

Barbara Cassin

COME LA SOFISTICA FA VERAMENTE COSE CON LE PAROLE¹**Abstract**

Sophistic discourse is the paradigm of a form of discourse that does things with words. It is not a “performative” in Austin’s sense; rather, it is really a discourse that makes, transforms, or creates the world. The relation with performativity is even more appealing given that epideixis, the word that designates sophistic discourse, cannot be rendered in a better form than with “performance.” In order to clarify how one should understand linguistic performance, this essay presents a tour void of any particular concern with boundaries between epochs, places, literary genres, or disciplines. 1) We begin with ancient Greece, with the primary scene of Parmenides and Gorgias, where one can understand the difference between truthful discourse and discourse “that makes.” 2) We then move to South Africa at the end of the last century and look at the Truth and Reconciliation Commission, whose effect, as it is examined and thematized, is a making by way of words. 3) We finally arrive at the “here and now,” at the Vocabulaire Européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles, whose Humboldtian ground is the difference among the worlds that different languages produce, the impact of the fact of linguistic plurality on discursive performance.

«How to do things with words?» – Come fare, come si fanno cose con null’altro che con parole?

Mi sembra che, in un modo che rimane da problematizzare, il discorso sofistico sia il paradigma di un discorso che fa cose con parole. Senza dubbio esso non è un “performativo” nel senso austiniano del termine, benché il senso austiniano vari considerevolmente in estensione e in intensione (vi ritornerò), ma è proprio un discorso che opera, che trasforma o crea il mondo, un discorso che ha ciò che io indico come un “effetto-mondo”.

Il rapporto con la performatività è ancor più tentante dal momento che “epideixis”, la parola che in Platone serve terminologicamente a designare il discorso sofistico, non può essere resa meglio che con “performance”, a condizione di intendere “performance” nel senso dell’estetica contemporanea (o, per lo meno, anche nel senso dell’estetica contemporanea), come un *happening*, un *evento*, un’improvvisazione (Gorgia è l’inventore del discorso *ex tempore*, dice Filostrato) che richiede coinvolgimento: è ogni volta qualcosa come un “exploit”².

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata come intervento alla *Société Française de Philosophie*.

² Il termine “Performative”/“performativo” è un’invenzione di Austin, trapiantata poi nel francese da Austin stesso a partire dal Convegno di Royaumont (cfr. J.L. AUSTIN, *Performatif-constatif*, in AA.VV., *La philosophie analytique*, Minuit, Paris 1962, pp. 271-281) e adottata-popolarizzata subito da E. Benveniste (cfr. E. BENVENISTE, *La philosophie analytique et le langage*, in

Proprio il rapporto tra *performance* e performativo è ciò che intendo cominciare a esaminare, riflettendo su ciò che vorrei indicare come “la *performance* prima del performativo”. Interrogherò lo statuto del retorico (o della retorica), cui Austin riserva, senza tuttavia nominarlo, un posto un po’ instabile tra “locutorio” da una parte e “illocutorio” o performativo dall’altra: il posto del “perlocutorio”, *per*, proprio come “performativo”³.

Non è tuttavia di Austin che parlerò. Austin è semplicemente il quadro di riferimento contemporaneo che oggi ci orienta: egli ha “inventato” per noi il performativo come tale, cercando di isolarlo, e non nasconde mai la difficoltà o la permeabilità della sua tassonomia. Giusto una citazione per far comprendere questa difficoltà: nella settima lezione (sulle dodici comprese in *How to Do Things with Words*, dunque tardi nella sua riflessione) egli scrive:

«È quindi tempo di reimpostare il problema in modo nuovo. Vogliamo riconsiderare in modo più generale i sensi in cui dire una cosa (*to say something*) può essere fare qualcosa, o in cui nel dire qualcosa (*in saying*) facciamo qualcosa (e forse anche considerare il caso differente in cui *per mezzo del* dire qualcosa [*by saying*] facciamo qualcosa). Forse qui una certa chiarificazione e definizione possono aiutarci ad uscire da questo intrico. Infatti, dopo tutto, “fare qualcosa” è un’espressione molto vaga. Quando proferiamo un qualunque enunciato, non stiamo forse “facendo qualcosa”?»⁴

Nel quadro della teoria generalizzata degli *speech-acts*, degli “atti linguistici”, la differenza tra locutorio, illocutorio e perlocutorio ha spesso la forma dell’“intrico”. Al di là del fatto che tutti e tre sono, precisamente, “atti” linguistici, non è semplice (e senza dubbio le categorie stesse sono al contempo astratte, scivolose e in sovrapposizione tra loro) esplicitare la differenza tra i tre. Il “locutorio” o “constativo”, un *normal statement*, è un’enunciazione che *says something*, cioè che opera *of saying*: “il gatto è sul tappeto” ha un significato (*meaning*: al tempo stesso “senso” e “significato”) ed è suscettibile di

ID., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 267-276; trad. it. V. Giuliani, *La filosofia analitica e il linguaggio*, in ID., *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 321-331). “*Performance*” è un termine molto più antico, che non cessa di essere preso in prestito dal francese all’inglese e viceversa, con estensioni o sfocamenti di senso. L’inglese, dice il *Klein’s comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, l’avrebbe formato sull’antico termine francese “*parfournir*” (dal latino medioevale “*perfunire*”) o/e “*parformer*” prima che il francese lo prendesse in prestito dall’inglese almeno tre volte, secondo il *Dictionnaire Culturel de la Langue française*: nel 1869, per analogia con il vocabolario degli appassionati di corse di cavalli, significa «il modo di sviluppare un soggetto, di eseguire un’opera in pubblico», nel 1953 significa «il risultato individuale nel compimento di un compito», nel 1963 si oppone, sulla scia di Chomsky, alla “competenza”. È dunque un termine bilingue e in movimento, che unisce lo sport (*performance-record*), la tecnica (*performance*-rendimento di una macchina), la psicologia (*test di performance*), la linguistica (*performance/competenza*) e l’arte moderna (*performance-happening*).

³ “Per”, tuttavia, certamente non ha il medesimo senso nei due casi, anche se Austin non lo esplicita. Il “per” della “*performance*” denota il compimento di un “fino in fondo”, mentre il “per” della “perlocuzione” denota il mezzo, cioè il “*by*” del “*by saying*”: è “per mezzo” del dire, e non “nel” dire stesso (“*in saying*”, caratteristico dell’illocutorio o performativo), che il perlocutorio agisce (cfr. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, a cura di J.O. Urmson e M. Sbisà, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1975², p. 108; trad. it. C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, p. 81). Si veda la citazione che segue, dove il perlocutorio figura tra parentesi. [Segnalo che Barbara Cassin trae le proprie citazioni dell’opera di Austin dalla trad. fr. di G. Lane, *Quand dire c’est faire*, Seuil, Paris 1970; nel seguito saranno tuttavia forniti i rimandi solamente all’edizione in lingua inglese citata e alla versione italiana (N.d.T.).]

⁴ Ivi, p. 91; trad. it. cit., p. 69 (traduzione leggermente modificata). [Indico qui che nel seguito l’espressione inglese “*by saying*”, che la versione italiana dell’opera di Austin traduce con “col dire”, sarà invece sempre esplicitata in “per mezzo del dire” (N.d.T.).]

essere vero o falso; illocutorio o performativo *stricto sensu*, invece, fa qualche cosa *in saying*, “dicendolo, nel dirlo”: “mi scuso” o “la seduta è aperta” hanno una “forza” e sono suscettibili di “successo” o “fallimento” (*felicity/unfelicity*); il perlocutorio, infine, fa qualcosa *by saying*, “per mezzo del fatto di dire”: convincere, persuadere o indurre in errore⁵ hanno un “effetto” e producono conseguenze. La differenza tra performativo-illocutorio e perlocutorio, tra forza ed effetto, è ancora più labile dal momento che illocutorio, per avere successo o compimento, è esso stesso “legato ad effetti”: in particolare «si deve ottenere un effetto sull’uditorio se l’atto illocutorio ha da essere portato a compimento»⁶.

Mettiamo che sia la difficoltà di stabilizzare questa differenza tra “forza” ed “effetto” a incitarmi a riflettere sulla *performance* prima del (o al di qua del) performativo, come un invito a rimettere in questione lo statuto della retorica.

Ne va, a dire il vero, dei tre tipi di argomenti cui ho lavorato in questi ultimi anni e dei quali mi sono chiesta che cosa li unisse; la risposta è qualcosa come la *performance* discorsiva. È per tentare di spiegare questo a me stessa che vorrei proporvi una passeggiata senza particolari riguardi per i confini sia tra le epoche e i luoghi, sia tra i generi letterari e le discipline:

1. Cominceremo dalla Grecia antica, dalla scena primaria Parmenide/Gorgia, ove si comprende la distinzione tra discorso fedele e discorso “facitore”, tra ontologia/fenomenologia da una parte e logologia dall’altra. Si comprende al tempo stesso che si acquisiscono qui il sospetto e i mezzi per rimettere in causa tale distinzione a vantaggio di una logologia generalizzata, cioè per dare una rivalutazione dell’ontologia come discorso che fa, e anche come discorso perfetto, *performance* assolutamente riuscita.

Il modello della *performance* sofistica è l’*epideixis* nel senso retorico del termine, e il modello dell’*epideixis* retorica è l’*Encomio di Elena*: non un’opera eterna per diritto, *ktema es aiei*, un «acquisto per sempre», come quella di Tucidide, ma *emoi de paignion*, «per me un gioco», così come dice in conclusione dell’*Encomio* Gorgia, una *performance* epidittica che produce un “effetto-mondo”, giacché ormai noi siamo in un mondo in cui l’innocenza di Elena è pensabile, perfino plausibile, da Euripide a Offenbach e Hoffmansthal.

