabile, la natura di ciò che è scambiato e le unità che ne permettono la scomposizione. Lo scambio è conseguenza del bisogno, e vengono scambiati appunto gli oggetti di cui si ha bisogno, ma l'ordine degli scambi, la loro gerarchia e le differenze che vi si manifestano, vengono fissati dalle unità di lavoro sedimentate

negli oggetti in questione. Se per l'esperienza degli uomini - al livello di ciò che fra non molto prenderà il nome di psicologia - quello che essi scambiano è quello che è loro "indispensabile, comodo o piacevole", per l'economista, invece, ciò che circola sotto forma

di cose è lavoro. Non più oggetti di bisogno che si rappresentano a vicenda, ma tempo e fatica, trasformati, nascosti, dimenticati.

È chiaro in che modo la riflessione sulle ricchezze cominci, con Adam Smith, a traboccare dallo spazio assegnato nell'età classica; allora veniva situata all'interno dell' "ideologia" - dell'analisi della rappresentazione; d'ora in poi si riferisce, per così dire di sbieco, a due campi che sfuggono entrambi alle forme e alle leggi della scomposizione delle idee: da un lato, punta già verso un'antropologia che problematizza l'essenza dell'uomo (la sua finitudine, la sua relazione al tempo, l'imminenza della morte) e l'oggetto in cui egli investe le giornate del suo tempo e della sua fatica senza potervi riconoscere l'oggetto del suo bisogno immediato; e dall'altro, indica, ancora a vuoto, la possibilità d'un'economia politica avente come oggetto non più lo scambio delle ricchezze (e il gioco delle rappresentazioni che lo fonda), ma la loro produzione reale: forme del lavoro e del capitale.

### *3. L'organizzazione degli esseri.*

L'organizzazione appare in quattro modi diversi.

- Anzitutto sotto forma d'una gerarchia dei caratteri. Se infatti le specie non vengono dispiegate le une a fianco delle altre e nella loro massima diversità, ma se si accettano, per delimitare fin dall'inizio il campo d'indagine, i vasti raggruppamenti imposti dall'evidenza, certi caratteri appaiono assolutamente costanti e non mancano in alcuno dei generi, in alcuna delle specie che in questi possono individuarsi. Sullo sfondo di tali caratteri essenziali e "primari", gli altri potranno emergere e introdurre distinzioni più sottili. Il carattere appare quindi non più prelevato direttamente sulla struttura visibile, e senz'altro criterio che la sua presenza o assenza, ma fondato sull'esistenza di funzioni essenziali all'essere vivente e su certi rapporti d'importanza i quali non dipendono più soltanto dalla descrizione.

- I caratteri sono pertanto legati a determinate funzioni. In un certo senso, si torna alla vecchia teoria delle segnature o dei contrassegni, i quali presupponevano che gli esseri portassero, nel punto più visibile della loro superficie, il segno di ciò che in essi era più essenziale. Ma qui i rapporti d'importanza sono rapporti di subordinazioni funzionali.

- La nozione di vita è divenuta indispensabile per l'ordinamento degli esseri naturali. Lo è divenuta per due ragioni: anzitutto, occorre poter cogliere nella profondità del corpo i rapporti che legano gli organi superficiali a quelli la cui esistenza e forma nascosta assicurano le funzioni essenziali. Inoltre, può accadere che i caratteri più importanti siano i più nascosti. Classificare non sarà dunque riferire il visibile a sé stesso, incaricando uno dei suoi elementi di rappresentare gli altri; classificare sarà, attraverso un movimento che fa ruotare l'analisi su sé stessa, riferire il visibile all'invisibile, come alla sua ragione profonda, poi risalire da quest'architettura segreta verso i segni manifesti che ne sono offerti alla superficie dei corpi.

- Il parallelismo tra classificazione e nomenclatura si trova per ciò stesso disfatto. Finché la classificazione consistette in una circoscrizione sempre più compatta dello spazio visibile, fu agevole pensare che la delimitazione e la denominazione di tali insiemi potessero compiersi di pari passo. Il problema del nome e il problema del genere erano isomorfi. Ma ora che il carattere può classificare solo riferendosi in primo luogo all'organizzazione degli individui, "distinguere" non avviene più in base ai criteri e alle operazioni del "denominare". Per

trovare gli insiemi fondamentali che raggruppano gli esseri naturali, è necessario percorrere lo spazio profondo che conduce dagli organi superficiali ai più segreti, e da questi alle grandi funzioni che essi stessi garantiscono. Una buona nomenclatura, al contrario, continuerà a dispiegarsi nello spazio piatto del quadro: muovendo dai caratteri visibili dell'individuo, si dovrà raggiungere la casella esatta in cui figura il nome del genere in questione e della sua specie.

#### *4. La flessione delle parole.*

Tutte le analisi del linguaggio rinviano a due principi che erano già quelli della *grammatica generale*: quello d'una lingua primitiva e comune che avrebbe fornito l'assortimento iniziale

delle radici; e quello d'una serie d'eventi storici, estranei al linguaggio, i quali, dall'esterno lo modellano, lo erodono, lo affinano, lo snelliscono, ne moltiplicano o mescolano le forme.

Il confronto delle lingue porta alla luce, alla fine del XVIII secolo, una figura intermedia fra l'articolazione dei contenuti e il valore delle radici: si tratta della flessione. Ma le flessioni venivano analizzate soltanto per il loro valore rappresentativo, sia che venissero considerate in quanto rappresentazioni supplementari, sia che vi si scorgesse un modo di saldare le rappresentazioni le une alle altre. Il confronto fra le varie forme del verbo essere in sanscrito e in latino o in greco, permette di scoprire un rapporto di costanza opposto a quello normalmente ammesso: è la radice l'elemento che si altera, mentre invece le flessioni permangono affini.

Ormai esiste un "meccanismo" interno delle lingue, il quale determina non soltanto l'individualità di ognuna di esse, ma altresì le sue somiglianze con le altre: portatore d'identità e di differenza, segno di prossimità, indice della parentela, esso diverrà sostegno della storia. Per suo tramite, la storia potrà introdursi nello spessore della parola stessa.

##### *5. Ideologia e critica.*

Nella grammatica generale, nella storia naturale, nell'analisi delle ricchezze, si è dunque prodotto, intorno agli ultimi anni del secolo XVIII, un evento che è dappertutto dello stesso tipo. I segni apposti alle rappresentazioni, l'analisi delle identità e delle differenze, che poteva così stabilirsi, il quadro continuo e nello stesso tempo articolato che si instaurava nel pullulare delle similitudini, l'ordine definito entro le molteplicità empiriche, non possono più ormai fondarsi sulla sola duplicazione della rappresentazione nei confronti di sé medesima. A partire da tale evento, ciò che conferisce valore agli oggetti del desiderio, non sono più soltanto gli altri oggetti che il desiderio può rappresentarsi, ma un elemento irriducibile a tale rappresentazione: ossia il lavoro; ciò che consente di caratterizzare un essere naturale non sono più gli elementi che possono essere analizzati sulle rappresentazioni che di esso e degli altri ci facciamo, ma è un certo rapporto interno a tale essere e che viene chiamato la sua organizzazione; ciò che consente di definire una lingua, non è il modo in cui questa rappresenta le rappresentazioni, ma una certa architettura interna, una certa maniera di modificare le parole stesse a seconda della posizione

grammaticale da esse reciprocamente occupata: è, insomma, il suo sistema flessivo. Nei tre casi, il rapporto della rappresentazione con sé stessa e le relazioni d'ordine che esso consente di determinare all'infuori di ogni misura quantitativa, si trasmettono ora, in virtù di condizioni esterne, alla rappresentazione medesima nella sua attualità. Per legare la rappresentazione d'un senso a quella d'una parola, occorre far riferimento e ricorso alle leggi puramente grammaticali d'un linguaggio che, all'infuori di ogni potere di rappresentare le rappresentazioni, è soggetto al sistema rigoroso delle sue modificazioni fonetiche e delle sue subordinazioni sintetiche; nell'età classica le lingue avevano una

grammatica perché avevano capacità di rappresentare; ora rappresentano movendo da tale grammatica che è per esse come un rovescio storico, un volume interno e necessario di cui i valori rappresentativi non sono più che la faccia esterna, scintillante e visibile. Per saldare in un carattere definito una struttura parziale e la visibilità d'insieme d'un essere vivente, occorre adesso riferirsi alle leggi puramente biologiche, le quali, indipendentemente da tutti gli indici segnaletici e come arretrate rispetto ad essi, organizzano i rapporti tra funzioni e organi; gli esseri viventi non definiscono più le loro somiglianze, le loro affinità e le loro famiglie, a partire dalla loro descrittibilità dispiegata; hanno caratteri che il linguaggio può percorrere e definire, giacché essi possiedono una struttura che è come il rovescio oscuro, voluminoso e interno della loro visibilità: proprio alla superficie chiara e discorsiva di questa massa segreta ma sovrana emergono i caratteri, sorta di deposito esterno alla periferia d'organismi saldati ora su se stessi. Infine quando si tratta di connettere la rappresentazione di un oggetto di bisogno a tutti quelli che possono figurare di fronte ad esso nell'atto dello scambio, bisogna ricorrere alla forma e alla quantità d'un lavoro che ne determinano il valore; ciò che gerarchizza le cose nei movimenti continui del mercato, non sono gli altri oggetti o gli altri bisogni ma bensì l'attività che le ha prodotte e che, silenziosamente, si è in esse sedimentata; le giornate e le ore necessarie a fabbricarle, a estrarle, o a trasportarle costituiscono appunto la pesantezza specifica delle cose, la loro solidità commerciale, la loro legge interiore, e conseguentemente ciò che si può chiamare il loro prezzo reale. A partire da questo nucleo essenziale gli scambi potranno compiersi, e i prezzi di mercato, dopo aver oscillato, troveranno il loro punto stabile.

Kant circoscrive la rappresentazione e ciò che in essa è dato, per dirigersi verso ciò a partire da cui ogni rappresentazione, quale che sia, può essere data. La sua critica sanziona in tal

modo per la prima volta quell'evento della cultura europea che è contemporaneo alla fine del XVIII secolo: il ritirarsi del sapere e del pensiero al di fuori dello spazio della rappresentazione.

#### *6. Le sintesi oggettive.*

In primo piano bisogna senz'altro porre l'emergere simultaneo d'un tema trascendentale e di campi empirici nuovi, o per lo meno distribuiti e fondati in modo nuovo.

La dissoluzione, negli ultimi anni del XVIII secolo, del campo omogeneo delle rappresentazioni ordinabili, è responsabile dell'apparizione correlativa di due forme nuove di pensieri. L'una interroga le condizioni d'un rapporto fra le rappresentazioni, sotto l'angolatura di ciò che le rende in genere possibili: pone così allo scoperto un campo trascendentale in cui il soggetto, che non è mai dato all'esperienza (non essendo empirico), ma che è finito (non essendovi intuizione intellettuale), determina nel suo riferimento a un oggetto tutte le condizioni formali dell'esperienza in genere; è l'analisi del soggetto trascendentale che libera il fondamento d'una sintesi possibile fra le rappresentazioni.

Di fronte a tale apertura sul trascendentale, e simmetricamente a essa, una forma diversa di pensiero interroga le condizioni d'un rapporto fra le rappresentazioni, sotto l'angolatura dell'essere stesso che vi si trova rappresentato: ciò che, all'orizzonte di tutte le rappresentazioni attuali, si indica da sé in quanto fondamento della loro unità, sono quegli oggetti mai oggettivabili, quelle rappresentazioni mai interamente rappresentabili, quelle visibilità a un tempo manifeste e invisibili. È movendo da queste forme vaganti che il valore delle cose, l'organizzazione dei viventi, la struttura grammaticale e l'affinità storica delle lingue raggiungono le nostre rappresentazioni sollecitano da noi il compito forse infinito della conoscenza.

Il lavoro, la vita e il linguaggio appaiono come "trascendentali" che rendono possibile la conoscenza oggettiva degli esseri viventi, delle leggi della produzione, delle forme del linguaggio. Nel loro essere, essi sono fuori della conoscenza, ma sono, appunto per questo, condizioni di conoscenze; corrispondono alla scoperta operata da Kant d'un campo trascendentale pur differendone in due punti essenziali: si situano dal lato dell'oggetto, e in



qualche modo di là da esso; inoltre, riguardano il campo delle verità *a posteriori* e i principi della loro sintesi, e non già le sintesi *a priori* di ogni esperienza possibile.