2. Passeremo attraverso il Sudafrica della fine del secolo scorso, trattando della Commissione “Verità e Riconciliazione”, il cui effetto, esaminato e tematizzato, è un fare per mezzo di parole; certo, non soltanto per mezzo delle parole, poiché si tratta di un dispositivo concreto, ma essenzialmente per mezzo delle parole, dei racconti, del dire, di *statements* e di *stories*, presi in questo dispositivo al fine di fare il popolo arcobaleno, di costruire un passato comune, di produrre la riconciliazione.

⁵ Si noterà che Austin non fornisce del resto esempi (virgolettati) di enunciazioni perlocutorie. Questa difficoltà è senza dubbio legata alla definizione complessa degli atti perlocutori: «ciò che otteniamo o riusciamo a fare *per mezzo del* dire qualcosa» (ivi, p. 109; trad. it. cit., p. 82). Si ritrova questo “o”, che esprime alla meno peggio la differenza tra colui che parla e colui che ascolta, a p. 118 (trad. it. cit., p. 88): «L’atto perlocutorio può essere o il raggiungimento di un obiettivo perlocutorio (convincere, persuadere) o la produzione di un seguito perlocutorio». L’atto illocutorio si distingue dal perlocutorio come «gli ho ordinato di fare una cosa ed egli ha obbedito (*I ordered him and he obeyed*)» si distingue da «ho fatto sì che egli obbedisse (*I got him to obey*)» (ivi, p. 117; trad. it. cit., p. 87): la differenza, sottile, non rinvia né direttamente né necessariamente a enunciazioni distinte. Tutto accade come se il perlocutorio, questa enunciazione di un terzo tipo, comparisse e sparisse tra la settima e la decima lezione.

⁶ *Ibidem*. A p. 118 (trad. it. cit., p. 88) si riassume in questo modo: «Così abbiamo qui tre modi in cui gli atti illocutori sono legati agli effetti: assicurarsi la recezione, entrare in vigore e sollecitare una risposta (*securing uptake, taking effect and inviting a response*); e tutti questi sono distinti dalla produzione di effetti che è caratteristica dell’atto perlocutorio».

3. Arriveremo al “qui e ora”, al *Vocabulaire Européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, il cui fondamento, completamente humboldtiano, è la differenza tra i mondi che le differenti lingue producono, l’impatto del fatto della pluralità delle lingue sulla *performance* discorsiva.

1. *Logologia, epideixis, retorica*

Ontologia/logologia, o come Gorgia legge il Poema di Parmenide come un atto linguistico.

Nella lettura che il trattato di Gorgia *Sul non essere o sulla natura* propone del poema di Parmenide *Sulla natura o sull'essere*, tutto ruota manifestamente attorno al modo in cui si legano l'essere e il dire (non dimentichiamo la definizione del Lalande, s.v. “Sophistique, nom commun”: «una filosofia di ragionamento verbale, senza solidità e senza serietà»...). Delle due l'una, detto brutalmente: o c'è essere, *esti, es gibt Sein*, e il compito dell'uomo, pastore dell'essere, è di dirlo fedelmente, nella co-appartenenza dell'essere, del pensare e del dire: onto-logia, da Parmenide a Heidegger; oppure l'essere non è e non c'è che dentro il poema e per mezzo di esso, come un effetto del dire, una produzione discorsiva, ciò che io propongo di indicare come una “*performance*”: “logologia”, per riprendere un termine di Novalis riscoperto da Dubuffet⁷.

Il procedimento di Gorgia (trattato contro poema) consiste semplicemente nell'attirare l'attenzione, troppa attenzione, attenzione insolente e attenzione forzata, su tutte le manovre (fossero pure le manovre della lingua e della discorsività stesse) che permettono l'istituzione del rapporto di disvelamento tra essere e dire, in particolare sul modo in cui il *Poema* fa passare da *esti* a *to on*, dal verbo al participio soggetto-sostantivo (come una “secrezione”), giocando sull'insieme di quelli che sono i sensi di *esti*: “è possibile”, “è vero che” (come in francese: “*c'est le cas que*”), “è” nel senso di copula e di identità, “è” nel senso di esistenza; giocando, per dirla in termini post-aristotelici, sull'omonimia (o, per lo meno, sul *pollakhos*) e sull'anfibologia. Ecco, per dirla in termini un po' più austiniiani, un modo di far intendere il *Poema* come un'enunciazione in situazione almeno tanto quanto lo si intende come una serie di proposizioni, e di far avvertire la forza illocutoria di ogni fraseggio constativo: il *Poema*, dunque, come un atto linguistico.

⁷ Ecco come Novalis descrive il raddoppiamento logologico: «Nessuno sa che la peculiarità del linguaggio è proprio quella di preoccuparsi soltanto di se stesso. Perciò esso è un mistero così portentoso e fecondo, – se infatti si parla soltanto per parlare allora si pronunciano le verità più splendide e originali.» (NOVALIS, *Monolog*, in ID., *Schriften. Die werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968ss., vol. 2, p. 672; trad. it. a cura di G. Moretti, *Opere filosofiche*, 2 voll., Einaudi, Torino 1993, vol. 1, p. 619; mi permetto di rinviare al mio *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, pp. 113-117; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 74-77). Questo “parlare per parlare” non può non essere avvicinato al *legein logou kharin* con cui Aristotele espelle i sofisti dalla comunità degli esseri parlanti che, obbedendo al principio di non contraddizione, parlano sempre per identificare qualcosa (*Metafisica*, IV, 4, 1006a 11-26 e IV, 5, 1009a 20-21; rimando, questa volta, a B. CASSIN e M. NARCY, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1989; trad. it. a cura di S. Maso, *La decisione di significare: il libro Gamma della Metafisica*, Zanichelli, Bologna 1997).

L'effetto di limite o di catastrofe così prodotto consiste nel mostrare che, se il testo dell'ontologia è rigoroso, cioè se non costituisce un oggetto di eccezione rispetto alla legislazione che esso stesso instaura, esso allora è un capolavoro sofisticato.

Che l'essere sia un effetto del dire si intende così doppiamente: non si tratta soltanto di una critica dell'ontologia (il vostro preteso essere non è mai altro che un effetto del modo in cui parlate), ma di una rivendicazione caratteristica della "logologia": «Non è il discorso che indica il fuori, è il fuori che diviene il rivelatore del discorso»⁸. Ciò che importa, ora, non è un essere che sarebbe sedicentemente già, ma l'essere che il discorso produce: occorre misurare fin da questa prima scena l'ampiezza del cambiamento di paesaggio. Il più sicuro principio di identità non ha più per formula "l'essere è" o "l'essere è essere", ma – è ancora una frase del trattato – "colui che parla parla" e anche "colui che dice dice [...] un dire".

La presenza dell'Essere, l'immediatezza della Natura e l'evidenza di una parola incaricata di dirli adeguatamente svaniscono insieme: la dimensione fisica che la parola scopre fa spazio a quella politica che il discorso crea. Qui si raggiunge in effetti, grazie ai sofisti (i «maestri della Grecia», diceva Hegel), la dimensione del politico, come *agora* per un *agôn*: la città è una creazione continua del linguaggio, è proprio "il mondo più chiacchierone di tutti", per dirla con Jacob Burckhardt e Hannah Arendt.

Lo statuto della "performance" epidittica: effetto retorico ed effetto-mondo.

Lo statuto dell'*epideixis* è centrale in questa prospettiva.

Epideixis è il nome stesso che la tradizione attribuisce per eccellenza alla discorsività sofistica. Il termine è consacrato da Platone (per esempio *Ippia maggiore*, 282c, 286a; *Ippia minore*, 363c; *Gorgia*, 447c) e designa il discorso consecutivo di Prodicco, di Ippia e di Gorgia, in opposizione al dialogo per domande e risposte che Socrate predilige. Qualcosa come una "conferenza", persino una "performance", tanto l'oratore dà della sua persona: «I Tessali [...] gorgizzavano, [...] ed avrebbero preso anche a crizzzare, se Crizia avesse dato loro una *epideixis heautou sophias*», cioè, con le stesse parole che Aristotele usa per Talete, «una dimostrazione del suo saper fare»¹⁰.

Il termine stesso non si comprende che per contrasto con l'*apodeixis*.

⁸ SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, VII, 85 (= GORGIA, *Sul non essere o sulla natura*, DK 82 B 3, 85). [Riguardo alle citazioni tratte dal DK si indicherà la pagina corrispondente de *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1969 (in questo caso p. 920); ogni volta che, tuttavia, la versione italiana dei passi citati presentata in questa edizione mostrerà significative differenze rispetto alla traduzione francese fornita da B. Cassin si preferirà, nel presente saggio, volgere in italiano la traduzione francese anziché riportare il brano così come compare nell'edizione italiana citata (N.d.T.).]

⁹ «*Kai legei hô legôn [...] arkhên gar ou legei de khroma, alla logon*», da MXG (è l'altra versione del *Trattato* trasmessa anonimamente in coda al *corpus* aristotelico), G, §10, 980b (pubblicato e tradotto in B. CASSIN, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1980, pp. 540-541 = DK 82 B 3a, 21-22; trad. it. in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 923).

¹⁰ FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, I, 16; trad. it. M. Civiletti, Bompiani, Milano 2002, p. 105 (traduzione leggermente modificata per fedeltà a quella fornita da B. Cassin [N.d.T.]). Sull'*epideixis heautou sophias*, cfr. nota 12.

La *deixis* è l'atto (e l'arte) di mostrare senza parola – con l'indice teso come Cratilo – il fenomeno che svanisce, oppure – con un gesto sovrano come la Giustizia nel *Poema* di Parmenide – il cammino dell'essere.