Il triangolo critica-positivismo-metafisica dell'oggetto è costitutivo del pensiero europeo dagli inizi del XIX secolo fino a Bergson. Una simile organizzazione è legata, nella sua possibilità archeologica, all'emergere dei campi empirici di cui la pura e semplice analisi interna della rappresentazione non può più ormai rendere conto. Essa è pertanto correlativa di un certo numero di disposizioni proprie dell'*episteme* moderna.

Alla fine del XVIII secolo, una partizione fondamentale e nuova si produce; ora che il nesso delle rappresentazioni non si stabilisce più nel moto stesso che le scompone, le discipline analitiche vengono a essere epistemologicamente distinte da quelle che devono ricorrere alla sintesi. Avremo pertanto un campo di scienze *a priori*, di scienze formali e pure, di scienze deduttive, le quali sono di pertinenza della logica e della matematica; d'altro canto, vediamo liberarsi un campo di scienze *a posteriori*, di scienze empiriche, le quali utilizzano le forme deduttive solo frammentariamente e in regioni strettamente localizzate. Ora, tale divisione ha come conseguenza la preoccupazione epistemologica di ritrovare a un diverso livello l'unità che è stata perduta con la dissociazione della *mathesis* e della scienza universali dell'ordine.

Bisognerebbe evocare ancora un secondo carattere dell'*episteme* moderna. Nel corso dell'età classica, il riferimento costante e fondamentale del sapere, anche empirico, a una *mathesis* universale, giustificava il progetto, senza posa ripreso sotto forma diverse, d'un *corpus* finalmente unificato delle conoscenze; tale progetto, assunse di volta in volta, ma senza che il suo fondamento venisse modificato, l'andamento o d'una scienza generale del movimento, o d'una caratteristica universale, o d'una lingua riflessa e ricostituita in tutti i suoi valori d'analisi e in tutte le sue possibilità di sintassi, o infine d'una Enciclopedia alfabetica o analitica del sapere; poco importa che tali tentativi non abbiano ricevuto compimento o non abbiano portato interamente a termine il disegno che li aveva fatti nascere; manifestavano tutti, alla superficie visibile degli eventi o dei testi, la profonda unità che l'età classica aveva instaurato, fornendo come basamento archeologico al sapere l'analisi delle identità e delle differenze, e la possibilità universale d'un ordinamento. Di modo che Cartesio, Leibniz, Diderot e d'Alembert, restavano vicinissimi in quello che può essere chiamato il loro scacco, nella loro opera interrotta o deviata a ciò che era costitutivo

del pensiero classico. A partire dal XIX secolo, l'unità della mathesis è spezzata. Due volte spezzata: anzitutto, lungo la linea che divide le forme pure dell'analisi dalle leggi della sintesi; e, d'altro canto, lungo la linea che separa, quando si tratta di fondare le sintesi, la soggettività trascendentale dal modo d'essere degli oggetti. Queste due forme di frattura fanno nascere due serie di tentativi, che una certa ambizione d'universalità sembra situare come prolungamento dei progetti cartesiano o leibniziano. Ma guardando un po' più da vicino, l'unificazione del campo della conoscenza non ha e non può avere nel XIX secolo né le stesse forme né le stesse pretese né gli stessi fondamenti che nel periodo classico. Al tempo di Cartesio o di Leibniz, la trasparenza reciproca del sapere e della filosofia era totale, tanto che l'universalizzazione del sapere in un pensiero filosofico non richiedeva un modo di riflessione specifico. Dopo Kant, il problema è del tutto diverso; il sapere non può più dispiegarsi sullo sfondo unificato e unificatore d'una mathesis. Da un lato si pone il problema dei

rapporti fra il campo formale e il campo trascendentale; e, d'altra parte, si pone il problema dei rapporti fra il campo dell'empiricità e il fondamento trascendentale della conoscenza.

Le conseguenze più remote, e per noi più difficili da circoscrivere, dell'evento fondamentale all'improvviso subentrato nell'episteme occidentale sul finire del XVIII secolo, possono così riassumersi: negativamente, il campo delle forme pure della conoscenza si isola, acquistando a un tempo autonomia e sovranità nei riguardi di ogni sapere empirico, facendo nascere e rinascere incessantemente il progetto di formalizzare il concreto e di costituire ad ogni costo delle scienze pure; positivamente, i campi empirici si saldano a riflessioni sulla soggettività, l'essere umano e il finito, acquistando valore e funzione sia di filosofia, sia di riduzione della filosofia oppure di contro-filosofia.

## *VIII – Lavoro, vita, linguaggio*

### *1. Le nuove empiricità.*

Siamo arrivati così ben oltre l'evento storico che si trattava di situare, ben oltre i margini cronologici della frattura che divide nel suo profondo l'episteme del mondo occidentale, e isola per noi l'inizio d'un certo modo moderno di conoscere l'empiricità. Il fatto è che il pensiero che ci è contemporaneo e con il quale, volenti o nolenti, pensiamo, è ancora

ampiamente dominato sia dall'impossibilità, messa in luce sul finire del XVIII secolo, di fondare le sintesi nello spazio della rappresentazione, sia dall'obbligo correlativo, simultaneo, ma subito discorde, di schiudere il campo trascendentale della soggettività, e di costituire all'incontro, di là dall'oggetto, i "quasi-trascendentali" che per noi sono la Vita, il Lavoro, il Linguaggio.

In una prima fase - quella che cronologicamente si estende dal 1775 al 1795 e la cui configurazione può essere tracciata attraverso le opere di Smith, di Jussieu e di Wilkins - i concetti di lavoro, d'organismo e di sistema grammaticale furono introdotti, o reintrodotti con uno statuto singolare, nell'analisi delle rappresentazioni e nello spazio tabulare in cui questa fino allora si dispiegava. Probabilmente, la loro funzione era ancora quella di autorizzare tale analisi, di consentire la definizione delle identità e delle differenze, e di fornire lo strumento - una sorta di auna qualitativa - per un ordinamento. Ma né il lavoro né il sistema grammaticale né l'organizzazione vivente potevano essere definiti, o garantiti, attraverso il semplice gioco della rappresentazione che si scompondeva, si analizzava, si ricompondeva e in tal modo rappresentava sé stessa entro una pura duplicazione; lo spazio dell'analisi non poteva pertanto mancare di perdere la propria autonomia. Ormai il quadro, cessando d'essere il luogo di tutti gli ordini possibili, la matrice di tutti i rapporti, la forma di distribuzione di tutti gli esseri nella loro individualità particolare, non costituisce per il sapere nient'altro che una tenue pellicola di superficie; le prossimità che manifesta, le identità elementari che circoscrive e di cui mostra la ripetizione, le somiglianze che esso svolge nell'atto di renderle manifeste, le costanze che esso permette di percorrere, non sono altro che gli effetti di talune sintesi o organizzazioni, o sistemi posti ben oltre le ripartizioni che è possibile ordinare a partire dal visibile. L'ordine che si offre allo sguardo, con la quadrettatura permanente delle sue distinzioni, non è più che uno scintillio superficiale al di sopra di una profondità. Lo spazio del sapere occidentale è ormai prossimo a precipitare: la tassonomia la cui grande superficie universale si dispiegava in correlazione con la possibilità d'una mathesis e che costituiva il tempo forte del sapere - la sua possibilità prima e insieme il termine della sua perfezione - è sul punto di coordinarsi ad una verticalità oscura: questa definirà la legge delle somiglianze, prescriverà le prossimità e le discontinuità, fonderà le disposizioni percettibili e sposterà tutti i grandi sviluppi orizzontali della tassonomia verso la regione un po' accessoria delle conseguenze. In tal modo, la

cultura europea si inventa una profondità ove sarà questione non più delle identità, dei caratteri distintivi, delle tavole

permanenti con tutti i loro percorsi e tracciati possibili, ma delle grandi forze nascoste, sviluppatasi a partire dal loro nucleo primitivo ed inaccessibile, dell'origine, della causalità, della storia. Ormai, le cose non giungeranno più alla rappresentazione se non dal fondo di tale spessore chiuso su di sé, confuse forse e rese più opache dalla sua oscurità, ma vincolate saldamente a sé stesse, riunite o separate, raggruppate senza scampo ad opera del vigore che si cela laggiù, in tale fondo. Le figure visibili, i loro nessi, gli spazi bianchi che le isolano e ne contornano il profilo non si offriranno più al nostro sguardo se non interamente composti, già articolati in quella notte sotterranea che li fomenta attraverso il tempo. A questo punto - ecco l'altra fase dell'evento - il sapere nella sua positività cambia natura e forma. Sarebbe falso insufficiente soprattutto - attribuire tale mutazione alla scoperta di oggetti ancora sconosciuti, come il sistema grammaticale del sanscrito, o il rapporto, nel vivente, fra le disposizioni anatomiche e i piani funzionali, o ancora la funzione economica del capitale. Né molto più esatto sarebbe di immaginare che la grammatica generale sia diventata filologia, la storia naturale biologia, e l'analisi delle ricchezze economia politica per il fatto che tutti questi modi di conoscenza hanno rettificato i loro metodi, accostato più direttamente il loro oggetto, razionalizzato i loro concetti, scelto migliori modelli di formalizzazione, in una parola, per il fatto che si sono liberati dalla loro preistoria attraverso una sorta di autoanalisi della ragione medesima. Ciò che cambiò alla svolta del secolo, e subì un'alterazione irreparabile, fu il sapere stesso come modo d'essere preliminare e indiviso fra il soggetto che conosce e l'oggetto della conoscenza; se ci si mise a studiare il costo della produzione, e se non fu più utilizzata la situazione ideale e primitiva del baratto per analizzare la formazione del valore, ciò accadde perché, al livello archeologico, la produzione, in quanto figura fondamentale nello spazio del sapere, si sostituì allo scambio, facendo apparire da un lato nuovi oggetti conoscibili (come il capitale) e prescrivendo dall'altro nuovi concetti e nuovi metodi (come l'analisi delle forme di produzione). Parimenti, se si studia, da Cuvier in poi, l'organizzazione interna degli esseri viventi, e se, a tal fine, si utilizzano i metodi dell'anatomia comparata, ciò si verifica perché la Vita, in quanto forma fondamentale del sapere, ha fatto apparire oggetti nuovi (come il rapporto tra carattere e funzione) e nuovi metodi (come la ricerca delle analogie). Infine, se Grimm e

Bopp tentano di definire le leggi dell'alternanza vocalica o della mutazione delle consonanti, questo accade perché il Discorso, in quanto modo del sapere, è stato sostituito dal Linguaggio, il quale definisce oggetti precedentemente non manifesti (famiglie di lingue in cui i sistemi grammaticali sono analoghi) e prescrive metodi che non erano stati ancora usati (analisi delle regole di trasformazione delle consonanti e delle vocali). La produzione, la vita, il linguaggio: ma non bisognerà cercare in essi degli oggetti che si sarebbero, come in virtù del proprio peso, e sotto l'effetto d'una insistenza autonoma, imposti dall'esterno ad una conoscenza che troppo a lungo li avrebbe trascurati; non bisognerà vedervi neppure dei concetti edificati a poco a poco, grazie a nuovi metodi, attraverso il progresso delle scienze incamminate verso la propria razionalità. Sono modi fondamentali del sapere, i quali sostengono, nella loro unità senza incrinature, la correlazione seconda e derivata di nuove scienze e tecniche con oggetti inediti. La costituzione di tali modi fondamentali è probabilmente sepolta lontano entro lo spessore degli strati archeologici: se ne può, tuttavia, rintracciare qualche segno attraverso le opere di Ricardo, per l'economia, di Cuvier, per la biologia, di Bopp, per la filologia.

## *2. Ricardo.*

Per Ricardo come per Smith, il lavoro può ben misurare l'equivalenza delle merci che passano attraverso il circuito degli scambi: «Nell'infanzia delle società, il valore scambiabile delle cose, o la regola che stabilisce la quantità che si deve dare d'un certo oggetto per averne un altro, non dipende che dalla quantità comparativa di lavoro che è stata impiegata nella produzione di ciascuno di essi». Ma la differenza tra Smith e Ricardo sta in questo: per il primo, il lavoro, per il fatto d'essere

analizzabile in giornate di sostentamento, può servire da unità comune a tutte le altre merci (di cui fanno parte le derrate stesse necessarie per il sostentamento); per il secondo, la quantità di lavoro consente di stabilire il valore d'una cosa, non già soltanto perché questa è rappresentabile in unità di lavoro, ma in primo luogo e fondamentalmente perché il lavoro in quanto attività di produzione è «la fonte di ogni valore». Questo non può più essere definito come nell'età classica, movendo dal sistema totale delle equivalenze, e dalla

capacità che possono avere le merci di rappresentarsi a vicenda. Il valore ha cessato d'essere un segno: esso è divenuto un prodotto.

La prova migliore di ciò è data dal fatto che il valore delle cose aumenta con la quantità di lavoro che occorre dedicare a esse se le si vuole produrre; ma esso non cambia con l'aumento o il ribasso dei salari con cui il lavoro, come ogni altra merce, viene scambiato.

Donde tre conseguenze che occorre tenere a mente:

- La prima è l'instaurazione d'una serie causale di forma radicalmente nuova. A partire da Ricardo, il lavoro, spostato rispetto alla rappresentazione, e insediato in una regione in cui questa non ha più presa, si organizza in base a una causalità che a esso è propria. La quantità di lavoro necessario per la fabbricazione d'una cosa e determinante il valore di questa, dipende dalle forme di produzione; a seconda del grado di divisione nel lavoro, della massa di capitale di cui l'imprenditore dispone e di quella che ha investito negli impianti della sua fabbrica, la produzione verrà modificata; talvolta sarà costosa, talaltra meno. Le "ricchezze", invece di distribuirsi in un quadro e di costituire così un sistema d'equivalenze, si organizzano e accumulano in una concatenazione temporale: ogni valore viene determinato non già in base agli strumenti che consentono di analizzarlo, ma in base alle condizioni di produzione che lo hanno fatto nascere; e ancora più oltre, tali condizioni sono determinate dalle quantità di lavoro applicate a produrle.

- Quanto alla seconda conseguenza, non meno decisiva, essa riguarda la nozione di rarità. Per l'analisi classica, la rarità era definita in riferimento al bisogno: si ammetteva che la rarità si accentuasse o si spostasse a misura che i bisogni aumentavano o assumevano nuove forme; per coloro che hanno fame, rarità di grano; ma per i ricchi che frequentano il bel mondo, rarità di diamante. Gli economisti del XVIII secolo - fisiocrati o no - pensavano che la terra, o il lavoro della terra, permettesse di superare tale rarità almeno in parte: appunto perché la terra ha la meravigliosa proprietà di poter coprire bisogni assai più numerosi di quelli degli uomini che la coltivano. Nel pensiero classico, vi è rarità perché gli uomini si rappresentano oggetti che non hanno; ma vi è ricchezza perché la terra produce in una certa abbondanza oggetti che non vengono immediatamente consumati e possono pertanto rappresentarne altri negli scambi e nella circolazione. Ricardo rovescia i termini di tali analisi: l'apparente generosità della terra è in realtà dovuta solo alla sua crescente avarizia;

ciò che è primario, non è il bisogno e la rappresentazione del bisogno nella mente degli uomini, ma semplicemente proprio una carenza originaria. Infatti il lavoro - cioè l'attività economica - è comparso nella storia del mondo solo quando gli uomini sono stati troppo numerosi per potersi cibare dei frutti spontanei della terra. Non avendo di che sostentarsi, taluni morivano, e molti altri sarebbero morti se non si fossero messi a lavorare la terra. A mano a mano che la popolazione si moltiplicava, nuove frange della foresta dovevano essere abbattute, dissodate e poste in coltura. Ad ogni istante della sua storia, l'umanità non lavora ormai che sotto la minaccia della morte: ogni popolazione, se non trova nuove risorse, è destinata ad estinguersi; e reciprocamente, a mano a mano che gli uomini si moltiplicano, iniziano lavori più numerosi, più lontani, più difficili, meno immediatamente fecondi. Non è più nei giochi della rappresentazione che l'economia trova il proprio principio, ma in quella

rischiosa in cui la vita fronteggia la morte. Essa rinvia quindi a quell'ordine di considerazioni sufficientemente ambigue che possiamo chiamare antropologiche: essa collima infatti con le proprietà biologiche d'una specie umana, a proposito della quale Malthus, nello stesso periodo di Ricardo, mostrò che essa tende sempre a aumentare se non vi si porta rimedio o costrizione; l'economia si rapporta altresì alla situazione di quegli esseri viventi i quali rischiano di non trovare nella natura che li circonda di che garantire la propria esistenza; essa indica infine nel lavoro, e nella durezza stessa di tale lavoro, il solo mezzo di negare la carenza fondamentale e di trionfare per un istante sulla morte. La positività dell'economia si situa in questa cavità antropologica. L'homo oeconomicus, non è quello che si rappresenta i propri bisogni, e gli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la propria vita nello sfuggire all'imminenza della morte. È un essere finito: e come, dopo Kant, il problema della finitudine è diventato più fondamentale dell'analisi delle rappresentazioni, analogamente, dopo Ricardo l'economia poggia, più o meno esplicitamente, su un'antropologia che tenta di assegnare alla finitudine forme concrete. L'economia del XVIII secolo era collegata a una *mathesis* in quanto scienza generale di tutti gli ordini possibili; quella del XIX sarà riportata a una antropologia intesa come discorso

sulla finitudine naturale dell'uomo. A questo punto, il bisogno, il desiderio, si ritirano dalla parte della sfera soggettiva, in quella regione che sta diventando l'oggetto della psicologia.

- Infine, l'ultima conseguenza riguarda l'evoluzione dell'economia. Ricardo mostra che non bisogna interpretare come fecondità della natura ciò che invece ne sottolinea, e in modo sempre più insistente, l'essenziale avarizia. La rendita fondiaria in cui tutti gli economisti, fino allo stesso Adam Smith <sup>1</sup>, scorgevano il segno d'una fecondità propria della terra, non esiste che nella misura esatta in cui il lavoro agricolo diventa sempre più duro, sempre meno "reddizio".

Non esiste Storia (lavoro, produzione, accumulazione, e crescita dei costi reali= che nella misura in cui l'uomo, in quanto essere naturale, è finito.

La storia non consente all'uomo di evadere dai suoi limiti iniziali. Nel momento in cui raggiunge tali confini, la Storia non può che fermarsi e immobilizzarsi per sempre. Ma ciò può prodursi in due modi: o essa raggiunge progressivamente e con lentezza sempre più accentuata uno stato di stabilità che sanziona ciò che in fondo essa non smise d'essere fin dall'inizio; o, al contrario, essa arriva a un punto di inversione ove può fissarsi solo nella misura in cui sopprime ciò che era stata incessantemente fino a tale punto.

- Nella prima soluzione (rappresentata dal "pessimismo" di Ricardo), la Storia funziona di fronte alle determinazioni antropologiche come una sorta di grande meccanismo compensatore; certo, essa si situa nella finitudine umana, ma vi compare alla stregua d'una figura positiva e in rilievo; consente all'uomo di vincere la rarità cui è destinato. Dal momento che tale carenza diviene ogni giorno più severa, il lavoro diviene più intenso; la produzione aumenta in cifre assolute, ma insieme ad essa, e in virtù del medesimo movimento, aumentano i costi di produzione, cioè le quantità di lavoro necessario per produrre uno stesso oggetto. Di modo che deve inevitabilmente giungere un momento in cui il lavoro non è più sostenuto dalla derrata che esso stesso produce (questa infatti non costa più del cibo dell'operaio che la consegue). La produzione non può più colmare la deficienza.

- Nella seconda soluzione (rappresentata da Marx), il rapporto della Storia con la finitudine antropologica è decifrato secondo la direzione opposta. La Storia, in tal caso, svolge una



funzione negativa: essa infatti accentua le pressioni del bisogno e fa aumentare le carenze, costringendo gli uomini a lavorare e a produrre sempre più, senza ricevere più di quanto è

loro indispensabile per vivere, e talora un po' meno. Tanto che col tempo, il prodotto del lavoro si accumula, sfuggendo senza tregua a coloro che lo compiono: i quali producono infinitamente più della parte del valore che torna loro sotto forma di salario, e danno così al capitale la possibilità di comprare nuovamente del lavoro.

### 3. *Couvier*

Nell'analisi dei classici, l'organo era definito, a un tempo, in base alla sua struttura e alla sua funzione. I due modi di deciframento coincidevano con la massima esattezza, ma erano indipendenti l'uno dall'altro, dal momento che il primo enunciava l'*utilizzabile*, il secondo l'*identificabile*. Couvier sconvolge proprio questa disposizione: togliendo il postulato dell'accordo sia quello dell'indipendenza, egli fa ridondare, e di molto, la funzione rispetto all'organo, e assoggetta la disposizione dell'organo alla sovranità della funzione. Dissolve l'indipendenza dell'organo.

Prima di definire questi attraverso le loro variabili, è necessario riferirli alla funzione che rendono possibile. Tali funzioni sono in numero relativamente poco elevato: respirazione, digestione, circolazione, locomozione... Tanto che la diversità visibile delle strutture non emerge più sullo sfondo d'un quadro di variabili, ma sullo sfondo di grandi unità funzionali capaci di realizzarsi e di compiere il loro fine in modi diversi. Considerando l'organo nel suo rapporto con la funzione, si vedono pertanto comparire "somiglianze" laddove non esiste alcun elemento "identico"; somiglianza che si costituisce tramite il passaggio all'evidente invisibilità della funzione. Quanto alle branchie e ai polmoni ad esempio, poco importa, dopo tutto, se hanno in comune talune variabili di forma, di grandezza, di numero: si somigliano perché sono due varietà di quell'organo inesistente, astratto, irreal, indeterminabile, assente da ogni specie descrivibile, eppure presente nel regno animale nel

suo complesso e che serve a respirare in genere. Vengono in tal modo restaurate nell'analisi del vivente le analogie di tipo aristotelico.

Tale riferimento alla funzione, tale sganciamento fra il piano delle identità e quello delle differenze fanno sorgere rapporti nuovi: quelli di coesistenza, di gerarchia interna, di dipendenza rispetto al piano d'organizzazione.

Cuvier pensò inizialmente che le funzioni d'esistenza precedessero quelle di relazione «poiché l'animale dapprima è, poi sente e agisce»: supponeva pertanto che la generazione e la circolazione dovessero inizialmente determinare un certo numero d'organi cui la disposizione degli altri veniva ad essere assoggettata. Questa preminenza d'una funzione sulle altre implica che l'organismo nelle sue disposizioni visibili obbedisca a un *piano*. Un piano del genere garantisce il regno delle funzioni essenziali e vi riallaccia, ma con un grado maggiore di libertà, gli organi che assicurano funzionamenti meno capitali. Quanto più si vogliono ottenere gruppi estesi, tanto più occorre immergersi nel buio dell'organismo.

È l'intera esperienza classica della differenza che ormai si rovescia, e con essa il rapporto fra essere e natura. Nel XVII e nel XVIII secolo, la differenza aveva come funzione di collegare le une alle altre le specie e di colmare in tal modo la distanza fra gli estremi dell'essere; svolgeva una funzione "catenaria": era limitata e sottile al massimo; si situava nella quadrettatura più angusta; era sempre divisibile, e poteva cadere perfino al disotto della soglia della percezione. Dopo Cuvier, al contrario, essa moltiplica sé stessa, addiziona forme diverse, si diffonde ed echeggia attraverso l'organismo isolandolo da tutti gli altri in modi vari e simultanei affinché questo possa "far corpo" con se stesso e mantenersi in vita; il fatto è che essa non si situa nell'interstizio degli esseri per collegarli a

vicenda ma funziona riguardo all'organismo, non colma, con tenuità successive, il vuoto tra essere e essere; lo approfondisce accentuandosi, al fine di definire nel loro isolamento i grandi tipi di compatibilità. La natura del XIX secolo è discontinua nella stessa misura in cui è viva.