L'*apodeixis*, che rinvia a tutti gli *apo* (*apophainesthai*, *apophansis*) caratteristici della fenomenologia¹¹, è l'arte di mostrare “a partire da” ciò che è mostrato, fondandosi su esso, l'arte di “di-mostrare”: fare in modo che il fenomeno divenga oggetto di scienza, far passare dal singolare al generale, far vedere Socrate-uomo in Socrate e fare in modo che si dia assenso a ciò (non dimentichiamo che l'*apodeixis*, la “prova”, è il nome della tecnica di ottenimento dell'assenso nella quale consiste il cuore della retorica aristotelica).

L'*epideixis* è l'arte di mostrare “davanti” e di mostrare “in più”, secondo i due grandi sensi del prefisso. In questo *epi* si articolano la *performance* e l'elogio. Mostrare “davanti”, pubblicamente, agli occhi di tutti: un'*epideixis* può essere così una dimostrazione di forza (il dispiegamento di un esercito, per esempio in Tucidide, o una dimostrazione di folla), una manifestazione, un'esposizione¹². Ma anche mostrare “in più”, mostrarne “di più” in occasione di questa pubblicità: facendo sfoggio di un oggetto ci si serve di ciò che si mostra come di un esempio o di un paradigma, lo si “magnifica”: “fare di una mosca un elefante”, dice Luciano, il che si accorda con la pratica degli elogi paradossali, quello della calvizie come quello, contemporaneo, della brocca composto da Francis Ponge, che rivendica anch'egli l'*hubris*, “senza vergogna”. E si dà così mostra “in più” di se stessi, come oratori di talento, dominatori dei contrari o come veramente “poeti”, cioè *facitori*. È dunque in gioco, in senso lato, una “prestazione” improvvisata o no, scritta oppure orale, ma sempre rapportata al contesto solenne, all'uditore, al pubblico; e, nel senso stretto precisamente codificato dalla retorica di Aristotele, sono in gioco l'“elogio” o il “biasimo”, che dicono il bello o il vergognoso e mirano al piacere; è cioè in gioco l'eloquenza epidittica, nella sua differenza rispetto all'eloquenza del consiglio (che dice l'utile o il dannoso e riguarda il futuro) e a quella del processo (che dice il giusto o l'ingiusto e riguarda il passato).

Con la sofistica i due sensi di *performance* e di elogio si congiungono e si amplificano l'un l'altro; la più memorabile *epideixis* di Gorgia (lo *one man show* che l'ha reso celebre ad Atene, cioè per sempre e nel mondo intero) è un'*epideixis*, l'*Encomio di Elena*, in cui egli, «lodando il lodevole e biasimando il biasimevole», è nondimeno riuscito ad assolvere l'infedele che tutti, da Omero in poi, accusano. La natura paradossale dell'elogio vi si rivela pienamente: Elena è la più colpevole delle donne poiché ha messo la Grecia intera a ferro e fuoco, tuttavia Gorgia ci convince che Elena è l'innocenza stessa. Il supplemento di *deixis* che è l'*epideixis* giunge così a volgere il fenomeno nel suo contrario; il fenomeno diviene l'effetto

¹¹ È sufficiente rifarsi al § 7 di *Essere e tempo*.

¹² Una delle più istruttive occorrenze del termine “fuori dalla retorica” in Aristotele è quella che riguarda l'*epideixis* del grande antenato Talete, che prende la sua rivincita sulla servetta trace: «Siccome, povero com'era, gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, dicono che, avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, ancora nel cuore dell'inverno, disponendo di una piccola somma, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, dando una cifra irrisoria, perché non c'era richiesta alcuna: ma quando giunse il tempo della raccolta, poiché molti cercavano i frantoi tutti insieme e d'urgenza, li dette a nolo al prezzo che volle, e così, raccolte molte ricchezze, dimostrò che per i filosofi è davvero facile arricchirsi, se lo vogliono – e invece non è questo ciò di cui si preoccupano» (ARISTOTELE, *Politica*, I, 11, 1259a, 9-18; trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 24). Talete, facendo valere la previsione e la legge della domanda e dell'offerta, avendo così attenzione al corso del tempo (e quindi al corso dei valori) e non alla presenza del presente, inventa il monopolio: poiché ha fatto ciò, si dice di lui che ha fatto «*epideixis* [mostra, prova, sfoggio] della sua saggezza» (ivi, 1259a, 19).

dell'onnipotenza del *logos*. Questa è del resto la ragione per cui ogni elogio è anche o prima di tutto un elogio del *logos*:

«il discorso è un gran sovrano, che con il più piccolo e impercettibile dei corpi porta a compimento gli atti più divini (*theiotata erga apotelei*)»¹³.

Rendo “*apotelei*” con “porta a compimento”, ma potrei dire “performa”: il discorso agisce e performa atti e opere (*erga*) fino al compimento (*apo*). Gorgia, nel suo “gioco” ri-creatore di una Elena ormai innocente (da Euripide e Isocrate a Goethe, Hoffmannstahl, Hoffenbach, Claudel e Girardoux), rende manifesto che la posta in gioco dell'*epideixis* non è, come in fenomenologia, passare dal fenomeno al suo dire, ma piuttosto, in stile logologico, dal dire al suo effetto.

Viene dunque istituito il modello che il *De interpretatione* rovescerà: non sono i fenomeni, bensì il discorso, a far patire l'anima; o, come dice ancora Gorgia:

«Sopravvengono, in coloro che l'ascoltano, il brivido che gela di paura, la pietà che si scioglie in lacrime e il cordoglio che si delizia del dolore, e l'anima prova, attraverso la mediazione del discorso, una passione che le è propria di fronte a fortune e a disgrazie che riguardano azioni e persone estranee (*ep'allotriòn te pragmatòn kai sòmatòn idion ti patêma dia tôn logòn epathen hê psukhê*)»¹⁴.

Con questo elogio della poesia come “discorso dotato di misura”, noi non siamo semplicemente nella retorica, nel senso classico del termine. È importante in effetti comprendere che la tirannia, la demiurgia, la *performance* discorsiva o come la si voglia chiamare, è doppia: è un effetto sull'anima, un effetto che passa da un che di estraneo a un che di proprio con nient'altro che con parole; ma è anche e al tempo stesso un effetto-mondo, dove l'oggetto del discorso, la “finzione”¹⁵, prende consistenza e diviene realtà. Come sottolinea Jean-François Lyotard in *Le différend*: «Occorrerebbe estendere l'idea di seduzione [...]. Non è il destinatario ad essere sedotto dal destinatore. Quest'ultimo, il referente, il senso non subiscono meno del destinatario la seduzione esercitata»¹⁶.

Il mondo, infatti, si trasforma: con la sofistica si va, diciamo, dal fisico al politico. L'elogio stesso si caratterizza come un momento di invenzione politica, che serve a far passare dalla comunione nei valori della comunità (compresa la comunione nei valori condivisi della lingua, condivisi per l'appunto mediante il senso delle parole e delle metafore, come sottolinea Nietzsche) alla creazione di valori nuovi.

I due primi paragrafi dell'*Encomio di Elena* danno testimonianza di questo passaggio e cominciano a produrlo. Non intendo riprendere tutta l'analisi, ma solamente schizzarla citandoli:

¹³ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 8 = DK 82 B 11,8; trad. it. cit., p. 929.

¹⁴ Ivi, § 9; trad. it. cit., p. 930.

¹⁵ Impiego di proposito il termine arrischiato “finzione” nel senso di “fabbricazione” discorsiva; occorrerebbe qui utilizzare la grafia “fissione”, come fa Lacan, per attirare l'attenzione su due questioni. La prima è quella dello statuto “eziolato” o “parassita” della creazione letteraria o poetica secondo Austin (cfr. *How to Do Things with Words*, cit., p. 104; trad. it. cit., p. 78). La seconda è la rimessa in causa della distinzione tra i generi del discorso (compresa la differenza “filosofia”/“letteratura”, con lo statuto alquanto ambiguo della “poesia” greca) quando ci si pone da un punto di vista logologico (a tale proposito non posso che rinviare al mio già menzionato *L'Effet sophistique*, cit.).

¹⁶ J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1983, p. 128; trad. it. A. Setra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 113.

«[1] Ordine, per la città, è l'eccellenza dei suoi uomini, per il corpo è la bellezza, per l'anima la saggezza, per ciò che si fa è il valore, per il discorso la verità. Il loro contrario è il disordine. A ciò che è degno d'elogio (uomo, donna, discorso, opera, città, cosa) occorre fare l'onore di un elogio, a ciò che è indegno occorre applicare un biasimo; poiché pari errore e pari ignoranza è biasimare il lodevole o lodare il biasimevole.

[2] Spetta poi al medesimo uomo sia dire rettamente ciò che occorre, sia contraddire [...] coloro che biasimano Elena, una donna riguardo alla quale si assommano, in modo univoco e unanime, la credenza degli ascoltatori dei poeti e la fama di un nome che porta la memoria di sventure. Quanto a me, io voglio, dando logica al discorso, far cessare l'accusa contro questa donna di cui si sente dire tanto male, dimostrare che i detrattori si ingannano, mostrare la verità e porre fine all'ignoranza»¹⁷.

È così che la liturgia (*kosmos, kallos, sophia, aretê, aletheia*) apre, attraverso il modo in cui un "io" dà *logismon* al *logos* – «ecco, passate dall'uno all'altro nel mio discorso»¹⁸ –, su un *happening* che performa un altro mondo.