Possiamo misurare l'importanza dello sconvolgimento; nel periodo classico, gli esseri naturali formavano un insieme continuo perché erano degli esseri, e non sussisteva ragione per l'interruzione del loro dispiegamento. Non era possibile rappresentare ciò che separava

l'essere da sé stesso; il continuo della rappresentazione (dei segni e dei caratteri) e il continuo degli esseri erano quindi correlativi.

A partire da Cuvier, il vivente sfugge, almeno in prima istanza, alle leggi generali dell'essere esteso; l'essere biologico si regionalizza e si autonomizza; la vita è, ai confini dell'essere, ciò che a questo è esterno e che pure in esso si manifesta. E se viene posto il problema dei suoi rapporti con il nonvivente, o quello delle sue determinazioni fisico-chimiche, non è affatto sulla linea d'un "meccanicismo" che si ostinava entro le sue modalità classiche, ma è, in modo interamente nuovo, al fine di articolare l'una sull'altra due nature.

#### 4. Bopp

«Ma il punto decisivo che chiarirà tutto, è la struttura interna delle lingue o la grammatica comparata, la quale ci darà soluzioni interamente nuove sulla genealogia delle lingue, allo stesso modo in cui l'anatomia comparata ha diffuso una grande luce sulla storia naturale».

Quattro segmenti teorici segnalano la costituzione di una positività filologica agli inizi del XIX secolo.

- Il primo di tali segmenti riguarda il modo in cui una lingua può caratterizzarsi dall'interno e distinguersi dalle altre.

- Lo studio delle *variazioni interne* costituisce il secondo segmento teorico importante. Per la prima volta, con Rask, Grimm e Bopp, il linguaggio viene trattato come un insieme di elementi fonetici. Mentre, per la grammatica generale, il linguaggio nasceva quando il rumore della bocca o delle labbra diveniva *lettera*, si ammette d'ora in poi che esiste linguaggio quando questi rumori si sono articolati e divisi in una serie di *suoni* distinti. Il linguaggio viene cercato là dove è più vicino a ciò che esso è: ossia nella parola, quella parola che la scrittura inaridisce e irrigidisce istantaneamente. Tutta una mistica sta nascendo: quella del vero, del puro bagliore poetico che passa senza traccia. La parola diviene sovrana.

- La definizione d'una legge delle modificazioni consonantiche o vocaliche permette di stabilire una *nuova teoria del radicale*. Nel periodo classico, le radici venivano reperate

attraverso un duplice sistema di costanti: le costanti alfabetiche, vertenti su un numero arbitrario di lettere (all'occorrenza, non ve n'era che una), e le costanti significative che raggruppavano sotto un tema generale una quantità illimitatamente estensibile di sensi vicini; all'incrocio di queste due costanti, là dove un medesimo senso affiorava attraverso una medesima lettera o sillaba, veniva individuata una radice. Le analisi di Bopp dovevano avere importanza capitale non soltanto per la scomposizione interna d'una lingua, ma anche per definire ciò che nella sua essenza il linguaggio può essere. Esso non è più un sistema di rappresentazioni avente il potere di ritagliare e ricomporre altre rappresentazioni; ma designa nelle proprie radici le azioni, gli stati, le volontà più costanti; più che quello che è veduto, intende dire originariamente ciò che viene fatto o subito; e se da ultimo addita, per così dire, le cose, ciò avviene nella misura in cui queste sono il risultato, o l'oggetto, o lo

strumento di tale azione. Mentre nel periodo classico, la funzione espressiva del linguaggio non veniva richiesta che nel punto d'origine e unicamente per spiegare che un suono poteva rappresentare una cosa, nel XIX secolo il linguaggio avrà, lungo l'intero suo percorso e nelle sue forme più complesse, un valore espressivo irriducibile.

- L'analisi delle radici rese possibile una nuova definizione *dei sistemi di parentela* fra le lingue. È evidente ormai che la storicità si è introdotta sia nel campo delle lingue sia in quello degli esseri viventi. Affinché un'evoluzione, che non fosse soltanto rassegna delle continuità ontologiche, potesse venire pensata, fu necessario che il piano ininterrotto e liscio della storia naturale venisse infranto e la discontinuità delle ramificazioni facesse apparire i piani d'organizzazione entro la loro diversità non mediata, che gli organismi si ordinassero in base alle disposizioni funzionali che essi devono rendere possibili, e che in tal modo venissero instaurati i rapporti tra il vivente e ciò che a questo consente di esistere.

5. *Il linguaggio divenuto oggetto.*

Si può notare che i quattro segmenti teorici testé analizzati, per il fatto di costituire probabilmente il suolo archeologico della filologia, corrispondono ad uno ad uno e si contrappongono a quelli che consentivano di definire la grammatica generale<sup>1</sup>. Risalendo dall'ultimo al primo di questi quattro segmenti, è chiaro che la teoria della parentela fra le lingue (discontinuità fra le grandi famiglie, e analogie interne nel regime dei cambiamenti) fronteggia la teoria della derivazione, la quale presupponeva fattori incessanti d'usura e di mescolanza, identicamente operanti su tutte le lingue quali che fossero, a partire da un principio esterno e con effetti illimitati. La teoria del radicale si oppone a quella della designazione; il radicale è infatti un'individualità linguistica isolabile, interna a un gruppo di lingue e che serve anzitutto da nucleo alle forme verbali; mentre invece la radice, scavalcando il linguaggio dal lato della natura e del grido, si esauriva fino a non essere più che una sonorità illimitatamente trasformabile avente per funzione una prima circoscrizione nominale delle cose. Lo studio delle variazioni interne della lingua si contrappone parimenti alla teoria dell'articolazione rappresentativa: questa definiva le parole e le individuava le une di fronte alle altre mettendole in rapporto col contenuto che potevano significare; l'articolazione del linguaggio era l'analisi visibile della rappresentazione; adesso le parole si caratterizzano in primo luogo attraverso la loro morfologia e l'insieme delle mutazioni che ognuna delle loro sonorità può eventualmente subire. Infine e soprattutto, l'analisi interna della lingua fa fronte alla priorità che il pensiero classico accordava al verbo essere: questo regnava ai limiti del linguaggio, perché era il nesso primo delle parole e nello stesso tempo perché deteneva il potere fondamentale dell'affermazione, contrassegnava la soglia del linguaggio, ne indicava la specificità e lo riconduceva, in un modo che non poteva essere cancellato, alle forme del pensiero. L'analisi indipendente delle strutture grammaticali, quale viene praticata a partire dal XIX secolo, isola al contrario il linguaggio, lo tratta come un'organizzazione autonoma, ne rompe i vincoli con i giudizi, l'attribuzione e l'affermazione. Il passaggio ontologico che il verbo essere garantiva fra parlare e pensare viene ad essere spezzato; il linguaggio, di colpo, acquista un essere proprio. È appunto tale essere che detiene le leggi che lo governano.

La letteratura è la contestazione della filologia (di cui pure è la figura gemella): riconduce il linguaggio della grammatica al potere spoglio di parlare, e ivi incontra l'essere selvaggio e imperioso delle parole.

Sullo sfondo di tale gioco essenziale, il resto è effetto: la letteratura si distingue sempre più dal discorso di idee, in un perpetuo ritorno su di sé.

## *IX – L'uomo e i suoi duplicati*

### *1. Il ritorno del linguaggio.*

La soglia dal classicismo alla modernità venne definitivamente varcata allorché le parole cessarono d'intrecciarsi alle rappresentazioni e di quadrettare spontaneamente la conoscenza delle cose. Agli inizi del XIX secolo, ritrovarono il loro antico, enigmatico spessore.

### *2. Il posto del re.*

La conseguenza essenziale è che il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana s'intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una "scienza dell'uomo". Finché tale linguaggio parlò nella cultura occidentale, non fu possibile che l'esistenza umana fosse problematizzata per sé stessa, dal momento che ciò che in esso si saldava, era la rappresentazione e l'essere. Il discorso che, nel XVII secolo, legò l'uno all'altro l'"Io penso" e l'"Io sono" di colui che si accingeva a farlo tale discorso rimase, in forma visibile, l'essenza stessa del linguaggio classico, poiché ciò che in esso veniva, con pieno diritto, collegato, erano la rappresentazione e l'essere. Il passaggio dall'"Io penso" all'"Io sono" si compiva alla luce dell'evidenza, entro un discorso di cui l'intero campo e funzionamento consistevano nell'articolare l'uno sull'altro ciò che ci si rappresenta e ciò che è. Non si può quindi obiettare a tale passaggio né che l'essere in genere non è contenuto nel pensiero, né che l'essere singolare designato dall'"Io sono" non è stato interrogato e analizzato per sé stesso. O piuttosto tali obiezioni possono ben nascere e far valere il loro diritto, ma a partire da un discorso che è profondamente diverso e che non ha come ragione di esistere il vincolo fra rappresentazione ed essere; soltanto una problematica che circoscriva la rappresentazione potrà formulare obiezioni del genere. Ma finché durò il discorso classico, un'interrogazione sul modo d'essere implicato dal cogito non poté articolarsi.

### *3. L'analitica della finitudine.*

In un certo senso l'uomo è dominato dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio: la sua esistenza concreta trova in essi le proprie determinazioni; si può accedere all'uomo solo attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica, come se questi inizialmente (questi soli forse) detenessero la verità; e l'uomo medesimo, non appena pensa, si svela ai propri occhi soltanto nella forma d'un essere che è già, in uno spessore necessariamente sottostante, entro un'irriducibile anteriorità; un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono. Tutti questi contenuti che il suo sapere gli rivela esterni e più vecchi della sua nascita, lo precorrono, lo sovrastano nell'intera loro saldezza e lo attraversano come se non fosse altro che un oggetto di natura o un volto destinato a cancellarsi nella storia. La finitudine dell'uomo si annuncia e in modo imperioso - nella positività del sapere; si sa che l'uomo è finito, nel modo stesso in cui si conosce l'anatomia del cervello, il meccanismo dei costi di produzione, o il sistema della coniugazione indo-europea; o piuttosto, nella filigrana di tutte queste figure solide, positive e piene, vengono percepiti la finitudine e i limiti da esse imposti, viene intravisto come in bianco tutto ciò che esse rendono impossibile.

Il modo d'essere della vita, e il fatto che questa non possa esistere senza prescrivermi le sue forme, mi sono dati, fondamentalmente, dal mio corpo. Il modo d'essere della produzione, la pesantezza delle sue determinazioni sulla mia esistenza, mi sono dati dal mio desiderio; e il modo d'essere del linguaggio, l'intera scia di storia che le parole fanno brillare nell'istante in cui vengono pronunciate, e forse anche per un tempo ancor più impercettibile, non mi sono dati che nella tenue catena del mio pensiero parlante. Alla base di tutte le positività empiriche e di quanto può essere indicato come

limitazione concreta all'esistenza dell'uomo, si scopre una finitudine, che in certo senso è la stessa: è contrassegnata dalla spazialità del corpo, dall'apertura del desiderio e dal tempo del linguaggio.

Donde, il gioco interminabile d'un riferimento duplicato: il sapere dell'uomo è finito, in quanto esso è imprigionato, senza liberazione possibile, nei contenuti positivi del linguaggio, del lavoro e della vita; inversamente, la vita, il lavoro e il linguaggio, si danno nella loro positività perché la conoscenza ha forme finite.

#### *4. L'empirico e il trascendentale.*

L'uomo nell'analitica della finitudine, è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza.

La soglia della nostra modernità non è situata nel momento in cui si sono voluti applicare allo studio dell'uomo metodi oggettivi, ma quando si è costituito un allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomo*.

Si videro allora nascere due sorte d'analisi: quelle che si situarono nello spazio del corpo, e che attraverso lo studio della percezione, dei meccanismi sensori, degli schemi neuro-motori, dell'articolazione comune alle cose e all'organismo hanno funzionato come una sorta d'estetica trascendentale: vi si scopriva che la conoscenza aveva condizioni anatomico-fisiologiche, che si formava a poco a poco nella nervatura del corpo, che vi aveva forse una sede privilegiata, che le sue forme comunque non potevano venir dissociate dalle singolarità del suo funzionamento; in breve che esisteva una natura della conoscenza umana la quale ne determinava le forme e poteva al tempo stesso esserle manifestata nei propri contenuti empirici. Vi furono altresì le analisi che attraverso lo studio delle illusioni più o meno antiche, più o meno difficili da vincere, dell'umanità, hanno funzionato come una sorta di dialettica trascendentale; veniva in tal modo mostrato che la conoscenza aveva condizioni storiche, sociali o economiche, che si formava all'interno dei rapporti che si tramano fra gli uomini e che non era indipendente dalla figura particolare che questi potevano assumere qua o là, in una parola che esisteva una storia della conoscenza umana, la quale poteva essere data al sapere empirico e nello stesso tempo prescrivere a questo le sue forme. Tali analisi possiedono questo di particolare: esse non hanno, sembra, alcun bisogno le une delle altre; anzi, possono dispensarsi da ogni ricorso a un'analitica (o a una teoria del soggetto): pretendono poter non poggiare che su sé medesime, in quanto sono i contenuti stessi che funzionano come riflessione trascendentale.

#### *5. Il cogito e l'impensato.*



Per il fatto di essere un allotropo empirico-trascendentale, l'uomo è anche il luogo del disconoscimento, che espone sempre il suo pensiero a venir sopravanzato dal suo essere e che gli consente, a un tempo, di recuperare sé stesso a partire da ciò che gli sfugge.

Sotto i nostri occhi, il progetto fenomenologico non cessa di svolgersi in una descrizione del vissuto – empirica suo malgrado – e in un'ontologia dell'impensato, la quale mette fuori circuito il primato dell'"Io penso". L'uomo e l'impensato sono, al livello archeologico, dei contemporanei. L'uomo non poteva designarsi come configurazione nell'*episteme*, senza che il pensiero non scoprisse al tempo stesso, in sé e fuori di sé, nei propri margini, ma anche intrecciati alla propria trama, una parte di notte, uno spessore apparentemente inerte in cui + coinvolto, un impensato che esso da un capo all'altro contiene, ma nel quale non di meno si trova imprigionato. L'impensato non risiede nell'uomo come una natura accartocciata o una storia che vi si sarebbe stratificata, esso è, nei

riguardi dell'uomo, l'Altro: l'Altro fratello e gemello, nato non già da lui, né in lui, ma a fianco e contemporaneamente.

#### *6. L'arretramento e il ritorno dell'origine.*

L'ultimo tratto che caratterizza, a un tempo, il modo d'essere dell'uomo e la riflessione che all'uomo si volge, è il rapporto con l'origine. Rapporto assai diverso da quello che il pensiero classico tentava di stabilire nelle sue genesi ideali. Ritrovare l'origine nel XVIII secolo, voleva dire porsi di nuovo alla distanza minima dalla pura e semplice duplicazione della rappresentazione: l'economia veniva pensata a partire dal baratto, perché in questo le due rappresentazioni che ognuno dei due contraenti si faceva della sua proprietà e di quella dell'altro, erano equivalenti; offrendo la soddisfazione di due desideri quasi identici, erano, insomma, "uguali". L'ordine della natura veniva pensato, prima di ogni catastrofe, come un quadro in cui gli esseri si sarebbero succeduti in un ordine così fitto, e su una trama così continua, che da un punto all'altro di tale successione ci si sarebbe spostati all'interno d'una quasi identità, e da un estremo all'altro si sarebbe stati portati attraverso la superficie liscia del "simile". L'origine del linguaggio veniva pensata come la trasparenza tra la rappresentazione di una cosa e la rappresentazione del grido, del suono, della mimica (del linguaggio d'azione) che l'accompagnava. Infine l'origine della conoscenza veniva cercata

dal lato di tale sequenza pura delle rappresentazioni, sequenza così perfetta e così lineare che la seconda aveva sostituito la prima senza che fosse possibile acquistarne consapevolezza dal momento che non era ad essa simultanea, che non era possibile stabilire tra le due una differenza, e che, infine, non si poteva sperimentare la successiva se non in quanto “simile” alla prima; soltanto quando una sensazione compariva, più “simile” ad una precedente che non tutte le altre, solo allora la reminiscenza poteva entrare in gioco, l’immaginazione rappresentare nuovamente una rappresentazione e la conoscenza affermarsi in tale duplicazione. Poco importava che tale nascita venisse considerata fittizia o reale, che avesse avuto valore d’ipotesi esplicativa o di evento storico: a dire il vero tali distinzioni non esistono che per noi; in un pensiero per il quale lo sviluppo cronologico si pone all’interno d’un quadro, su cui non costituisce che un percorso, il punto di partenza è insieme fuori dal tempo reale e dentro di esso: è la piega prima in virtù della quale tutti gli eventi storici possono aver luogo.

L’uomo si è costituito agli inizi del XIX secolo in correlazione con queste storicità, con tutte queste cose avvolte su sé stesse e indicanti, attraverso il loro dispiegamento ma in virtù delle loro leggi proprie, l’identità inaccessibile della loro origine. Tuttavia, l’uomo stabilisce rapporti con la propria origine in maniera diversa. L’uomo infatti non si scopre se non legato ad una storicità già formata: non è mai contemporaneo dell’origine la quale, attraverso il tempo delle cose, si delinea sfuggendo; quando tenta di definirsi come essere vivente, non scopre il proprio inizio che sullo sfondo d’una vita per suo conto iniziata assai prima di lui; quando tenta di recuperarsi in quanto essere al lavoro, non ne mette in luce le forme più rudimentali se non all’interno d’un tempo e di uno spazio umani già istituzionalizzati, già dominati dalla società; e quando tenta di definire la propria essenza di soggetto parlante di qua da ogni lingua effettivamente costituita, non trova altro che la possibilità del linguaggio già dispiegato, e non quel balbettio, quella prima parola a partire da cui tutte le lingue e il linguaggio stesso sono divenuti possibili. È sempre sullo sfondo d’un già iniziato che l’uomo può pensare ciò che vale per lui come origine.

Nell’immediato dell’originario si annuncia che l’uomo è separato da quell’origine che lo renderebbe contemporaneo della propria esistenza: fra tutte le cose che nascono nel tempo e certo vi muoiono, egli è già là, e separato da ogni origine. Tanto che in lui le cose (quelle

stesse che lo sovrastano) trovano il loro inizio: più che cicatrice segnata in un istante qualsiasi della durata egli è l'apertura a

partire dalla quale il tempo in genere può ricostruirsi, la durata scorrere e le cose fare la loro comparsa al momento giusto. Un compito si dà allora al pensiero: quello di contestare l'origine delle cose, ma di contestarla per fondarla, ritrovando il modo in cui si costituisce la possibilità del tempo – l'origine senza origine né inizio a partire da cui tutto può prender nascita.

Ritroviamo qui il tema iniziale della finitudine. Ma tale finitudine, annunciata in un primo tempo dallo strapiombare delle cose sull'uomo - dal fatto che egli era dominato dalla vita, dalla storia, dal linguaggio - appare adesso ad un livello più fondamentale: costituisce il rapporto insormontabile dell'essere dell'uomo col tempo. Riscoperta così la finitudine interrogando l'origine, il pensiero moderno richiude il grande quadrilatero che aveva incominciato a delineare allorché sul finire del XVIII secolo si rovesciò l'intera episteme occidentale: il nesso tra positività e finitudine, la duplicazione dell'empirico nel trascendentale, il riferimento perpetuo del cogito all'impensato, l'arretramento e il ritorno dell'origine, definiscono per noi il modo d'essere dell'uomo. A partire dal XIX secolo, la riflessione cerca di fondare filosoficamente la possibilità del sapere sull'analisi di tale modo d'essere, e non più su quella della rappresentazione.

### *7. Il discorso e l'essere dell'uomo.*

Possiamo notare che questi quattro segmenti teorici (analisi della finitudine, della ripetizione empirico-trascendentale, dell'impensato e dell'origine) stabiliscono un certo rapporto con i quattro campi subordinati, che, tutti insieme, costituivano nel periodo classico la teoria generale del linguaggio<sup>1</sup>. Rapporto a prima vista di somiglianza e di simmetria.

- Ricordiamo che la teoria del verbo spiegava come il linguaggio potesse traboccare fuori di sé e affermare l'essere - entro un moto che assicurava di rimando l'essere stesso del linguaggio, dal momento che questo non poteva instaurarsi e aprire il proprio spazio se non dove già esisteva, almeno in forma segreta, il verbo "essere"; l'analisi della finitudine spiega, allo stesso modo, come l'essere dell'uomo si trovi determinato da positività ad esso

estranee e che lo vincolano allo spessore delle cose, ma come, inversamente, l'essere finito dia ad ogni determinazione la possibilità di apparire nella sua verità positiva.

- Mentre la teoria dell'articolazione mostrava in qual modo potesse prodursi simultaneamente il ritaglio delle parole e delle cose da esse rappresentate, l'analisi della duplicazione empirico-trascendentale mostra come ciò che è dato nell'esperienza e ciò che rende l'esperienza possibile, si corrispondano in un'oscillazione incessante.

- La ricerca delle designazioni prime del linguaggio faceva scaturire, nel centro più silenzioso delle parole, delle sillabe, dei suoni stessi, una rappresentazione assopita che ne formava come l'anima dimenticata (che era necessario riportare alla luce, far parlare e cantare nuovamente, per una maggior precisione del pensiero, per un più meraviglioso potere della poesia); analogamente, per la riflessione moderna, lo spessore inerte dell'impensato è sempre abitato in certo qual modo da un cogito, che occorre ravvivare nuovamente e porgere nella sovranità dell'"io penso" in quanto pensiero assopito in ciò che non è pensato.

- Infine esisteva nella riflessione classica sul linguaggio una teoria della derivazione la quale mostrava come il linguaggio, fin dagli inizi della propria storia e forse nell'istante medesimo della sua origine, nel punto in cui si metteva a parlare, slittava nel proprio spazio, girava su se stesso distogliendosi dalla propria rappresentazione iniziale e collocava le proprie parole, fossero state anche le più antiche, solo se dispiegate nel percorso delle figure della retorica; a tale analisi corrisponde lo sforzo di pensare un'origine perpetuamente inafferrabile, di inoltrarsi nella direzione in cui l'essere dell'uomo è sempre mantenuto, in rapporto a se stesso, entro una lontananza e una distanza che lo costituiscono.

Ma questo gioco di corrispondenze non deve illudere. Non bisogna pensare che l'analisi classica del discorso si sia mantenuta invariata attraverso i tempi e che si sia soltanto applicata a un nuovo oggetto; né che la forza di qualche pesantezza storica l'abbia serbata nella sua identità, a dispetto di tante mutazioni vicine. In realtà, i quattro segmenti teorici che delineavano lo spazio della grammatica generale non si sono conservati: si sono, al contrario, dissociati, hanno cambiato funzione e livello, hanno modificato per intero il loro campo di validità, allorché sul finire del XVIII secolo la teoria della rappresentazione è

scomparsa. Durante l'età classica la grammatica generale aveva il compito di mostrare come, all'interno della catena successiva delle rappresentazioni, potesse introdursi un linguaggio che, pur manifestandosi nella linea semplice e assolutamente tenue del discorso, presupponeva forme di simultaneità (affermazione delle esistenze e delle coesistenze; circoscrizione delle cose rappresentate e formazione delle generalità; rapporto originario ed incancellabile tra parole e cose; spostamento delle parole nel loro spazio retorico). Al contrario, l'analisi del modo d'essere dell'uomo, quale si è sviluppata a partire dal XIX secolo, non si situa all'interno d'una teoria della rappresentazione; il suo compito consiste invece proprio nel mostrare come le cose in genere siano date alla rappresentazione, a quali condizioni, su quale terreno, entro quali limiti esse possono apparire in una positività che sia più profonda dei vari modi della percezione; e allora, in questa coesistenza dell'uomo e delle cose, attraverso il grande dispiegamento spaziale aperto dalla rappresentazione, ecco rivelarsi la finitudine radicale dell'uomo, la dispersione che lo allontana dall'origine e nello stesso tempo gliela promette, e infine la distanza non definibile del tempo. L'analisi dell'uomo non riprende l'analisi del discorso nei termini in cui questa si costituì altrove e come venne offerta ad essa dalla tradizione. La presenza o l'assenza d'una teoria della rappresentazione, più precisamente il carattere primo o la posizione derivata di tale teoria, modificano da cima a fondo l'equilibrio del sistema. Finché la rappresentazione va da sé, in quanto elemento generale del pensiero, la teoria del discorso vale a un tempo, e entro un solo movimento, come fondamento di ogni grammatica possibile e come teoria della conoscenza. Ma non appena scompare la priorità della rappresentazione, la teoria del discorso si dissocia e la sua forma disincarnata e completamente trasformata si presenta a due livelli.