Mi sembra che qui siamo nelle immediate vicinanze della frontiera labile tra "perlocutorio", con effetto retorico sull'altro *by saying* – si potrebbe dire soggettivo (Austin parla, quando lo nota, di «atti [...] che provochiamo o riusciamo a fare *per mezzo del* dire qualcosa, come convincere, persuadere, impedire e anche sorprendere o indurre in errore»)¹⁹ –, e "illocutorio", il più "attivo" degli atti linguistici, capace di cambiare direttamente lo stato del mondo *in saying* e oltrepasante in ogni caso il perlocutorio con qualcosa come un immediato e oggettivo effetto-mondo.

2. Da Gorgia a Desmond Tutu

Apriamo un'altra scena, che rappresenta ai miei occhi un punto di applicazione contemporaneo e bruciante della *performance* sofisticata. Si potrebbe far figurare in esergo quel magnifico murale bianco e nero che ornava il muro della casa dove alloggiava Desmond Tutu all'ingresso di Città del Capo: *How to turn human wrongs into human rights?* – Come far volgere un fenomeno nel suo contrario per mezzo della forza dei discorsi?

La CVR

Prima di tutto occorre senza dubbio abbozzare il paesaggio. La Commissione Verità e Riconciliazione (CVR) è la chiave del dispositivo inventato dal Sudafrica per evitare il bagno di sangue che si poteva prevedere alla fine dell'*apartheid* e per promuovere ciò che Tutu indica come «il miracolo della soluzione *negoziata*». Essa deve contribuire a produrre una nuova nazione, il *rainbow people*, il popolo arcobaleno.

¹⁷ GORGIA, *Encomio di Elena*, §§ 1-2 = DK 82 B 11,1-2; trad. it. cit., pp. 927-928.

¹⁸ «*Phere dê pros allon ap'allou metastô logon*» (ivi, § 9; trad. it. cit., p. 930); è così che Gorgia marca le interpunzioni nel suo elogio della poesia, attirando l'attenzione sull'atto linguistico nel momento stesso in cui esso si compie ed opera.

¹⁹ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 82 (traduzione leggermente modificata).

Due testi permettono di misurare rapidamente il cammino percorso: la legge fondamentale dell'*apartheid* o *Population Registration Act* del 1950 e l'epilogo della costituzione provvisoria del 1993. Ecco il primo, firmato *de facto* dal Re d'Inghilterra²⁰:

«In nome di Sua Eccellentissima Maestà il Re, del Senato e dell'Assemblea dell'Unione Sudafricana, si promulga che:

1. [...] (iii) "Persona di colore" designa una persona che non è bianca o indigena. [...] (x) "Indigeno" [*native*] designa una persona che è di fatto o è considerata comunemente un membro di una qualsiasi razza aborigena o tribù d'Africa. [...] (xv) "Persona bianca" designa una persona che è evidentemente tale di aspetto o che è comunemente considerata come una persona bianca, con l'esclusione di ogni persona che, pur essendo evidentemente bianca di aspetto, è comunemente considerata come una persona di colore. [...].

5. [...] (2) Il governatore generale potrà, mediante proclamazione nella *Gazzetta*, prescrivere e definire i gruppi etnici o altri gruppi nei quali le persone di colore e gli indigeni saranno classificati [...].»²¹.

Ed ecco il secondo, cioè quelle *sunset clauses* del 1993 che costituiscono l'atto di nascita della Commissione e ratificano l'abolizione dell'*apartheid*, esattamente vent'anni dopo la sua condanna come crimine contro l'umanità da parte dell'ONU. La promessa di amnistia appare indispensabile per evitare il bagno di sangue e permettere che si tengano elezioni libere:

«La presente Costituzione fornisce un ponte storico tra il passato di una società profondamente divisa, segnata dalla lotta, dal conflitto, dalle sofferenze taciute e dall'ingiustizia, e un avvenire fondato sul riconoscimento dei diritti dell'uomo, sulla democrazia, su una coesistenza pacifica e su possibilità di sviluppo per tutti i sudafricani, senza considerazioni di colore, di razza, di classe, di credo o di sesso.

La ricerca dell'unità nazionale, il benessere di tutti i cittadini sudafricani e la pace esigono una riconciliazione del popolo del Sudafrica e la ricostituzione della società.

L'adozione di questa costituzione pone il saldo fondamento per il popolo del Sudafrica per superare le divisioni e le lotte del passato, che hanno generato gravi violazioni dei diritti dell'uomo, la trasgressione dei principi di umanità nel corso di conflitti violenti e un'eredità di odio, di paura, di colpevolezza e di vendetta.

Noi possiamo ora farvi fronte, sulla base dell'esistenza di un bisogno di comprensione e non di vendetta, di riparazione e non di rappresaglie, di *ubuntu* e non di vittimizzazione.

Al fine di promuovere questa riconciliazione e questa ricostruzione, sarà accordata l'amnistia per gli atti, le omissioni e le infrazioni legati a obiettivi politici e commessi nel corso dei conflitti del passato (...).

Con questa Costituzione e questi impegni, noi, il popolo del Sudafrica, apriamo un nuovo capitolo della storia del nostro Paese.

Dio benedica l'Africa!»²²

²⁰ [La traduzione italiana del testo di questa legge è condotta sulla versione francese che ne fornisce B. Cassin e verificata sul testo originale inglese reperibile *on line* all'URL <http://bit.ly/yRA1j9>, che fa parte del sito internet dell'Università di KwaZulu-Natal (N.d.T.).]

²¹ P.-J. Salazar evoca «le prodezze linguistiche dei Licurgo dell'Africa australe» (P.-J. SALAZAR, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Hermann, Paris 1998, p. 27). In effetti non è tanto di definizioni che si tratta, quanto di risemantizzazione, cioè del mondo che si crea operando sulle parole, e al quale la Commissione sarà particolarmente sensibile (cfr. *infra* il paragrafo *La responsabilità semantica: come parliamo?*).

²² *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu*, a cura di P.-J. Salazar, Seuil, Paris 2004, pp. 304-305 (rinvio a questa edizione non solamente per il *Rapporto*, ma per tutti i testi dei decreti e

Tre condizioni appaiono come necessarie, per quanto non siano mai sufficienti, per passare dalla guerra alla riconciliazione, dunque per curare l'odio: una politica della giustizia, una politica della memoria, una politica della parola. È evidentemente la terza ad interessarci ora attraverso le altre due.

Giustizia: non è una giustizia punitiva (l'*apartheid* fa parte di “quegli atti che non si possono punire né perdonare”, per dirla con Hannah Arendt); è una giustizia restauratrice (“riconciliare”) ed anche instauratrice (instaura il popolo arcobaleno), o anche “transizionale” (per parlare questa volta come Protagora nell'apologia del *Teeteto*: essa “fa passare da uno stato meno buono a uno stato migliore”). Essa è possibile soltanto perché ci si inserisce nel *kairos*, in quell'istante *t* in cui, contrariamente a Norimberga, non ci sono “né vincitori né vinti”. La commissione trae da ciò i suoi tratti singolari: è una commissione e non un tribunale, non è presieduta da un giudice ma da un premio Nobel per la pace, non commina pene ma raccomanda amnistie, e, riguardo a ciò che concerne più direttamente il nostro argomento, non istruisce processi ma ascolta deposizioni, dichiarazioni, racconti.

Memoria: diversamente dal caso della prima amnistia storica, quella del decreto ateniese del 403 dopo la tirannide dei Trenta e la guerra civile, questa non è una amnesia (“amnesia” e “amnistia” sono una sola e medesima parola, un allotropo in greco antico)²³. Qui, al contrario, l'amnistia è una politica della memoria: costruire un passato comune per costituire una comunità che non esiste ancora, questo *rainbow people*, con archivi consultabili *on line* e con una dimensione pubblica (le sedute, di città in città nel grande teatro itinerante della commissione, sono trasmesse alla televisione la domenica sera; non si potrà mai dire: non si sapeva). Ma non c'è per questo “sovramemorizzazione” e memoria infinita: occorre ottenere, secondo i termini stessi del *Rapporto* della Commissione, «abbastanza verità per»²⁴: per vivere insieme. La verità ottenuta, accuratamente distinta dalla verità storica, è esplicitamente una produzione, una costruzione a partire da discorsi.

Parola: è questa la chiave del dispositivo, leggibile nelle condizioni dell'amnistia. Queste condizioni sono definite dalla legge del luglio 1995 che organizza la Commissione come tale, due anni dopo la sua “invenzione” nelle *sunset clauses*. Le tre condizioni legali perché un atto sia amnestiabile, e dunque amnistiato, sono le seguenti (menziono le prime due per non lasciare monco il dispositivo):

1) Esso deve essere stato commesso durante il periodo detto di *apartheid* (tra il 1° marzo 1960 e la *firm cut-off date* del 10 maggio 1994).

2) Occorre che esso sia un “atto”, una “omissione” (di nuovo, nessun “negazionismo” sarà possibile o piuttosto, secondo il futuro anteriore che Jacques Derrida associa al Sudafrica, sarà stato possibile) o una

delle leggi). [La traduzione italiana qui fornita di tali testi è condotta sulla versione francese riportata da B. Cassin e verificata sul testo inglese di questi documenti pubblicato *on line* sul sito del Governo Sudafricano <http://www.info.gov.za/view/DynamicAction?pageid=528> (N.d.T.).]

²³ Il decreto stabilisce *mé mnésikakein*: «Non ti ricorderai i mali degli eventi passati», e punisce con la morte coloro che lo fanno (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 39).

²⁴ «*Enough of the truth... for*» (*Foreword by Chairperson (Chapter One)*, in TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. I, scaricabile dall'URL <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>], 70; trad. fr. in *Amnistia l'apartheid*, cit., p. 120). La numerazione utilizzata, qui come nelle successive citazioni dal *Rapporto*, è quella che figura nella versione del 1998 presentata a Nelson Mandela e pubblicata nei principali giornali.

“infrazione” «associati a un obiettivo politico (*associated with a political objective*) commessi nel corso dei conflitti del passato»²⁵.

3) Occorre infine che «colui che richiede l’amnistia faccia una rivelazione completa (*full disclosure*) di tutti i fatti pertinenti», così che l’amnistia finisce per definirsi come «la libertà in cambio della verità»²⁶. Si deve notare che questa rivelazione non è una “confessione”, nella misura in cui nessuno obbliga, né è d’altronde in grado di obbligare, il *perpetrator* a parlare. È proprio questa la chiave del dispositivo. Questa condizione importantissima dell’amnistia è, nel senso socratico della parola, “ironica”, e Tutu utilizza il termine a più riprese: essa fa giocare al criminale, al malvagio, il ruolo del pubblico ministero, del buono. In effetti i criminali amnistiati, persone giuridiche o morali (aziende, università, giornali, partiti), non sono imputati che vengono portati di fronte a tribunali e ai quali si strappano confessioni, bensì richiedenti, “presentatori di istanze”, i quali si presentano di propria iniziativa e il cui interesse ben compreso, messa tra parentesi ogni morale, è di dir tutto, di “dischiudere” il vero. Dal momento che l’amnistia non è un “amnistia tombale”, ma è pronunciata atto per atto, solo ciò che è detto è amnistiabile; coloro che richiedono l’amnistia saranno dunque condannabili soltanto per ciò che non dicono e che si potrebbe venire a conoscere dal confronto delle testimonianze, rese dal momento che tutti hanno interesse a parlare. È dunque in gioco un atto discorsivo molto particolare: uno “*statement*”, una “dichiarazione” a proprio nome, operativa di per se stessa e in quanto tale.

In altri termini, questa politica così nuova della giustizia è edificata su una politica della parola, dell’attenzione prestata al linguaggio come atto e come *performance*.

“Language, discourse and rhetoric, does things”

- Da Gorgia a Tutu via Austin

Si può descrivere questa *performance* secondo quattro componenti.

La prima, la più decisiva, rimanda alla costruzione del mondo, all’“effetto-mondo” della *performance*. Mi si permetta, per farla breve, di accostare questa frase importantissima e già citata dell’*Encomio di Elena*:

«Il discorso è un gran sovrano, che con il più piccolo e impercettibile dei corpi porta a compimento gli atti più divini; esso, infatti, ha il potere di mettere fine alla paura, di allontanare la pena, di produrre la gioia, di accrescere la pietà...»²⁷.

e questa frase, non meno sovrana, del *Rapporto* della Commissione:

«È un luogo comune quello di trattare il linguaggio semplicemente come parole e non come azioni [...]. La Commissione intende adottare qui un altro punto di vista. Il linguaggio, discorso e retorica, *fa* cose [*Language, discours and rhetoric, does things*]:

²⁵ Non insisto, dacché non è il mio tema, sulle difficoltà evidenti che coincidono con quelle legate alla “Legge dell’obbedienza dovuta” in Argentina.

²⁶ *Foreword by Chairperson*, cit., 29; ; trad. fr. in *Amnistier l’apartheid*, cit., p. 95.

²⁷ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 8 = DK 82 B 11,8; trad. it. cit., pp. 929-930.

costruisce categorie sociali, dà ordini, ci persuade, giustifica, spiega, dà ragioni, scusa. Costruisce realtà. Muove alcuni contro altri»²⁸.

Si vede che qui, come nella sofistica, il linguaggio opera, “fa cose”, “costruisce il reale”, mentre agisce su colui che ascolta e su colui che parla.

- *Da Gorgia a Tutu via Arendt.*

La seconda componente porta dai sofisti e da Aristotele a Tutu *via* Arendt. Questa componente è legata alla costruzione dell'uomo nella sua umanità stessa, cioè nella sua politicità, nel suo essere-politico; ciò in stretto contatto con quanto Aristotele accoglie del pensiero dei sofisti per opporsi al filosofo-re di Platone, cioè la costruzione della dimensione politica sul linguaggio.

La Commissione è sofistico-aristotelico-arendtiana per il fatto che essa riumanizza tutti coloro che vi compaiono dando loro la parola. Essa fa di loro, vittime come *perpetrators*, animali dotati di *logos* (discorso-ragione) e pertanto animali politici («più politici degli altri», precisa Aristotele). Ciò che è proprio dell'uomo diviene nuovamente proprio di essi. Non sono più né “babbuini”, né passanti intrappolati nel proprio silenzio, e neppure carnefici resi muti dall'orrore di crimini che essi devono negare per continuare a esistere.

- *Da Gorgia a Tutu via Freud.*

La terza componente è catartica e terapeutica: essa porta da Protagora («passare da uno stato meno buono a uno stato migliore») o Gorgia a Tutu *via* Freud. Vorrei semplicemente sottolineare l'importanza di questa tematica del *logos-pharmakon* in tutta l'antichità e riportare la terapia discorsiva alla sua espressione matriciale che si trova, ancora una volta, nell' *Encomio di Elena* di Gorgia:

«C'è tra la potenza del discorso (*hè tou logou dunamis*) e la disposizione dell'anima (*tèn tès psukhês taxin*) lo stesso rapporto (*logos*) che c'è tra la funzione delle droghe (*hè tòn pharmakòn taxis*) e la natura dei corpi (*tèn tòn somatòn phusin*). Come una specifica droga fa uscire dal corpo uno specifico umore, e certe droghe fanno cessare la malattia, altre la vita, così, tra i discorsi, alcuni producono dolore, altri affascinano, altri fanno paura, altri ispirano coraggio all'uditorio, altri, attraverso qualche malvagia persuasione, avvelenano l'anima e la stregano»²⁹.

Non è difficile accostare la farmacia logica di Gorgia e le parole d'ordine della Commissione: «*Revealing is healing*» («Rivelare è curare») sulla copertina dei dossier che essa istruisce e «*Healing our land*» («Curare la nostra terra») sugli striscioni delle sedute pubbliche. La terapia si dispiega nella metaforica un po' ossessiva dell'*apartheid* come malattia del corpo sociale, con sindromi, sintomi, ferite, antisettici, medicinali. Parlare, dire, *tell the story, tell your story, full disclosure* scandiscono un'impresa di cure al tempo stesso individuali e collettive («*personal and national healing*», «*healing through truth telling*»)³⁰,

²⁸ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, scaricabile dall'URL <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%205.pdf>, cap. 7, 124; questo passaggio del *Rapporto* e i successivi non figurano in *Amnistia l'apartheid*.

²⁹ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 14 = DK 82 B 11,14; trad. it. cit., pp. 931-932.

³⁰ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, cit., cap. 9, 5ss.

in cui la verità diviene «l'ingrediente essenziale dell'antisettico sociale»³¹. Ma poiché è di una malattia dell'anima che si tratta, e poiché la si cura parlando, è in gioco alla fin fine una psicanalisi a misura di paese, il paese che del resto se ne assume il costo. La psicanalisi come *performance* discorsiva: ciò, per quanto meriti uno sviluppo più ampio, non è affatto materia di dubbio.

- *La responsabilità semantica: come parliamo?*

L'ultima componente è apparentemente meno legata a ciò che abbiamo conservato della sofistica, benché Prodicò sia messo in caricatura da Platone per i suoi scrupoli sinonimici, o benché Protagora si irri di della discordanza tra il femminile *hé mênis*, l'ira di Achille, e il carattere eminentemente virile dell'eroe e dell'epopea stessa cui quest'ira dà l'avvio³².

È in gioco una politica di responsabilità riguardo alle parole che si impiegano: quale mondo contribuiamo a produrre parlando come parliamo, e come si articolano la lingua e i nostri atti di parola? Già Tucidide faceva notare che la *stasis*, la guerra civile ad Atene, era anche una guerra di parole: «Cambiarono a piacimento il significato consueto delle parole in rapporto ai fatti»³³. Venticinque secoli più tardi, Victor Klemperer percepisce come filologo l'ascesa del nazismo nella lingua tedesca: «Le parole possono essere come minime dosi di arsenico: ingerite senza saperlo sembrano non avere alcun effetto, ma dopo qualche tempo ecco rivelarsi l'effetto tossico»³⁴. E ciò risuona di nuovo nelle testimonianze sconvolgenti per sobrietà raccolte da Jean Hatzfeld in *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais*: «Devo precisare – dice una rifugiata – un'osservazione importante: il genocidio ha cambiato certe parole nella lingua dei rifugiati, e ha decisamente fatto sparire il senso di altre parole, e colui che ascolta deve essere attento a queste perturbazioni di senso»³⁵.

Antjie Krog, la significativa giornalista e scrittrice boera che seguiva la Commissione, cita questa lettera del gennaio 1986 indirizzata dal magnate Anton Rupert al presidente Pieter Botha: «Faccio appello a Lei personalmente. Riaffermi il Suo rifiuto dell'*apartheid*. È una cosa che ci sta mettendo in croce, sta distruggendo la nostra lingua [...]». E insieme cita, a mo' di risposta del presidente: «Sono stufo di sentire ripetere a pappagallo "*apartheid*". Ho detto tante volte che la parola "*apartheid*" significa buon vicinato...». Da parte sua, la giornalista comincia dalla domanda: «La storia scivola dalla politica alla lingua [...]: cosa ne facciamo della lingua dei *Boere*?»³⁶. Anche la Commissione ha preso vigorosamente in esame la guerra civile delle parole; così le forze di sicurezza «hanno mancato di prendersi la cura appropriata delle parole di cui esse si servivano»³⁷, si sono indistintamente indicati come "terroristi" quelli che sono colpevoli di atti di terrorismo e coloro che lottano con mezzi legali e pacifici, confondendoli

³¹ Ivi, cap. 9, 19.