- Al livello empirico, ritroviamo i quattro segmenti costitutivi, ma la funzione che esercitavano è interamente rovesciata: all'analisi del privilegio del verbo, del potere di questo di far uscire il discorso dal proprio ambito e di radicarlo nell'essere della rappresentazione, è stata sostituita l'analisi d'una struttura grammaticale interna immanente ad ogni lingua e che costituisce ogni lingua in quanto essere autonomo, chiuso conseguentemente in sé; allo stesso modo, la teoria delle flessioni, la ricerca delle leggi di mutazione delle parole, sostituiscono l'analisi dell'articolazione comune a parole e cose; la teoria del radicale si è sostituita all'analisi della radice rappresentativa; è stata infine

scoperta la parentela laterale delle lingue là dove era stata cercata la continuità senza frontiere delle derivazioni. In altri termini, tutto ciò che aveva funzionato nella dimensione del rapporto fra le cose (come vengono rappresentate) e le parole (con il loro valore rappresentativo) viene ripreso all'interno del linguaggio e incaricato di garantirne la legalità interna.

- Ritroviamo i quattro segmenti della teoria del discorso anche al livello dei fondamenti: proprio come nell'età classica, essi servono tuttora, in questa nuova analitica dell'essere umano, a manifestare il rapporto con le cose; ma questa volta la modificazione è opposta a quella precedente; non si tratta più di ricollocarli in uno spazio interno al linguaggio, ma di liberarli dal campo della rappresentazione nel cui interno erano inclusi, e di farli agire nella dimensione dell'esteriorità in cui l'uomo appare come finito, determinato, coinvolto nello spessore di ciò che egli non pensa, e assoggettato, nel suo essere stesso, alla dispersione del

tempo. L'analisi classica del discorso, a partire dal momento in cui non è più stata in continuità con una teoria della rappresentazione, si è trovata come spaccata in due: da un lato, ha assunto una conoscenza empirica delle forme grammaticali; dall'altro, è divenuta un'analitica della finitudine; ma nessuna di queste due traslazioni ha potuto operarsi senza un'inversione totale del funzionamento. Possiamo adesso comprendere, e fino in fondo, l'incompatibilità che regna fra l'esistenza del discorso classico (poggiante sull'evidenza non problematizzata della rappresentazione) e l'esistenza dell'uomo, nei termini in cui appare al pensiero moderno (e con la riflessione antropologica da essa autorizzata): qualcosa come un'analitica del modo d'essere dell'uomo è divenuto possibile soltanto una volta che è stata dissociata, trasferita e invertita, l'analisi del discorso rappresentativo. Possiamo altresì intuire quale minaccia faccia pesare sull'essere dell'uomo, così definito e istituito, la ricomparsa contemporanea del linguaggio nell'enigma della sua unità e del suo essere. Il compito che ci attende non sarà forse quello d'inoltrarci verso un modo di pensiero, finora ignoto nella nostra cultura, tale da consentire di riflettere a un tempo, senza discontinuità o contraddizione, l'essere dell'uomo e l'essere del linguaggio?

Ma può anche darsi che il diritto di pensare l'essere del linguaggio e nello stesso tempo l'essere dell'uomo, venga per sempre escluso; forse a questo punto esiste come un'incancellabile apertura (quella in cui appunto esistiamo e parliamo); per cui occorrerebbe relegare fra le chimere ogni antropologia che problematizzi l'essere del linguaggio, ogni concezione del linguaggio o del significato che intenda cogliere, manifestare e liberare l'essere proprio dell'uomo. È qui forse che prende radice la scelta filosofica più importante del nostro tempo. Scelta che non può farsi se non nella prova d'una riflessione futura. Nulla infatti può dirci in anticipo da quale parte la via è aperta. La sola cosa che per ora sappiamo con piena certezza, è che mai nella cultura occidentale l'essere dell'uomo e l'essere del linguaggio poterono coesistere e articolarsi l'uno sull'altro. La loro incompatibilità è stata uno dei tratti fondamentali del nostro pensiero. La mutazione dell'analisi del Discorso in analitica della finitudine ha tuttavia un'altra conseguenza. La teoria classica del segno e della parola doveva mostrare come le rappresentazioni, le quali si susseguivano in una catena così stretta e fitta da impedire che le distinzioni vi apparissero e da essere in fin dei conti tutte eguali, potevano dispiegarsi in un quadro permanente di differenze stabili e d'identità limitate. Si trattava d'una genesi della Differenza che aveva la sua origine nella monotonia segretamente variata dell'Uguale. L'analitica della finitudine ha una funzione diametralmente opposta: mostrando che l'uomo è determinato, essa rende manifesto che il fondamento di tali determinazioni è l'essere stesso dell'uomo nei suoi limiti radicali; essa deve altresì rendere manifesto che i contenuti dell'esperienza sono essi stessi le condizioni proprie di tali limiti, e che il pensiero frequenta già anteriormente l'impensato che a quelli si sottrae e che esso stesso è sempre volto a recuperare; mostra infine come l'origine di cui l'uomo non è mai il contemporaneo, è all'uomo tolta e data a un tempo nella forma dell'imminenza: insomma, per l'analitica della finitudine si tratterà sempre di mostrare come il Diverso e il Remoto siano altresì il Vicinissimo e il Medesimo. Siamo così passati da una riflessione sull'ordine delle Differenze (con l'analisi che ne deriva e quell'ontologia del continuo, quell'esigenza d'un essere pieno, senza frattura, dispiegato nella sua perfezione, le quali presuppongono una metafisica) a un pensiero del Medesimo, costantemente da strappare al suo contraddittorio: il che implica, a parte l'etica di cui si è parlato, una dialettica e una forma d'ontologia, la quale, non avendo bisogno del continuo e non dovendo riflettere l'essere se non nelle sue forme limitate o nell'allontanamento della sua distanza, può e deve fare a meno della metafisica. Un gioco dialettico e un'ontologia

senza metafisica si richiamano e si rispondono l'uno all'altra attraverso il pensiero moderno e lungo l'intero arco della sua storia: questo pensiero infatti non procede più verso la formazione mai compiuta della Differenza, ma verso la rivelazione sempre da

attuare del Medesimo. Una tale rivelazione non può prescindere dall'apparizione simultanea del Duplicato e dallo scarto infimo ma invincibile, contenuto nell'«e» dell'arretramento e del ritorno, del pensiero e dell'impensato, dell'empirico e del trascendentale, di ciò che è dell'ordine della positività e di ciò che è dell'ordine dei fondamenti. L'identità separata da sé medesima in una distanza ad essa, in un certo senso, interna, ma che in un altro senso la costituisce, la ripetizione che dà l'identico ma nella forma della lontananza, si situano probabilmente nel centro di quel pensiero moderno, cui affrettatamente viene attribuita la scoperta del tempo. Di fatto, guardando un po' più attentamente, ci accorgiamo che il pensiero classico riconduceva la possibilità di spazializzare le cose in un quadro, alla proprietà della pura successione rappresentativa di richiamare sé stessa movendo da sé, di duplicarsi e di costituire una simultaneità a partire da un tempo continuo: il tempo fondava lo spazio. Nel pensiero moderno, ciò che si rivela come fondamento della storia delle cose e della storicità propria dell'uomo, è appunto la distanza che scava il Medesimo, lo scarto che lo disperde e lo riunisce ai suoi due estremi. Proprio tale profonda spazialità consente al pensiero moderno di pensare continuamente il tempo, di conoscerlo in quanto successione, di considerarlo in quanto compimento, origine o ritorno.

#### *8. Il sonno antropologico.*

L'antropologia, in quanto analitica dell'uomo ha avuto, senz'altro, una funzione costituente nel pensiero moderno dal momento che in gran parte non ne siamo ancora staccati. Si era resa necessaria da quando la rappresentazione aveva perduto il potere di determinare da sola e in un moto unico, il gioco delle proprie sintesi e analisi. Occorreva che le sintesi empiriche fossero fondate altrove che nella sovranità dell'“Io penso”. Occorreva cercarle proprio là dove tale sovranità trova il proprio limite, cioè nella finitudine dell'uomo, finitudine che caratterizza sia la coscienza sia l'individuo che vive, parla, lavora. Kant aveva già formulato tutto questo nella Logica, allorché aveva aggiunto alla propria trilogia tradizionale un'ultima domanda: le tre domande critiche (che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è



consentito di sperare?) vengono pertanto riferite e “addebitate” ad una quarta domanda: Was ist der Mensch? (Che cosa è l’Uomo. Tale domanda, lo abbiamo veduto, traversa il pensiero fin dagli inizi del XIX secolo: infatti essa effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione. Con essa si è costituita una riflessione di livello misto, tipica della filosofia moderna. La sollecitudine che essa ha per l’uomo e che rivendica non soltanto nei suoi discorsi ma nel suo pathos, la cura con cui tenta di definirlo in quanto essere vivente, individuo che lavora o soggetto parlante, segnalano soltanto per le anime belle l’anno infine tornato d’un regno umano; in realtà si tratta, cosa più prosaica e meno morale, d’una duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l’uomo della natura, dello scambio e del discorso. In tale Piegia, la funzione trascendentale copre col proprio imperioso reticolo lo spazio inerte e grigio dell’empiricità; inversamente i contenuti empirici si animano, si sollevano a poco a poco, si drizzano, e vengono immediatamente sussunti in un discorso che ne allontana la presunzione trascendentale. Ed ecco che in tale Piegia la filosofia si è assopita d’un sonno nuovo; non più quello del Dogmatismo, ma quello dell’Antropologia. Ogni conoscenza empirica, purché riferita all’uomo, vale in quanto campo filosofico possibile, in cui deve scoprirsi il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e da ultimo la verità di ogni verità. La configurazione antropologica della filosofia moderna consiste nello sdoppiare il Dogmatismo, nel ripartirlo su due diversi livelli che reciprocamente si sostengono e si limitano: l’analisi precritica di ciò che un uomo è nella sua essenza, diviene l’analitica di tutto ciò che può essere generalmente dato all’esperienza dell’uomo. Per destare il pensiero da un sonno siffatto - profondo al punto che il pensiero paradossalmente lo sente come vigilanza, tanto esso confonde la circolarità d’un

dogmatismo che si sdoppia per trovare in sé il proprio appoggio, con l’agilità e l’inquietudine d’un pensiero radicalmente filosofico - per richiamarlo alle sue possibilità più mattutine, non resta che da distruggere, fin dentro le fondamenta, il “quadrilatero” antropologico. Sappiamo, in ogni caso, che tutti gli sforzi per ricominciare a pensare attaccano appunto tale quadrilatero: sia che si tratti di attraversare il campo antropologico e di ritrovare, staccandosi da esso in quanto possibilità di enunciazioni, un’ontologia purificata o un pensiero radicale dell’essere; sia che, ponendo fuori circuito, insieme con lo

psicologismo e lo storicismo, tutte le forme concrete del pregiudizio antropologico, si tenti di riinterrogare i limiti del pensiero e di riallacciare in tal modo con il progetto d'una critica generale della ragione. Sarebbe forse opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dall'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominarne il percorso. Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. L'Antropologia costituisce forse la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi. Tale disposizione è essenziale dal momento che fa parte della nostra storia; essa tuttavia sta dissociandosi sotto i nostri occhi dal momento che cominciamo a riconoscervi, a denunciarvi in forma critica, l'oblio dell'apertura che la rese possibile e a un tempo l'ostacolo cieco che ostinatamente si oppone a un pensiero futuro. A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso.

*X – Le scienze umane*

*1. Il triedro dei saperi.*

[Il triedro è un volume a 3 facce. Sono dunque 3 superfici, 3 regioni che delimitano 3 aree. Se fosse stato “quadriedro”, il solido sarebbe stato chiuso; il triedro è rappresentabile come una piramide a cui manca la base.]

[Le scienze umane sono un corpus di conoscenze, non delle scienze: un insieme di discorsi di carattere scientifico che prendono in analisi ciò che di empirico ha l'uomo.]