³² Cfr. PLATONE, *Protagora*, 337a-c e ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 14, 173b 17-22; cfr. anche ID., *Retorica*, III, 5, 1407b 6.

³³ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, III, 82; trad. it. a cura di L. Canfora, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 226.

³⁴ V. KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Reclam, Leipzig 1996¹⁵, p. 21; trad. it. P. Buscaglione, *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998, p. 33.

³⁵ J. HATZFELD, *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais*, Seuil, Paris 2002, p. 209.

³⁶ A. KROG, *Country of my skull*, Random House, Johannesburg 1998, pp. 266, 270 e 99; trad. it. M. Rullo, *Terra del mio sangue*, Nutrimenti, Roma 2006, pp. 452, 459 e 173.

³⁷ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, cit., cap. 6, 99.

sotto una categoria unica di “persone da uccidere”³⁸. Questa è la ragione per cui i giovani coscritti si lamentano con lo psicologo del fatto che «il presente ha distrutto i fondamenti di “senso” che essi adottavano per elaborare la loro esperienza traumatica»³⁹. Il discorso dell'*apartheid* era dunque un cattivo medicamento che mandava a effetto, del *pharmakon*, l'aspetto per cui esso è un veleno: «Nell'opinione della Commissione il genere di retorica utilizzato dagli uomini politici e dalle forze di sicurezza era *reckless* (imprudente), *inflammatory* (provocatorio) e costituiva un incitamento ad azioni illegali»⁴⁰. Ciò è quanto permette a certi responsabili, così come per l'eufemismo della “soluzione finale”, di sostenere di non aver mai dato l'ordine di uccidere: eliminare, *take out*, *wipe out*, *eradicate*, non vuol dire *kill*; ci sarebbe stato da parte dei subordinati *misunderstanding*, eccesso di zelo, abuso, cattiva volontà. A ciò la Commissione replica: «Si deve concludere che queste parole erano dirette a dire esattamente ciò che esse dicevano (*exactly what they said*)»⁴¹.

«*Exactly what they said*»: prendere in parola le parole. Non soltanto il fatto che si dica è un atto, ma ciò che una parola dice è un atto. Significante, significato e referente, o materia fonica, senso e denotazione, fanno blocco. Senza voler esporre ulteriormente distinzioni cariche di storia e di dottrine, vorrei semplicemente fare intendere la prossimità di questa ingiunzione con ciò che costituisce per Aristotele l'aspetto non trattabile della sofistica, sul quale viene a infrangersi la dimostrazione del principio di non contraddizione: il sofista pretende di fermarsi al «*logos* che c'è nei suoni della voce e delle parole»⁴². Questa esigenza, che obbliga Aristotele a utilizzare la costrizione (*bia*) e non la persuasione, è alla base della *performance* discorsiva: la caratteristica dell'atto è di dire ciò che è detto, senza riguardo per l'intenzione, e anche di dire tutto ciò che è detto, omonimie ed anfibolie incluse, poiché ciò che è detto è detto. È proprio su questo che si fondano le confutazioni dette “sofistiche” che Aristotele analizza: esse prendono l'avversario in parola o alla lettera perché prendono la parola, e persino la frase, in parola o alla lettera, considerando buona igiene discorsiva che non si possa sfuggire al fatto di dire ciò che si dice e di udire ciò che si ode.

La *performance* stessa si trova così messa in opera in modo molteplice in questo straordinario tentativo politico, eppure si tratta sempre di un fermarsi sull'atto (a tutti i livelli) che il discorso costituisce, sul fatto che le parole fanno cose.

³⁸ Ivi, cap. 6, 90.

³⁹ Ivi, cap. 9, 26.

⁴⁰ Ivi, cap. 6, 90.

⁴¹ Ivi, cap. 6, 97.

⁴² ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 5, 1009a, 20-22. Cito il contesto: «Tuttavia, non bisogna usare con tutti lo stesso modo di discutere: alcuni hanno bisogno di essere persuasi, invece altri devono essere costretti. Infatti, coloro che hanno abbracciato questo modo di vedere [sc. il rifiuto del principio di non contraddizione] a causa di difficoltà che essi hanno incontrato, hanno una ignoranza facilmente sanabile: in effetti, nella discussione con costoro, si ha a che fare non con vuoti discorsi, ma con veri ragionamenti. Ma per tutti coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere, la loro guarigione è una confutazione di ciò che è detto nei suoni della voce e nelle parole (*tou en tei phonei logou kai tou en tois onomastin*)» [la *Metafisica* di Aristotele è citata dalla trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 163, qui leggermente modificata nella parte finale per seguire più fedelmente la traduzione francese data da B. Cassin (N.d.T.)].

3. La differenza delle lingue come pluralità di performance

La tensione universale/singolare

Vorrei ripartire, per una terza tappa, dal recente *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*⁴³. Un libro impossibile: per dodici anni, in 150 collaboratori, abbiamo lavorato su testi filosofici scritti in una quindicina di lingue d'Europa o costitutive dell'Europa, partendo da quei sintomi della differenza tra le lingue che sono gli "intraducibili", cioè non ciò che non si traduce ma ciò che non si cessa di (non) tradurre: da Babele in poi, felicemente. Ma si sa bene che i Greci ignoravano superbamente la pluralità delle lingue – erano, per riprendere un'espressione di Momigliano, "fieramente monolingui" –, al punto che *hellenizein* significa tanto "parlare greco" quanto "parlare correttamente", "pensare e agire da uomo civilizzato", in opposizione con un *barbarizein* che sovrappone e confonde tra loro lo straniero, l'intelligibile e l'inumano. Come potrà allora un lavoro sui Greci fornire una qualunque presa sulla differenza delle lingue?

È molto semplice, o almeno credo di poter semplificare con la chiave ontologia/logologia. O si parte dalle cose, o si parte dalle parole.

L'"onto-logia" del disvelamento parmenideo apre la via verso la metafisica dell'adeguazione. Con Platone e Aristotele si possono descrivere le cose così: il linguaggio è un *organon*, un "utensile", un mezzo di comunicazione, e le lingue, come dice Socrate nel *Cratilo*, sono semplicemente i materiali differenti che possono servire per fabbricare questo utensile⁴⁴, sono in qualche modo abiti delle idee. È la ragione per cui occorre partire dalle cose, da ciò che è, e non dalle parole⁴⁵. In questa prospettiva, tradurre è comunicare nel modo più veloce la cosa che sta sotto le parole, produrre l'unità dell'essere al di sotto della differenza delle lingue, ridurre il molteplice all'uno: la traduzione è allora ciò che Schleiermacher chiama *dolmetschen*, interpretariato, "intermediazione"⁴⁶.

⁴³ *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil-Le Robert, Paris 2004, oggi in corso di traduzione-adattamento in ucraino, russo, romeno, portoghese (Brasile), spagnolo (Messico), inglese (USA), arabo e persiano.

⁴⁴ «Se, poi, ciascun legislatore [i legislatori stabiliscono i nomi] non lo compone con le stesse sillabe, non si deve essere per nulla perplessi a questo proposito: nemmeno ogni fabbro forgia con lo stesso ferro, pur facendo lo stesso strumento, per il medesimo scopo. Tuttavia, finché vi imprime la stessa Idea, anche se la pone in un altro ferro, lo strumento va bene, sia che si costruisca tra noi, sia tra i barbari» (PLATONE, *Cratilo*, 389e 1-390a 2; trad. it. M.L. Gatti in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 140).

⁴⁵ «Le cose devono essere imparate e ricercate non a partire dai nomi, bensì a partire da se stesse molto più che dai nomi» (ivi, 439b; trad. it. cit., p. 181).

⁴⁶ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in ID., *Sämtliche Werke*, Reimer, Berlin, 1835ss., sezione terza, vol. 2, pp. 209ss.; trad. it. G. Moretto, *Sui diversi metodi del tradurre*, in ID., *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 86ss.; cfr. anche il glossario di Ch. Berner nella versione francese dell'opera di Schleiermacher (trad. fr. A. Berman e Ch. Berner, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, Seuil, Paris 1999), pp. 135-138.

Il mondo che parte dalle parole è tutt'altro mondo; il linguaggio non è più considerato, in primo luogo o solamente, come un mezzo, ma come un fine e come una forza: «Chi trova il linguaggio di per sé interessante è diverso da chi vi riconosce solo il mezzo di comunicazione di pensieri interessanti»⁴⁷. Il solo “c'è” è allora quello humboldtiano della pluralità delle lingue: «Il linguaggio si manifesta nella realtà unicamente come molteplicità»⁴⁸, il linguaggio è la varietà delle lingue e non è nient'altro. In questa prospettiva tradurre non è più *dolmetschen*, ma *übersetzen*, comprendere come le differenti lingue producono mondi diversi, fare comunicare questi mondi e smuovere le lingue l'una per mezzo dell'altra dalla loro tranquillità, in modo che la lingua del lettore vada incontro a quella dello scrittore⁴⁹; il mondo comune diviene un principio regolativo, un obiettivo, non un punto di partenza. Questo regime è quello del *Dictionnaire des intraduisibles* ed è a fondamento della logologia sofisticata immersa nella pluralità delle lingue. Diviene allora pertinente interrogarsi sulle filosofie come esse si dicono, su che cosa sia filosofare nelle lingue.

Da questo punto di vista “la” filosofia è una tensione tra universale e molteplicità dei singolari. Schleiermacher la descrive perfettamente, a condizione di sottolineare il suo “a malapena”:

«Qui [nella filosofia autentica], più che in qualsiasi altro campo, ogni singola lingua contiene in sé, nonostante le diverse concezioni contemporanee o successive, un sistema di concetti che, proprio per il fatto di toccarsi tra loro, di unirsi e di completarsi nella medesima lingua, sono un tutto, le cui singole parti però non trovano alcuna corrispondenza nel sistema delle altre lingue, con l'eccezione, a malapena, dei termini “Dio” ed “Essere”, il primo sostantivo e il primo verbo. Infatti anche l'assolutamente universale, per quanto posto al di fuori del campo della particolarità, è da questa illuminato e colorato»⁵⁰.

Né globish, né nazionalismo ontologico

Questo gesto filosofico, tuttavia, è anche (e oggi forse soprattutto) un gesto politico. Quale Europa linguistico-filosofica vogliamo? Risposta: ce ne sono due che noi non vogliamo e che io propongo di caratterizzare così: né tutto-all'inglese, né nazionalismo ontologico.

Il primo scenario catastrofico non lascia sopravvivere che una sola lingua senza autore e senza opera, il *globish*⁵¹ (“*global English*”), e alcuni dialetti. Tutte le lingue d'Europa, il francese, il tedesco e così via, non dovrebbero più essere parlate che a casa propria, e andrebbero preservate come specie minacciate per mezzo di una politica patrimoniale. L'inglese stesso, quello di Shakespeare e di Joyce, farà parte di quei

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *Vorarbeiten zu Homer und die klassische Philologie*, in ID., *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.J. Mette e K. Schlechta, Beck, München 1933ss., vol. V, p. 268; trad. it. G. Campioni e F. Gerratana, *Appunti filosofici 1867-1869 – Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano 1993, p. 200.

⁴⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues [1827-29]*, in ID., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Behr's, Berlin 1903ss., vol. 6 (tomo 1), p. 240.

⁴⁹ Parafraso la celebre alternativa: «O il traduttore lascia il più possibile tranquillo lo scrittore e gli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile tranquillo il lettore e gli muove incontro lo scrittore» (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, cit., p. 218; trad. it. cit., p. 95, qui leggermente modificata), scegliendo con Schleiermacher la mancanza di tranquillità della prima via.

⁵⁰ Ivi, p. 239; trad. it. cit., pp. 114-115 (corsivi di B. Cassin; traduzione leggermente modificata).

⁵¹ È un termine che traggio da J.-P. NERRIÈRE, *Don't speak English, parlez globish*, Eyrolles, Paris 2006²; trad. it. (della prima edizione) a cura di M. Farris, *Parlate globish*, Agra, Roma, 2005.

dialetti che nessuno comprende più, mentre il *globish*, vetta della lingua di comunicazione, permette di presentare un progetto di ricerca a Bruxelles, e persino all’*Agence National de la Recherche*, proponendo *issues* e *deliverables* in una *knowledge-based society*. La difficoltà riguarda evidentemente il rapporto tra *globish* e lingua inglese; a rendere la minaccia così forte è proprio il rischio di collusione tra un esperanto pragmatico e una lingua di cultura.

Vorrei sviluppare le cose nella maniera seguente: l’inglese è evidentemente una lingua d’impero, come erano state prima di esso la *koiné*, il latino e, in misura minore, il francese: è la lingua della diplomazia e dell’economia americana, ed è divenuta così “lingua internazionale ausiliaria”, per riprendere la formula di Umberto Eco, in attesa che un’altra certamente la detronizzi. Tuttavia ci sono anche ragioni filosofiche perché il *globish* derivi principalmente dall’inglese: il legame tra la lingua d’impero e la filosofia analitica costituisce ai miei occhi la base culturale della “lingua internazionale ausiliaria”. Da una parte, in effetti, una certa filosofia analitica patrocina l’angelismo dell’universale: ciò che conta è il concetto, non la parola (Aristotele è mio collega a Oxford). Qui si ritrovano insieme Platone (le lingue sono gli abiti del concetto e l’abito importa poco), Leibniz e la sua caratteristica universale («[...] quando sorgeranno delle controversie, non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino, e si dicano reciprocamente – chiamato, se loro piace, un amico – : calcoliamo [*calculemus*]»)⁵² e il progetto dei lumi («Così, prima della fine del secolo diciottesimo, un filosofo che vorrà istruirsi a fondo delle scoperte dei suoi predecessori dovrà riempirsi la memoria di sette o otto lingue diverse, e dopo aver speso il tempo più prezioso della sua vita nell’apprenderle, morirà prima di poter cominciare i suoi studi. L’uso del latino – così ridicolo, s’è visto, nelle materie di gusto – sarebbe certo utilissimo nelle opere filosofiche, ove il pregio sta tutto nella chiarezza e nella precisione ed alle quali è sufficiente una lingua universale e convenzionale»)⁵³. Veramente una bella compagnia filosofica, che incoraggia e trovare nell’inglese un latino contemporaneo e un plausibile surrogato di lingua universale. Perché non l’inglese?

Tanto più che l’angelismo dell’universale si accompagna con un militantismo dell’ordinario. L’inglese, preso questa volta come idioma, nella singolarità delle opere e degli autori che si sono espressi in inglese nella tradizione filosofica, è per eccellenza la lingua del fatto, la lingua della conversazione corrente che presta attenzione a se stessa. Che si tratti dell’empirismo o della filosofia del linguaggio ordinario originatasi dal *linguistic turn*, si sgonfiano i palloni della metafisica prestando attenzione, *matter of fact* e *fact of the matter*, a ciò che diciamo quando parliamo l’inglese di tutti i giorni. Non più “perché non l’inglese”, ma “poiché l’inglese”.

Da ciò deriva la forza eccezionale di un *globish* che si sostiene su (o per mezzo di) un “inglese analitico” che fa apparire come *nonsense* una filosofia continentale immersa nella storia e nella densità delle lingue e che avrebbe fatto insegnare Jaques Derrida solamente nei dipartimenti di letterature comparate. A partire da questa prospettiva l’idea stessa di intraducibile è nulla e inesistente o, peggio, sprovvista di utilità.

⁵² G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.J. Gerhardt, Weidemann, Berlin 1875ss., vol. VII, p. 200; trad. it. a cura di F. Barone in ID., *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968, p. 237.

⁵³ J. D’ALEMBERT, *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson-David-Lebreton-Durand, Paris 1751ss., vol. I, p. xxx; trad. it. a cura di P. Casini, *Discorso preliminare dell’Enciclopedia*, in J. D’ALEMBERT e D. DIDEROT, *L’Enciclopedia*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1964, p. 137.

L'altro scenario catastrofico è una bizzarria, non analitica bensì ermeneutica e continentale, il cui punto di partenza moderno, legato all'ingombrante problema del "genio" delle lingue, è il romanticismo tedesco ("mentre in Italia la Musa conversa cantando, mentre in Francia racconta e ragiona con preziosità, mentre in Spagna ha l'immaginazione cavalleresca, mentre in Inghilterra pensa con acume e profondità, che cosa fa in Germania? *Imita*", scrive per esempio Herder)⁵⁴. Ritorno sempre a questa frase di Heidegger che rende leggibile tutto ciò in maniera caricaturale:

«[...] *la lingua greca è filosofica*, cioè non è stata investita dalla terminologia filosofica, ma è filosofante in quanto lingua e configurazione linguistica (*Sprachgestaltung*). Ciò vale di ogni lingua autentica, naturalmente in gradi diversi. Il grado si misura secondo la profondità e la potenza dell'esistenza del popolo e della razza che parla la lingua ed esiste in essa (*Der Grad bemißt sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und des Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*). Il medesimo grado di profondità e di creatività filosofica che ha la lingua greca appartiene solo alla nostra lingua tedesca»⁵⁵.

Il greco, dunque, e il tedesco, più greco del greco. Ho proposto di designare questo secondo scenario catastrofico mediante l'espressione «nazionalismo ontologico», riprendendo la diagnosi di Jean-Pierre Lefebvre, della quale condivido anche le virgole:

«Ciò che comincia con Fichte, parallelamente a un movimento culturale in cui la poesia e la politica giocano un ruolo importantissimo, è una deliberata riappropriazione, operata dal pensiero tedesco, del suo modo di espressione in ciò che esso ha di più specifico, originale, irriducibile. L'intraducibilità, al limite, diviene il criterio del vero, e questo nazionalismo ontologico, confortato dallo stupore ammirato che esso ottiene oltre il Reno più che in qualsiasi altro luogo, culminerà con Heidegger, che rimane nondimeno uno dei più grandi filosofi del suo secolo»⁵⁶.

Tutto il lavoro del *Dictionnaire* va contro questa tendenza (che costituisce una bizzarria simmetrica al disprezzo universalistico) a sacralizzare l'intraducibile. Ma, se questa tendenza persiste, il fatto è che, da una parte, il greco e il tedesco sono due lingue feconde di opere filosofiche decisive per la filosofia e per la sua storia, e che, d'altra parte, Heidegger è il contemporaneo che ci ha insegnato, o reinsegnato, che «parlare la lingua è qualcosa di completamente diverso da utilizzare una lingua»⁵⁷, e che tradurre è un «dispiegamento della propria lingua con l'aiuto del confrontarsi con la lingua straniera»⁵⁸.

⁵⁴ J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in ID., *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., 1985ss., vol. 7, p. 549. L'imitazione diviene la caratteristica geniale di una lingua che sarebbe stata mancante di genio, esattamente come per Aristotele la mano è «lo strumento degli strumenti», capace di utilizzarli e dunque di rimpiazzarli tutti.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930)*, a cura di H. Tietjen, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 31, pp. 50-51. Una nota alla fine della frase indica: «Cfr. Meister Eckhart e Hegel».