Occorre rappresentarsi il campo dell'episteme moderna, come uno spazio voluminoso e aperto secondo tre dimensioni. Su una di queste, verrebbero a disporsi le scienze matematiche e fisiche, per le quali l'ordine è sempre una concatenazione deduttiva e lineare di proposizioni evidenti o verificate; vi sarebbero, entro una seconda dimensione, scienze (come quelle del linguaggio, della vita, della produzione e della distribuzione delle ricchezze) volte a correlare elementi discontinui ma analoghi, in modo da poter istituire fra questi relazioni causali e costanti di struttura. Queste due

prime dimensioni definiscono insieme un piano comune: quello che può apparire, a seconda del senso in cui viene percorso, come campo d'applicazione della matematica a tali scienze empiriche, o campo del matematizzabile nella linguistica, nella biologia e nell'economia. La terza dimensione sarebbe quella della riflessione filosofica che si svolge in quanto pensiero del Medesimo; con la dimensione della linguistica, della biologia e dell'economia essa traccia un piano comune: vi possono apparire, e sono di fatto apparse, le diverse filosofie della vita, dell'uomo alienato, delle forme simboliche (qualora vengano trasferiti nella filosofia i concetti e i problemi sorti in differenti campi empirici); ma vi appaiono, ogni volta che il fondamento di queste empiricità viene interrogato da un punto di vista radicalmente filosofico, ontologie regionali che tentano di definire ciò che sono - nel loro essere proprio - la vita, il lavoro e il linguaggio; da ultimo, la dimensione filosofica definisce, con quella delle discipline matematiche, un piano comune: quello della formalizzazione del pensiero. Da tale triedro epistemologico, le scienze umane sono escluse, nel senso almeno che non possono venir trovate in una delle dimensioni o alla superficie di uno dei piani così tracciati. Ma possiamo parimenti dire che sono incluse in esso, poiché trovano il loro posto nell'interstizio di questi saperi, più precisamente nel volume definito dalle loro tre dimensioni; questa collocazione (in un certo senso secondaria, in un altro privilegiata) le pone in riferimento con tutte le altre forme del sapere: esse hanno il progetto, più o meno differito, ma costante, di darsi, o comunque di utilizzare, a questo o quel livello,

una formalizzazione matematica; procedono in base a modelli o concetti desunti dalla biologia, dall'economia o dalle scienze del linguaggio; si rivolgono infine a quel modo d'essere dell'uomo che la filosofia cerca di pensare al livello della finitudine radicale, mentre esse intendono percorrerne le manifestazioni empiriche.

## *2. La forma delle scienze umane.*

[In che modo tutte le scienze umane stanno in una forma.]

Occorre adesso tracciarne una forma.

Le scienze umane infatti si rivolgono all'uomo nella misura in cui questo vive, parla, produce. È in quanto essere vivente che l'uomo cresce, ha funzioni e bisogni, vede schiudersi uno spazio di cui allaccia in se medesimo le mobili coordinate; in termini generali, la sua esistenza corporea lo intreccia per intero al vivente; producendo oggetti e strumenti, scambiando ciò di cui ha bisogno, organizzando tutta una rete di circolazione lungo la quale scorre ciò che egli può consumare e in cui egli stesso viene a definirsi in quanto luogo di scambio, egli appare nella sua esistenza immediatamente collegato agli altri; da ultimo, per il fatto di avere un linguaggio, l'uomo può costituirsi un intero universo simbolico, all'interno del quale egli è in rapporto con il suo passato, con le cose, con gli altri, e a partire dal quale può parimenti edificare qualcosa come un sapere (in particolare il sapere che ha di se stesso e di cui le scienze umane tracciano una delle forme possibili). Possiamo quindi determinare il sito delle scienze dell'uomo nelle vicinanze, ai confini immediati e lungo l'intera estensione delle scienze che trattano della vita, del lavoro e del linguaggio. Queste non si costituiscono forse quando per la prima volta l'uomo si offre alla possibilità d'un sapere positivo? Eppure né la biologia, né l'economia, né la filologia devono essere considerate come le prime o le più fondamentali scienze umane.

- Biologia. L'uomo, per le scienze umane, non è il vivente che ha una forma ben particolare; è il vivente che dall'interno della via cui da cima a fondo appartiene e che lo traversa nell'intero suo essere, costituisce rappresentazioni grazie alle quali vive, e movendo dalle quali detiene la strana capacità di potersi rappresentare la vita appunto.

- Parimenti, per quanto l'uomo sia nel mondo, se non l'unica specie che lavora, quella almeno per cui la produzione, la distribuzione, il consumo dei beni hanno assunto tanta importanza.

- Quanto al linguaggio, le cose non stanno diversamente: pur essendo l'uomo l'unico essere al mondo che parla, il fatto di conoscere le mutazioni fonetiche, ecc. non costituisce una scienza umana; in compenso, potremo parlare di scienze umane non appena avremo cercato di definire il modo in cui gli individui o i gruppi si rappresentano le parole, ne utilizzano forma e senso, ecc.

Vediamo quindi che le scienze umane non sono analisi di ciò che l'uomo è per natura; ma piuttosto analisi che si estendono tra quello che l'uomo è nella sua positività (essere che vive, lavora, parla) e quello che consente a questo essere medesimo di sapere (o di cercar di sapere) ciò che è la vita, in cosa consistono l'essenza del lavoro e le sue leggi, e in che modo può parlare.

Di fatto, le scienze umane non ineriscono a tali scienze più di quanto le interiorizzano piegandole verso la soggettività dell'uomo; se le riprendono nella dimensione della rappresentazione, ciò si verifica recuperandole piuttosto sul loro versante esterno, lasciandole nella loro opacità, accogliendo come cose i meccanismi e i funzionamenti da esse isolati, interrogando questi ultimi non già in ciò che sono, ma in ciò che non cessano di essere quando lo spazio della rappresentazione si schiude.

Le scienze umane, nel duplicare le scienze del linguaggio, del lavoro e della vita, nel duplicare al loro apice se stesse, non mirano a stabilire un discorso formalizzato: immergono al contrario l'uomo da esse preso a oggetto nella finitudine, nella relatività, nella prospettiva, nell'erosione indefinita del tempo. Sarebbe forse più opportuno attribuire loro una posizione "ana" o "ipo-epistemologica"; se quest'ultimo prefisso venisse riscattato da ciò che può contenere di peggiorativo, potrebbe senz'altro render conto delle cose: farebbe comprendere che l'invincibile impressione di sfocato, d'inesattezza, d'imprecisione lasciata da quasi tutte le scienze umane non è che l'effetto esterno di ciò che consente di definirle nella loro positività.

### *3. I tre modelli*

La questione sulle scienze umane lascia impregiudicati due problemi fondamentali: l'uno riguarda la forma di positività che caratterizza le scienze umane (i concetti intorno a cui queste si organizzano, il tipo di razionalità cui fanno riferimento e attraverso il quale cercano di costituirsi in quanto sapere); l'altro, il loro rapporto con la rappresentazione (e il fatto paradossale che pur situandosi unicamente dove esiste una rappresentazione, si rivolgono a meccanismi, forme, processi inconsci, o comunque ai limiti esterni della coscienza).

La positività delle scienze umane poggia simultaneamente sulla traslazione di tre modelli distinti.

Tali modelli costituenti sono desunti dai tre campi della biologia, dell'economia e dello studio del linguaggio.

- L'uomo appare in quanto essere dotato di funzioni, in quanto essere che riceve stimoli (fisiologici, ma altresì sociali, interumani, culturali), e ad essi risponde, essere che si adatta, si evolve, si sottomette alle esigenze dell'ambiente, patteggia con le modifiche da questo imposte, cerca di cancellare gli squilibri, agisce secondo regolarità, essere dotato insomma di condizioni di esistenza e avente la possibilità di trovare norme medie di accomodamento che gli consentono di esercitare le proprie funzioni sulla superficie di proiezione della biologia.

- Sulla superficie di proiezione dell'economia, l'uomo appare dotato di bisogni e di desideri che cerca di appagare, dotato quindi di interesse, mirante a profitti, contrapposto ad altri uomini; in una parola, appare in un'irriducibile situazione di conflitto; egli cerca di evitare tali conflitti, li evita, o riesce a dominarli, a trovare una soluzione che ne plachi, per lo meno a un livello e per un certo tempo, la contraddizione; instaura un insieme di regole costituenti, a un tempo, una limitazione e una ripresa del conflitto.

- Infine, sulla superficie di proiezione del linguaggio, le condotte dell'uomo appaiono come significanti qualcosa; i suoi gesti meno rilevanti, fin dentro i loro meccanismi involontari e i loro fallimenti, hanno un senso; e tutto ciò che l'uomo depone intorno a sé in fatto d'oggetti, riti, abitudini, discorsi, l'intera scia di tracce che egli si lascia dietro, forma un insieme coerente e un sistema di segni. In tal modo le tre coppie della funzione e della norma, del conflitto e della regola, del significato e del sistema coprono senza residui l'intero campo della conoscenza dell'uomo.

Possiamo tuttavia dire in forma globale che la psicologia è sostanzialmente uno studio dell'uomo in termini di funzioni e norme (interpretabili, in forma derivata, a partire dai conflitti e dai significati, dalle regole e dai sistemi); la sociologia è sostanzialmente uno studio dell'uomo in termini di regole e di conflitti. Lo studio delle letterature e dei miti rientra essenzialmente in un'analisi dei significati e dei sistemi significanti.

È necessario distinguere accuratamente tre cose; esistono temi con pretesa scientifica che possono essere rinvenuti al livello delle opinioni e che non fanno parte (o non fanno più parte) del reticolo epistemologico d'una cultura: dal XVII secolo in poi, ad esempio, la magia naturale ha cessato di appartenere all'episteme occidentale, ma si è prolungata per molto tempo nel gioco delle credenze e delle valorizzazioni affettive. Vengono poi le figure epistemologiche di cui il disegno, la posizione, il funzionamento possono essere restituiti nella loro positività attraverso un'analisi di tipo archeologico; e a loro volta, queste possono obbedire a due diverse organizzazioni: le une presentano caratteri d'oggettività e di sistematicità che consentono di definirle come scienze; le altre non rispondono a tali criteri, la loro forma di coerenza e il loro riferimento all'oggetto sono cioè determinati esclusivamente dalla loro positività.

La cultura occidentale ha costituito, sotto il nome di uomo, un essere che in virtù di un solo e identico gioco di ragioni, deve essere campo positivo del *sapere* e non può essere oggetto di *scienza*.

#### 4. *La storia.*

La storia non agisce tra la positività dell'uomo preso come oggetto (e manifestato empiricamente dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio) e i limiti radicali del suo essere; agisce fra i limiti temporali che definiscono le forme singole del lavoro, della vita e del linguaggio, e la positività storica del soggetto che, attraverso la conoscenza, accede ad essi. Qui ancora, soggetto e-oggetto sono legati entro una problematizzazione reciproca; ma mentre prima tale problematizzazione veniva operata all'interno della conoscenza positiva, e in virtù del progressivo disvelamento dell'inconscio ad opera della coscienza, stavolta essa si compie ai confini esterni tra oggetto e soggetto: indica l'erosione cui entrambi sono assoggettati, la dispersione che, strappandoli a una positività calma, radicata e definitiva, li allontana l'uno dall'altra. Svelando l'inconscio come loro oggetto più fondamentale, le scienze umane mostravano che il già pensato al livello manifesto doveva continuamente essere pensato di nuovo; scoprendo la legge del tempo in quanto limite esterno delle scienze umane, la Storia mostra che tutto ciò che viene pensato lo sarà di nuovo ad opera d'un pensiero non ancora manifesto. Ma forse abbiamo qui, nelle forme concrete dell'inconscio e della

Storia, soltanto i due volti di quella finitudine che scoprendo sé stessa come proprio fondamento, fece apparire nel XIX secolo la figura dell'uomo: una finitudine senza infinito, non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a sé stessa, cui resta ancora qualcosa da pensare nell'istante stesso in cui pensa, cui resta costantemente del tempo per ripensare ciò che ha pensato. Nel pensiero moderno, lo storicismo e l'analitica della finitudine si fronteggiano. Lo storicismo è un modo di far valere in sé il perpetuo rapporto critico operante fra Storia e scienze umane. Ma tale rapporto viene dallo storicismo instaurato al solo livello delle positività: la conoscenza positiva dell'uomo è limitata dalla positività storica del soggetto che conosce; di modo che il momento della finitudine viene dissolto nel gioco d'una relatività cui è impossibile sfuggire e che vale di per sé come un assoluto.