⁵⁶ J.-P. LEFEBVRE, *Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands*, in *Encyclopaedia universalis/Symposium-Les Enjeux*, Encyclopaedia Universalis, Paris 1990, vol. 1, p. 170.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken*, in ID., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 8, p. 133; trad. it. U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Carnago 1971. [L'edizione italiana traduce in realtà "Sprache" con "linguaggio", mentre si è preferito qui utilizzare "lingua" per fedeltà al testo di B. Cassin, che cita dalla trad. fr. di A. Becker e G. Granel, PUF, Paris 1967, p. 139, dove "Sprache" è tradotto con "langue" (N.d.T.).]

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister" (Sommersemester 1942)*, a cura di W. Biemel, in ID., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 53, pp. 79-80.

“Deterritorializzare”: sinonimia e omonimia

La rotta da tenere tra questi due scogli si può indicare in termini deleuziani: “deterritorializzare”. Si possono raggruppare sotto questa voce i due punti di impatto della nozione di *performance* su un lavoro come quello del *Vocabulaire*.

Il primo rinvia a ciò che Humboldt designa come “sinonimica delle lingue principali”: il mondo in cui le lingue differenti producono mondi differenti, né del tutto gli stessi, né completamente altri tra loro. Occorre affermare, con lo Humboldt dei *Fragmente der Monographie über die Basken*, che «diverse lingue non sono altrettante designazioni di una cosa; sono differenti prospettive sulla cosa, e, quando la cosa non è oggetto dei sensi esterni, si ha spesso a che fare con altrettante cose costituite in modo diverso da parte di ciascuno [...]»: l'essere è un effetto del dire, e noi siamo non soltanto prospettivisti o relativisti, bensì logologi. Humboldt aggiunge: «Tramite la varietà delle lingue cresce immediatamente per noi la ricchezza del mondo e la varietà di ciò che conosciamo in esso; al tempo stesso, perciò, si amplia per noi l'ampiezza dell'esistenza umana, e nuovi modi di pensare e di sentire si offrono a noi con caratteri determinati e reali»⁵⁹. Questa è precisamente l'ambizione di un'opera come il *Dictionnaire*, di cui Humboldt, sforzandosi di tradurre l'*Agamennone* di Eschilo e disperando di riuscirci, prefigura l'intenzione (e il progetto, il disegno): «Una tale sinonimica delle lingue principali [...] non è ancora mai stata tentata, benché se ne trovino frammenti in molti scrittori, ma essa diverrebbe, se trattata con spirito, un'opera delle più seducenti». La “sinonimica delle lingue principali” rinvia al fatto che si considera che le parole corrispondenti in ognuna delle lingue esprimano il medesimo concetto; esse, però, non lo fanno che con una “differenza”, una “connotazione”, un “grado nella scala dei sentimenti”, che costituisce precisamente il discrimine tra parole e concetti: «Una parola è talmente poco un segno di un concetto che il concetto stesso non può nascere, e ancor meno essere fissato, senza essa; l'azione indeterminata della forza di pensiero si condensa in una parola come nuvole leggere si formano in un cielo sereno. Essa è allora un essere individuale, con un carattere e una figura determinati, con una forza agente sullo spirito, e non privo della capacità di riprodursi e diffondersi»⁶⁰.

È ancora a partire dal movimento di deterritorializzazione, dal “di fuori” di un'altra lingua, dunque, che si riesce a percepire come la propria lingua sia “equivocamente” fabbricata. In spirito di autentica logologia, è su Lacan che mi appoggerò per fare comprendere ciò. Si può applicare alle lingue della filosofia ciò che egli scrive ne *L'Étourdit* a proposito delle “*lalangues*” di ogni inconscio: «Una lingua fra tante altre non è niente di più dell'integrale degli equivoci che la sua storia ha lasciato persistere in essa»⁶¹. L'omonimia, l'equivoco, invece di essere, come per Aristotele, il male radicale del linguaggio, è condizione non soltanto del motto di spirito, ma dell'elemento proprio di una lingua. La scelta di quei sintomi che

⁵⁹ W. VON HUMBOLDT, *Fragmente der Monographie über die Basken*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6 (tomo 2), p. 602.

⁶⁰ W. VON HUMBOLDT, *Aeschylus Agamemnon. Einleitung*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 8, p. 129.

⁶¹ J. LACAN, *L'Étourdit*, in “*Scilicet*”, 4 (1973), p. 47; trad. it. A. Verdiglione, *Lo stordito*, nell'antologia *Scilicet. Rivista dell'École freudienne de Paris*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 387.

sono gli intraducibili deriva dall'attenzione agli omonimi. Non è difficile farlo comprendere utilizzando esempi. Consideriamo il russo: la parola “*pravda*”, che si ha abitudine di rendere come “verità”, significa prima di tutto “giustizia” (è la traduzione consacrata del greco “*dikaionē*”), ed è dunque un omonimo visto dal francese; inversamente, la nostra “verità” è un omonimo dal punto di vista slavo, poiché il termine mette insieme “*pravda*”, che appartiene all'ambito della giustizia, e “*istina*”, che appartiene all'ambito dell'essere e dell'esattezza. Lo stesso vale, inoltre, per l'ambiguità “per noi” della radice *svet*, luce/mondo, come per la problematica omonimia di “*mir*”, pace, mondo e comunità agricola, su cui non cessa di giocare Tolstoj in *Guerra e pace*. Si potrà dipanare gran parte del *Dizionario* tirando questo filo, poiché non si tratta evidentemente solo di termini isolati, ma di reti: ciò che il tedesco designa con “*Geist*” sarà ora “*mind*” e ora “*spirit*”, e la *Phänomenologie des Geistes* sarà talvolta *of the spirit*, talvolta *of the mind*, facendo di Hegel un religioso spiritualista o l'antenato della filosofia dello spirito. Ma tutto ciò vale anche per la sintassi e la grammatica, l'ossatura delle lingue, con le anfibologie o omonimie sintattiche suscitate dall'ordine delle parole, le disglossie (una lingua alta e una lingua bassa in russo, che non si sa come rendere), le sfumature del tempo e dell'aspetto che certe lingue e non altre occultano, fino all'allotropo spagnolo *ser/estar*, che rende il nostro “essere” ancora più equivoco. In breve, occorrono almeno due lingue per sapere che se parla una, per parlarne una. In fondo sono le omonimie di una lingua a dare l'accesso migliore alla sinonimia tra le lingue.

Hannah Arendt, che redige il suo diario filosofico in più lingue, come modo di gestire al tempo stesso il suo esilio – «non è certo la lingua tedesca ad essere impazzita», diceva conversando con Gunther Gaus – e la sua pratica dei testi filosofici, tematizza tutto ciò precisamente come gesto filosofico:

«**Pluralità delle lingue:** se vi fosse soltanto una lingua, forse allora saremmo sicuri dell'essenza delle cose.

È decisivo 1. che vi siano molte lingue e che esse si differenzino non soltanto nel vocabolario, ma anche nella grammatica, quindi nel modo di pensare in generale e 2. che tutte le lingue si possano imparare.

Il fatto che l'oggetto, che esiste per la presentazione portante delle cose, possa chiamarsi sia tavolo sia *table* indica che ci sfugge qualcosa della vera essenza di ciò che noi stessi produciamo e nominiamo. Non sono i sensi e la possibilità di sbagliarsi in essi contenuta a rendere il mondo insicuro, e nemmeno la possibilità immaginaria o il panico vissuto che tutto possa essere soltanto un sogno, bensì l'equivocità che è data con la lingua e soprattutto con le lingue. All'interno di una comunità omogenea di uomini, l'essenza del tavolo è resa univoca dalla parola tavolo, ma ai limiti della comunità essa inizia subito a vacillare.

Naturalmente, questa vacillante equivocità del mondo e l'insicurezza degli uomini che lo abitano non esisterebbero se non fosse possibile apprendere le lingue straniere, possibilità che ci dimostra che al di là della nostra vi sono anche altre “corrispondenze” per il mondo identico-comune, oppure se esistesse una sola lingua. Di qui l'assurdità della lingua universale – contro la *condition humaine*, l'artificiosa e forzata univocizzazione dell'equivoco»⁶².

Persino un “oggetto dei sensi esterni”, contrariamente a quanto dice Humboldt, si diffrange dunque secondo il suo nome: “*trapeza*”, a quattro piedi come un banco di cambiavalute, o piuttosto “*tabula*” come una tavoletta per scrivere, o “*mesa*” come un piano ai piedi delle montagne. Questa “equivocità vacillante del mondo” fa sì che noi non siamo certi dell'essenza delle cose: la logologia è una messa in discussione dell'assicurazione ontologica. Pensare con la sofistica il discorso in termini di *performance* è dunque

⁶² H. ARENDT, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, a cura di U. Ludz e I. Nordmann, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Piper, München-Zürich 2002, pp. 42-43; trad. it. a cura di C. Marazia, *Quaderni e diari, 1950-1973*, pp. 46-47; cfr. anche pp. 642-644 e 690-691; trad. it. cit., pp. 539-540 e 573-574.

legato, retroattivamente, alla trasformazione del paesaggio generale che Austin intende operare con il performativo. Nella sua ultima conferenza egli insiste sul modo in cui la sua invenzione permette di:

«[...] fare il diavolo a quattro nei confronti di due feticci verso i quali ammetto di essere incline a farlo, cioè 1) il feticcio vero/falso, 2) il feticcio valore/fatto (*value-fact*)»⁶³.

Ed egli conclude lasciando ai suoi lettori «*the real fun of applying it in philosophy*»: il lettore sofista non può che affrettarsi a giocare il gioco.

(traduzione dal francese di Ezio Gamba)

⁶³ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., p. 151; trad. it. cit., p. 110.