##### *5. Psicanalisi, etnologia.*

La psicanalisi e l'etnologia occupano nel nostro sapere un posto privilegiato. Probabilmente, non già per il fatto di avere stabilito, meglio di ogni altra scienza umana, la loro positività e



realizzato infine il vecchio progetto di essere realmente scientifiche; quanto piuttosto perché esse costituiscono senz'altro, ai confini di tutte le conoscenze sull'uomo, un tesoro inesauribile d'esperienze e di concetti, e soprattutto un perpetuo principio d'inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito.

- La psicanalisi, infatti, si tiene vicinissima a quella funzione critica che, come abbiamo visto, è interna a tutte le scienze umane. Assumendosi il compito di far parlare, attraverso la coscienza, il discorso dell'inconscio, la psicanalisi procede nella direzione della regione fondamentale in cui agiscono i rapporti fra rappresentazione e finitudine. Laddove tutte le scienze umane avanzano verso l'inconscio solo volgendo a questo le spalle, attendendo che esso si sveli a mano a mano che, come a ritroso, si produce l'analisi della coscienza, la psicanalisi invece punta verso l'inconscio direttamente e deliberatamente - non già verso ciò che deve esplicitarsi a poco a poco nel rischiaramento progressivo dell'implicito, ma verso ciò che è là e sfugge, che esiste con la saldezza muta d'una cosa, d'un testo chiuso su se medesimo, o d'una lacuna bianca in un testo visibile, e che in tal modo si preserva. In altre parole, a differenza delle scienze umane, le quali, pur tornando sui propri passi verso l'inconscio, rimangono sempre nello spazio del rappresentabile, la psicanalisi avanza per scavalcare la rappresentazione, per superarla dal lato della finitudine e far sorgere in tal modo, là dove venivano attese le funzioni portatrici delle loro norme, i conflitti colmi di regole, e i significati costituenti un sistema, il fatto puro e semplice che possa esservi sistema (e quindi significato), regola (e quindi opposizione), norma (e quindi funzione). E in tale regione, in cui la rappresentazione resta in sospeso sul limitare di sé stessa, aperta in qualche modo sulla chiusura della finitudine, prendono forma le tre figure attraverso cui la vita, con le sue funzioni e le sue norme, viene a fondarsi nella ripetizione muta della Morte, i conflitti e le regole nell'apertura denudata del Desiderio, i significati e i sistemi in un linguaggio che è a un tempo Legge. Sappiamo come psicologi e filosofi hanno chiamato tutto ciò: mitologia freudiana. Essa non può traversare l'intero campo della rappresentazione, cercare di aggirarne i confini, volgersi al più fondamentale, nella forma d'una scienza empirica edificata a partire da osservazioni accurate: questo varco può trovar compimento solo all'interno d'una pratica coinvolgente non soltanto la conoscenza che si ha dell'uomo, ma l'uomo stesso, l'uomo, con la Morte che opera nella sua sofferenza, con il

Desiderio che ha smarrito il proprio oggetto, e con il linguaggio in virtù del quale, attraverso il quale, la sua Legge silenziosamente si articola. Ogni sapere analitico è pertanto invincibilmente legato a una pratica, alla strozzatura del rapporto tra due individui l'uno dei

quali ascolta il linguaggio dell'altro, affrancandone in tal modo il desiderio dall'oggetto che ha perduto (facendogli intendere che lo ha perduto), e liberandolo dalla prossimità costantemente ripetuta della morte (facendogli intendere che un giorno morrà). Nulla è quindi più estraneo alla psicanalisi quanto una teoria generale dell'uomo, o un'antropologia, o qualcosa del genere.

- Come la psicanalisi si pone nella dimensione dell'inconscio (dell'animazione critica che inquieta dall'interno l'intero campo delle scienze dell'uomo), allo stesso modo l'etnologia si pone in quella della storicità (dell'oscillazione perpetua in virtù della quale le scienze umane vengono incessantemente contestate verso l'esterno dalla loro storia). Essa interrompe il lungo discorso "cronologico" con cui tentiamo di riflettere all'interno di sé stessa la nostra cultura, per far sorgere, in altre forme culturali, determinate correlazioni sincroniche. Eppure la stessa etnologia - è possibile solo a partire da una certa situazione, da un evento assolutamente singolare, in cui si trovano coinvolte, a un tempo, la nostra storicità e quella di tutti gli uomini che possono costituire l'oggetto d'una etnologia (fermo restando che possiamo benissimo fare l'etnologia della nostra propria società): l'etnologia si radica, infatti, in una possibilità che appartiene in proprio alla storia della nostra cultura, più ancora, nel suo rapporto fondamentale con ogni storia, consentendole di legarsi alle altre culture nella forma della pura teoria. L'etnologia mostra in tal modo come, nella cultura, avvenga la normalizzazione delle grandi funzioni biologiche, le regole che rendono possibili o vincolanti tutte le forme di scambio, di produzione e di consumo, i sistemi che si organizzano intorno o sul modello delle strutture linguistiche. L'etnologia procede pertanto verso la regione in cui le scienze umane si articolano su quella biologia, su quell'economia, su quella filologia e quella linguistica di cui abbiamo veduto da quale altezza le sovrastassero: è per questo che il problema generale di ogni etnologia si identifica con quello dei rapporti (di continuità o discontinuità) fra natura e cultura. Ma in tale forma

d'interrogazione, il problema della storia viene ad essere rovesciato: si tratta infatti, in questo caso, di determinare, in base ai sistemi simbolici utilizzati, in base alle regole prescritte, in base alle norme funzionali scelte e stabilite, di quale sorta di divenire storico ogni cultura è capace; essa cerca di recuperare, fin dalla radice, il modo di storicità che può apparirvi, e le ragioni per cui la storia sarà in essa necessariamente cumulativa o circolare, progressiva o assoggettata a oscillazioni regolatrici, capace di adattamenti spontanei o sottoposta a crisi. Affiora in tal modo il fondamento della deriva storica all'interno della quale le diverse scienze umane acquistano validità propria e possono applicarsi a una data cultura e su una determinata area sincronica. Come la psicanalisi, l'etnologia interroga non già l'uomo in sé, quale può apparire nelle scienze umane, ma la regione che rende in genere possibile un sapere sull'uomo; come la psicanalisi, essa attraversa l'intero campo di tale sapere in un movimento che tende a raggiungerne i limiti. Ma la psicanalisi si serve del rapporto singolare della traslazione per scoprire ai confini esterni della rappresentazione il Desiderio, la Legge, la Morte, traccianti all'estremo del linguaggio e della pratica analitici le figure concrete della finitudine; l'etnologia, invece, si situa all'interno del rapporto singolare che la ratio occidentale istituisce con tutte le altre culture; e movendo di qui circoscrive le rappresentazioni che gli uomini, entro una civiltà, possono darsi di sé, della loro vita, dei loro bisogni, dei significati depositi nel loro linguaggio; e vede sorgere dietro tali rappresentazioni le norme a partire da cui gli uomini portano a compimento le funzioni della vita, respingendone tuttavia l'immediata pressione, le regole attraverso cui sperimentano e conservano i loro bisogni, i sistemi sul cui sfondo viene loro offerto ogni significato. Il privilegio della etnologia e della psicanalisi, la ragione della loro profonda parentela e simmetria, non vanno ricercati in quella speciale preoccupazione che hanno entrambe di

sviscerare l'enigma profondo e la parte più segreta della natura umana; di fatto, ciò che scintilla nello spazio del loro discorso è piuttosto l'a priori storico di tutte le scienze dell'uomo, le grandi cesure, i solchi, le partizioni che, nell'episteme occidentale, tracciarono il profilo dell'uomo predisponendolo per un sapere possibile. Ma il loro sviluppo ha questo di particolare: per quanto abbiano una "portata" quasi universale, non per questo esse si

avvicinano a un concetto generale dell'uomo; non mirano mai, infatti, a delimitare ciò che nell'uomo potrebbe esservi di specifico, d'irriducibile, d'uniformemente valido ovunque l'uomo è dato all'esperienza. L'idea d'una "antropologia psicanalitica", l'idea d'una "natura umana" restituita dall'etnologia, non sono che pii voti. Non soltanto etnologia e psicanalisi possono fare a meno del concetto di uomo, ma non possono nemmeno incontrarlo, dal momento che sono costantemente volte a ciò che ne costituisce i limiti esterni. Di entrambe possiamo dire ciò che Lévi-Strauss diceva dell'etnologia: esse dissolvono l'uomo.

- Al di sopra dell'etnologia e della psicanalisi, o meglio con esse intricata, una terza "contro-scienza" percorrerebbe, animerebbe, inquieterebbe l'intero campo costituito delle scienze umane, e oltrepassandolo sia sul versante delle positività sia su quello della finitudine, ne formerebbe la contestazione più generale. Come le altre due "contro-scienze", farebbe apparire, entro una forma discorsiva, le forme-limite delle scienze umane; come esse porrebbe la propria esperienza nelle regioni rischiarate e rischiose in cui il sapere dell'uomo modula, nelle specie dell'inconscio e della storicità, il proprio rapporto con ciò che le rende possibili.

Insieme, queste tre "contro-scienze" pongono a repentaglio, per il fatto di "esporlo", ciò che ha consentito all'uomo d'essere conosciuto. In tal modo, sotto i nostri occhi si dipana il filo del destino dell'uomo, ma si dipana alla rovescia; su questi strani fusi egli viene ricondotto alle forme della sua nascita, alla patria che lo rese possibile. Ma non è questo un modo di condurlo al suo termine? La linguistica non parla infatti dell'uomo in sé come appunto non ne parlano la psicanalisi e l'etnologia.

L'importanza della linguistica e della sua applicazione alla conoscenza dell'uomo fa riapparire, nella sua insistenza enigmatica, il problema dell'essere del linguaggio, il quale è legato, come abbiamo visto, ai problemi fondamentali della nostra cultura.

L'intera episteme moderna - quella formatasi sul finire del XVIII secolo e che ancora serve da terreno positivo per il nostro sapere, quella che costituì il modo d'essere singolare dell'uomo e la possibilità di conoscerlo empiricamente tutta questa episteme era legata alla scomparsa del Discorso e del suo regno monotono, allo slittamento del linguaggio sul

versante dell'oggettività ed alla sua ricomparsa molteplice. Se questo stesso linguaggio sorge adesso con insistenza crescente entro un'unità che dobbiamo ma non possiamo ancora pensare, non è forse il segno che tutta questa configurazione sta per rovesciarsi, e che l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio? Se l'uomo si è costituito nel tempo in cui il linguaggio era votato alla dispersione, non sarà egli destinato a disperdersi, ora che il linguaggio si raccoglie su di sé? E se ciò fosse vero, non sarebbe un errore - un errore profondo dal momento che ci nasconderebbe ciò che oggi va pensato - interpretare l'esperienza attuale come un'applicazione delle forme d'un linguaggio all'ordine dell'umano? Non dovremmo piuttosto rinunciare a pensare l'uomo, o per essere più rigorosi, rinunciare a pensare troppo da vicino tale scomparsa dell'uomo - e il terreno di possibilità di tutte le scienze dell'uomo - nella sua correlazione col nostro interesse al linguaggio? Non è forse meglio ammettere che, una volta ricomparso il linguaggio, l'uomo tornerà all'inesistenza serena in cui l'unità imperiosa del Discorso l'aveva un tempo trattenuto? L'uomo

era stato una figura fra due modi d'essere del linguaggio; o piuttosto, egli si costituì solo quando il linguaggio, dopo essere stato interno alla rappresentazione e per così dire dissolto in questa, se ne liberò frammentandosi: l'uomo ha composto la propria figura negli interstizi d'un linguaggio frantumato. Non si tratta ovviamente di asserzioni, ma semplicemente di domande cui non è possibile rispondere; bisogna lasciarle sospese nel punto in cui vengono poste sapendo solo che la possibilità di porle introduce indubbiamente a un pensiero futuro.

6.

“L'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano”.

L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima.