

STUDI URBINATI/B4

ECONOMIA

SOCIOLOGIA

Fondamenti di filosofia del linguaggio

di Giacomo Rinaldi

*Dedico questo scritto
alla memoria di mia Madre,
recentemente scomparsa.*

I: *Il linguaggio come forma ed atto dello spirito*

1. L'interesse del pensiero filosofico per il problema dell'origine e dell'essenza del linguaggio è non meno antico del primo tentativo storicamente noto di elaborare una teoria sistematica del suo oggetto, principio e metodo peculiari. In effetti, nel *Cratilo* (che è interamente dedicato alla questione del linguaggio), e quindi nel *Fedro*, nel *Teeteto*, nel *Sofista* e nell'*Epistola VII*¹, Platone delinea i fondamenti della sua filosofia del linguaggio nel contesto delle medesime discussioni in cui egli enuncia le sue tesi epistemologiche ed ontologiche più decisive. Ma in verità l'intima affinità tra l'essenza del linguaggio e quella del pensiero era già stata chiaramente avvertita, prima ancora che dall'esplicita riflessione filosofica, dal 'genio' inconscio della lingua greca, che infatti designa con la medesima parola – λόγος – così il concetto di 'discorso' che quello di 'ragione'.

Nella fase culminante della storia della filosofia moderna, quella dell'idealismo tedesco, l'oggettività ideale del *logos* greco viene più originariamente e profondamente compresa come un risultato dell'attività creatrice dello 'spirito' (*Geist*). Mentre infatti l'Idea platonica (o, per quel che qui importa, lo stesso Atto puro aristotelico o l'Uno di Plotino), in ragione della sua pura

* *Presentato dall'Istituto Metodologico Economico Statistico.*

¹ Cfr. Platone, *Phaedrus*, 266b-279c; *Theaetetus*, 189e-190a; *Sophistes*, 264e; *Epistola VII*, 342b-344d.

immediatezza, non può dar ragione, sul piano ontologico, della negatività del finito, né, su quello epistemologico, delle mediazioni 'discorsive' in virtù delle quali la sua necessità viene provata, il concetto dello spirito, sviluppato specialmente dalla filosofia di Fichte e di Hegel, è piuttosto quello di una soggettività – di un 'Io=Io' – che non 'è' già ma che 'si fa', che 'media' sé con sé, che si realizza soltanto in virtù della negazione della propria immediata astrattezza ed unilateralità, e dunque finitezza. Nella totalità concreta dello 'spirito' il principio platonico dell'oggettività ideale è certamente conservato, ma solo in quanto intrinsecamente mediato con quello opposto, ma complementare, dell'interiorità soggettiva dell'autocoscienza umana.

Anche in questo ulteriore contesto storico, l'intimo nesso che avvince l'essenza del pensiero a quella del linguaggio non manca di riproporsi con inconfondibile evidenza. Esattamente allo stesso modo in cui Kant, Fichte, Schelling e Hegel concepiscono l'essenza del pensiero e dell'Idea in termini di autocoscienza e di spirito, Wilhelm von Humboldt pone a fondamento delle sue vastissime ricerche scientifiche e filosofiche sulla morfologia, la struttura e la storia delle lingue umane una concezione della loro essenza che scorge in esse il 'prodotto' (*Erzeugtes*) mai compiuto dell'attività creatrice, del 'lavoro dello spirito' (*Arbeit des Geistes*). Come egli dichiara in una celebre pagina del suo capolavoro, la lingua

ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Thätigkeit (*Energeia*). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen [...] Die Sprachen als eine Arbeit des Geistes zu bezeichnen, ist schon darum ein vollkommen richtiger und adäquater Ausdruck, weil sich das Dasein des Geistes überhaupt nur in Thätigkeit und als solche denken lässt².

La coerenza, e consistenza, dell'orizzonte concettuale all'in-

² W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), Berlin 1935, § 8, pp. 41-42.

terno del quale la storia della filosofia occidentale ha tradizionalmente impostato e risolto il problema dell'essenza del linguaggio, sembrerebbe dunque predeterminare in maniera inequivocabile il senso, e la stessa possibilità, di ogni tentativo odierno di delineare i fondamenti di una adeguata teoria del linguaggio. Quest'ultimo sembrerebbe non poter essere altrimenti concepito che come una determinata manifestazione dell'attività dello spirito, la cui peculiarità consisterebbe nel fatto che in essa l'interiorità soggettiva del pensiero tende ad oggettivarsi nella forma sensibile del suono articolato. Tra le forme essenziali in cui l'attività dello spirito di necessità si dirime vi sarebbe dunque pure quella del linguaggio. L'obiettivo fondamentale della filosofia del linguaggio verrebbe così ad esser quello di comprender la sua essenza, la sua morfologia e la sua storia come forma ed atto dello spirito.

La necessità di questa conclusione sembra tuttavia essere infirmata non solo dall'orientamento prevalente nella scienza odierna del linguaggio, quello della linguistica strutturalistica, ma anche dalle cosiddette tendenze 'antimetafisiche' dell'ontologia contemporanea, e segnatamente dal 'pensiero dell'essere' dell'ultimo Heidegger. In entrambi i casi, si sostiene infatti che la considerazione del linguaggio come espressione fonetica dell'essenza logica dell'Idea, o dell'attività creatrice dello spirito, non solo non ne esaurisce la concreta genesi, struttura e funzione, ma rischierebbe addirittura di 'occultarne' l'originaria autoidentità. Prima di procedere ad enucleare i fondamenti della filosofia del linguaggio, appare perciò opportuno discutere, sia pur solo per sommi capi, le concezioni alternative suggerite da tali tendenze odierne.

2. Se il linguaggio è la manifestazione dell'interiorità dello spirito nella forma sensibile del suono articolato, allora l'unità della sua essenza si dirimerà in due momenti mutuamente complementari, ma anche nettamente distinguibili: il segno sensibile, o meglio il fonema, da un lato (*signans, signifiant, Zeichen*, ecc.), ed il suo significato logico o ideale (*signatum, signifié, Bedeutung*, ecc.), dall'altro. Inoltre, la totalità dei significati espressi da una lingua, ossia, giusta l'appropriata espressione di

Humboldt, la sua «forma interna» (*innere Sprachform*)³, in ragione del suo carattere logico o ideale, non potrà che coincidere (in maniera diretta o indiretta) con la stessa struttura formale-generale dell'attività dello spirito. In virtù del suo significato (e, *a fortiori*, del referente oggettivo di quest'ultimo: cfr. *infra*, § 16), dunque, la sfera del linguaggio trascende di necessità sé stessa, accenna ad una totalità logica di concetti, essenze, od oggetti ideali, o di funzioni dello spirito, che precede e fonda la sua articolazione ed evoluzione immanente.

In polemica con questa concezione 'tradizionale' dell'essenza del linguaggio, la linguistica strutturalistica nega recisamente il carattere qualitativo ed essenziale della differenza tra segno e significato, e di conseguenza la possibilità e necessità di fondare la scienza del linguaggio su una teoria filosofica generale dell'essenza dello spirito, o per lo meno dei significati logici in cui essa si oggettiva. Secondo Saussure, la differenza tra *signifiant* e *signifié* costituisce innegabilmente una struttura fondamentale del fatto linguistico, ma ciò nondimeno sarebbe meramente relativa; ed inoltre il rapporto di azione reciproca che tra essi si istituisce in ogni espressione linguistica particolare non escluderebbe la determinazione, in ultima istanza decisiva, dell'idealità del significato da parte della corporeità sensibile del segno. Nel caso di qualsiasi processo evolutivo del linguaggio, afferma Saussure,

[t]out s'est passé hors de l'esprit, dans la sphère des mutations des sons, qui bientôt imposent un jeu absolu à la pensée et la forcent à entrer dans la voie spéciale qui lui est ouverte par l'état matériel des signes⁴.

Prima e indipendentemente dalla sua espressione nel segno linguistico, il pensiero non sarebbe altro che una 'massa' indeterminata, 'amorfa'; il sistema delle differenze logiche, ideali dei significati sarebbe originato esclusivamente dal suo 'contatto'

³ Cfr. *ibid.*, § 11, pp. 91-101.

⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris 1949³, pp. 311-12 (spazieggiatura nostra).

con l'opposta, ma non meno indeterminata, massa della 'catena fonetica'⁵.

In maniera ancor più radicale di Saussure, Jakobson nega addirittura qualsiasi sorta di differenza tra segno e significato. Il significato di un segno non sarebbe in realtà che un altro segno, e così l'intera essenza del linguaggio si risolverebbe in un mero aggregato di segni, che non rimandano più ad alcun significato ideale o referente oggettivo, comunque concepito, da essi distinguibile:

l'une des thèses les plus éclairantes de Peirce pose que le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit. [...]

Peirce donne une définition incisive du principal mécanisme structural du langage quand il montre que tout signe peut être traduit par un autre signe dans lequel il est plus complètement développé⁶.

La concezione strutturalistica del linguaggio perviene perciò alla perentoria conclusione che la linguistica, in quanto scienza di meri segni, non sarebbe altro che una branca della semiologia⁷, e dunque una disciplina scientifico-positiva del tutto autonoma, radicalmente indipendente da qualsivoglia logica filosofica o teoria generale dello spirito.

L'intima inconsistenza di queste tesi strutturalistiche può esser facilmente mostrata anche solo mediante un'analisi puramente immanente della struttura del linguaggio. Se il significato di un segno non fosse che un altro segno da cui il primo potrebbe essere 'spiegato', allora il secondo segno dovrebbe esser – contro ogni evidenza – per principio privo di un proprio significato, perché, in tal caso, sarebbe evidentemente necessario un terzo segno per dar ragione del suo significato, e così la tentata dissoluzione semiologica dell'idealità del significato finirebbe palesemente con l'avvolgersi nella tipica assurdità di ogni *regressus in infinitum*. Ma v'è di più. Il significato della circonlo-

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 155-58.

⁶ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. par N. Ruwet, Paris 1963, p. 41.

⁷ Cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 32-35, e *Essais de linguistique générale*, cit., pp. 27-28.

cuzione che dovrebbe spiegare (e, spiegando, eliminare) quello del primo segno, non può che coincidere con esso (o meglio: col suo referente oggettivo, che comunque è esso stesso una unità ideale: cfr. *infra*, § 16). In effetti, se i referenti delle due espressioni fossero differenti, allora la seconda non potrebbe in alcun modo fornirci un'affidabile 'spiegazione' del significato della prima. In virtù del ricorso a tale circonlocuzione, dunque, il medesimo referente verrebbe palesemente ad inerire a due segni differenti. Di conseguenza, contrariamente a quanto afferma Jakobson, la differenza tra la forma sensibile del segno e l'unità logica del significato appare radicale ed ineliminabile⁸.

Sostenere, inoltre, che l'infinita ricchezza delle distinzioni ideali del pensiero non è che il risultato di un (misterioso) 'contatto' tra la sua indeterminata 'massa' originaria e quella non meno originariamente indeterminata del segno, presuppone evidentemente che l'indeterminatezza dell'indeterminato (o meglio: la relazione esterna tra due indeterminati) possa costituire la ragione sufficiente della sua differenziazione, e quindi l'origine della determinazione: il che è palesemente un puro e semplice controsenso⁹.

L'idealità del significato, dunque, non solo è irriducibile all'esteriorità sensibile del segno, ma il suo ultimo fondamento logico, in quanto tale, trascende di necessità l'intera sfera del linguaggio. Di conseguenza, è senz'altro falso sostenere che la linguistica può legittimamente costituirsi come una disciplina

⁸ Tale differenza viene altresì testimoniata con evidenza dai fenomeni linguistici dell'omonimia, della polisemia, dell'equivocità e della cataresi, da un lato, e da quello della sinonimia, dall'altro: nel caso dei primi, infatti, un medesimo segno porta ad espressione due o più significati diversi o persino opposti; nel caso della seconda, invece, due o più segni diversi esprimono il medesimo significato.

⁹ L'esempio addotto in proposito da Saussure, e cioè che il 'contatto' tra la massa indeterminata (anzi, 'caotica!') del pensiero e quella non meno amorfa del suono darebbe origine alle sue differenze pressappoco come quello tra la massa dell'aria e l'acqua del mare dà luogo alle onde, è senz'altro inappropriato, se non altro per il fatto che nel secondo caso esiste un determinato principio attivo di differenziazione - il vento - che nel primo è invece completamente assente! Cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., p. 156.

scientificamente autonoma, ed ancor più che essa sia una mera branca della semiologia. In effetti, il linguaggio (umano) differisce non solo quantitativamente o empiricamente, ma piuttosto essenzialmente, da ogni altro genere di segno (indizio, indicazione, raffigurazione, gesto, mimica, ecc.), giacché esso soltanto è in grado di portare ad espressione l'unità ideale di un significato. Nel caso degli altri segni, al contrario, un mero fatto sensibile presente si limita ad accennare, in virtù della sua somiglianza o contiguità spazio-temporale, ad altri fatti sensibili assenti. Se una qualche continuità essenziale tra linguistica e semiologia dev'esser comunque ammessa, allora sarà piuttosto la prima a sussumere sotto di sé la seconda, in quanto essa tematizza in forma esplicita ed attuale quell'unità di segno sensibile e di significato ideale che nella sfera del mero segno è invece presente, nel migliore dei casi, in maniera solo virtuale. Ma nella misura in cui in tale unità la distinzione tra l'esteriorità del segno e l'idealità del significato rimane comunque essenziale, allora la stessa teoria del linguaggio non potrà che desumere la sua ultima ragion d'essere, e condizione di possibilità, dalla logica filosofica, in quanto l'oggetto essenziale di quest'ultima non è appunto che l'idealità dell'ideale in quanto ideale, e la sua genesi immanente nell'attività dello spirito.

3. In un certo senso, l'essenza dello spirito non è che l'impulso, lo 'sforzo' verso una sempre più compiuta unificazione, o 'sintesi *a priori*', della molteplicità empirica immediatamente data. Tale unificazione, ora, è possibile solo in virtù di una sistematica negazione, o meglio 'idealizzazione', di ogni differenza radicalmente esteriore, di ogni eterogeneità meramente irrelata. E ciò vale, ovviamente, non solo nel caso della relazione 'fenomenologica' tra la coscienza e la natura, bensì pure in quello del rapporto, più propriamente 'spirituale', tra l'*Ego* e l'*alter Ego*, l'individuo e la società (nazione, istituzioni, Stato, ecc.). L'opposizione tra la coscienza umana finita e l'oggettività della natura può esser pienamente compresa e spiegata solo come risultato della differenziazione immanente di un'unità più originaria: quella di una autocoscienza infinita, di una 'Ragione' che è l'unità assoluta dell'essere e del sé. In maniera analoga, l'opposizione (empirica e storica) tra le autocoscienze

finite dell'*Ego* e dell'*alter Ego*, o tra l'individualità spirituale¹⁰ e la totalità storica del processo dello spirito, può e deve essere egualmente trascesa ed inverata in una superiore forma di auto-coscienza: quella di un 'Io' che è nel contempo un 'Noi', e di un 'Noi' che è nel contempo un 'Io',¹¹ ossia di un'assoluta totalità spirituale in cui lo spirito individuale è in grado di identificare la 'forma' del proprio sé con l'oggettiva 'sostanzialità' dell'«unità della natura umana», e quest'ultima, correlativamente, cessa perciò di presentarsi, e di agire, come una «potenza estranea» nei confronti della sua soggettività (cfr. *infra*, § 9, n. 59).

La considerazione del linguaggio come prodotto dell'attività dello spirito, dunque, esige anzitutto il superamento di qualunque contrapposizione tra la coscienza (più precisamente: la rappresentazione) della sua forma fonetica e l'esistenza esteriore del suono come fatto fisico localizzato empiricamente nello spazio e nel tempo del mondo. Tale esistenza si risolve esaurivamente nella sua rappresentazione, si identifica assolutamente con essa. Il cosiddetto 'linguaggio interiore' – il «dialogo dell'anima con sé stessa» di platonica memoria¹² – è una forma di espressione linguistica tanto concreta ed attuale quanto quella che invece si esteriorizza nello spazio in virtù della fonazione operata dall'apparato vocale. Contrariamente a quanto sostiene Jakobson¹³, la struttura della seconda non aggiunge nulla di essenziale a quella della prima.

¹⁰ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 4, pp. 14 sgg., e § 6, pp. 29 sgg.

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970, B. *Selbstbewußtsein*, IV, p. 145: «Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist».

¹² Cfr. Platone, *Theaetetus*, 189e-190a.

¹³ Cfr. *Essais de linguistique générale*, cit., p. 32: «Quant au discours non extériorisé, non prononcé, ce qu'on appelle le langage intérieur, ce n'est qu'un substitut elliptique et allusif du discours explicite et extériorisé».

L'unica ragione che sembra poter conferire una qualche plausibilità a questa tesi di Jakobson è che solo il 'discorso esteriorizzato' può fungere da mezzo di comunicazione tra due (o più) individui empiricamente diversi. Ma in verità lo scambio di 'informazioni' è una funzione meramente tecnico-instrumentale del linguaggio, che esso svolge, per così dire, solo *per accidens*, ma che è senz'altro estranea alla sua essenza, dal momento che quest'ultima consiste piuttosto (cfr. *infra*, § 6) nell'originaria presentificazione della 'verità dello spirito' nell'elemento dell'intuizione sensibile in virtù dell'unità ideale del significato.

D'altra parte, il discorso attualmente pronunciato dall'individuo risulta originariamente identico alla lingua della comunità cui egli appartiene. In ciascuna parte o frase del suo discorso, infatti, è virtualmente immanente la stessa totalità del linguaggio (ovviamente, non già in senso empirico-sensibile, bensì come consapevolezza, più o meno chiara, del sistema delle regole grammaticali che consentono la formazione e l'espressione delle parole e delle frasi possibili nella sua lingua). Viceversa, l'unità organica della lingua di un popolo si concentra e realizza solo nel concreto atto espressivo dell' 'individualità spirituale', e quest'ultima, ove sia pienamente sviluppata (come nel caso dei grandi poeti o pensatori), non manca di esercitare un potente effetto retroattivo sulla lingua passivamente tramandata o 'data'.

Ma la prospettiva dell' 'autocoscienza infinita' viene drasticamente rifiutata dalla linguistica strutturalistica. La celebre distinzione saussuriana tra il linguaggio come *langue* e come *parole*¹⁴ (o quella, più recente e radicale, di Jakobson e degli odierni teorici della comunicazione tra *code* e *message*)¹⁵, si fonda su una concezione diametralmente opposta del rapporto tra individuo e società. Quest'ultimi costituirebbero i termini di un'opposizione esclusiva. Dal punto di vista del soggetto parlante, il linguaggio coinciderebbe con la singola 'parola' (o frase) isolata, fornita di una peculiare esistenza fisica prodotta dagli organi della fonazione. Essa sarebbe il risultato di un apprendimento fondamentalmente passivo della lingua della comunità cui egli appartiene, e sarebbe radicalmente condizionata dalla 'forza cieca' (*force aveugle*) della 'convenzione' sociale che conferisce ai singoli fonemi il loro specifico valore semantico, ed inoltre stabilisce le regole 'meccaniche' della loro 'associazione'. La dimensione sociale della *langue*, al contrario, non avrebbe altra attualità che quella meramente 'differenziale', ossia convenzionale, del suo vocabolario (in altre parole, consisterebbe in una sorta di media statistica delle singole 'parole' realmente pronunciate dagli individui parlanti); e sarebbe espressione delle tendenze evolutive 'fortuite' ed imprevedibili del 'corpo sociale',

¹⁴ Cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 25-39.

¹⁵ Cfr. *Essais de linguistique générale*, cit., pp. 31-32 e 90.

della 'massa parlante' di un'intera 'etnia'. Quest'ultima, certamente, non sarebbe nulla più che un mero «aggregato di individui» (*ensemble d'individus*)¹⁶, ma si distinguerebbe ed opporrebbe ad essi per una decisiva ragione: essa soltanto costituirebbe quanto di 'essenziale' (*essentiel*) v'è nella lingua di un popolo. La singola parola (o frase) pronunciata dall'individuo attualmente parlante, al contrario, non sarebbe altro che una sua 'accidentale' appendice.

L'inconsistenza di questo fondamentale dualismo della linguistica strutturalistica diviene subito palese non appena si rifletta sul fatto che la semplice possibilità di una parola puramente 'interiore' (in più di un'occasione esplicitamente riconosciuta dallo stesso Saussure)¹⁷ impedisce senz'altro di considerare l'esistenza fisica esteriore come un carattere peculiare della *parole* a differenza della *langue*. D'altra parte, l'atto individuale della parola, nella misura in cui è inscindibile dalla totalità organica della lingua in esso virtualmente immanente, è esso stesso determinato dalla necessità *a priori* della sua forma logico-grammaticale (cfr. *infra*, § 6), e perciò è, in definitiva, tanto poco 'accidentale' quanto lo sarebbe la struttura 'sincronica' della *langue*. Infine, se la 'massa parlante' non è nulla più di un mero aggregato di individui inessenziali, essa stessa non potrà risultare meno inessenziale di questi. In effetti, il concetto dell'aggregato è analiticamente identico alla categoria della totalità come 'somma estrinseca' di parti originariamente differenti e indipendenti dalla loro successiva unificazione nel tutto¹⁸. La forma logica dell'aggregato non può dunque per

¹⁶ *Cours de linguistique générale*, cit., p. 29.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 98.

¹⁸ Alcune isolate ed incidentali osservazioni di Saussure sul fatto che il linguaggio costituirebbe un '*tout global*' che è 'più' della mera 'somma' delle sue parti (cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 38-39), appaiono incoerenti e fuorvianti da un triplice punto di vista: anzitutto, perché sembrano alludere a qualcosa come una concezione vagamente 'organicistica' della sua essenza, che è invece *in toto* inconciliabile col fondamentale orientamento associazionistico e contingentistico della linguistica strutturalistica; in secondo luogo, perché il concetto di tale presunta eccedenza rimane del tutto oscuro e indeterminato; infine, perché il 'tutto' del linguaggio potrebbe avere un carattere genuinamente organico solo nella misura in cui esso implicasse qualcosa come la negazione dell'esteriorità delle sue parti, ponendosi così come la loro

principio aggiungere nulla di nuovo e di essenziale alla costituzione ontologica originaria dei suoi componenti: può soltanto reiterarne indefinitamente l'originaria inessenzialità. In quanto mero prodotto delle 'convenzioni sociali' di un'inessenziale 'massa parlante', la stessa *langue*, proprio come la *parole*, non può quindi dar in alcun modo ragione dell'essenza del linguaggio. I due 'poli', distinti ma complementari, in cui la sua unità originaria di necessità si dirime, vengono indebitamente 'tradotti' dalla linguistica strutturalistica in due false astrazioni, separate l'una dall'altra e caratterizzate da predicati mutuamente esclusivi. Ma la loro falsità non può rimaner celata all'acume del pensiero dialettico, che mostra piuttosto come tali presunti opposti esclusivi in realtà trapassino l'uno nell'altro, dissolvendo così l'essenzialità della loro differenza, e nel contempo accennino ad un'unità che ne costituisce piuttosto l'originaria verità. Tale unità, ovviamente, è quella, precedentemente accennata, dell'essenza dello spirito come autocoscienza infinita. La necessità di concepir l'essenza del linguaggio come forma ed atto dello spirito, dunque, non solo non viene inficiata, ma piuttosto ribadita dalle insuperabili antinomie in cui si avvolgono i fondamentali assunti della linguistica strutturalistica.

4. La considerazione filosofica dell'essenza del linguaggio come forma ed atto dello spirito viene criticata e respinta, per

'idealità' o 'unità semplice': ma quest'ultima è una determinazione ontologica di cui il mero aggregato è per principio sprovvisto.

In *An Essay on Man* (1944) e in un articolo apparso postumo, *Structuralism in Modern Linguistics* (1946), Ernst Cassirer mostra di fraintender radicalmente l'intima tendenza epistemologica dello strutturalismo linguistico nella misura in cui egli propende a scorgere in esso una sorta di reazione 'organicismica' (se non addirittura idealistica!) all'atomismo positivisticamente dominante nelle scienze e nell'epistemologia della seconda metà del XIX secolo. (Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. di C. D'Altavilla, Roma 1968, pp. 221 sgg., e Id., *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, tr. it. di G.R. Cardona, in *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 397 e 404). La radicale antitesi tra una concezione genuinamente organicistica e 'generativa' (*generative*) del linguaggio quale quella di Humboldt e la prospettiva meramente 'tassonomica' sviluppata dallo strutturalismo linguistico non è invece sfuggita all'acume di Noam Chomsky (cfr. N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, London-The Hague-Paris 1964, pp. 11-16).

ragioni diametralmente opposte a quelle allegate dalla linguistica strutturalistica, anche dal cosiddetto 'pensiero dell'essere' di Heidegger. Esso tende a configurarsi come una sorta di ontologia poetica del linguaggio, i cui fondamentali assunti vengono esplicitamente contrapposti sia alle concezioni 'scientifiche' che a quelle 'metafisiche' tradizionali. Allo stesso modo in cui sussisterebbe una fondamentale 'differenza ontologica' tra l'Essere e gli enti, così anche l'essenza del linguaggio sarebbe senz'altro irriducibile ad un aggregato «cosale» (*dinglich*)¹⁹ di morti vocaboli, e dunque ad un mero 'fatto umano' o 'fatto sociale' (come vorrebbe invece Saussure). L'essenza del linguaggio', piuttosto, si identificherebbe con un «Dire originario» (*Sage*)²⁰, che è lo stesso 'linguaggio dell'essenza', ossia la rivelazione essenziale ed originaria dell'Essere (*Sein*), la cui 'comprensione', come tale, costituirebbe l'intima essenza dell'uomo, ma che non per questo potrebbe esser ridotto ad un risultato – o meglio: ad una «posizione» (*Setzen*)²¹ – dell'attività ideale dello spirito. L'esperienza' dell'essenza del linguaggio si imporrebbe piuttosto all'uomo con la forza di una fatalità ineluttabile, in rapporto alla quale egli rimarrebbe meramente passivo. L'errore fondamentale della concezione 'metafisica' del linguaggio, culminante nella citata identificazione humboldtiana della sua essenza col 'lavoro dello spirito', sarebbe dunque, secondo Heidegger, quello di tematizzarlo non già quanto alla sua originaria identità-con-sé, bensì solo in relazione alla soggettività dello spirito: ossia, potremmo dire noi, solo come esso è 'per un altro', e non già come è 'in sé e per sé'. L'essenza del linguaggio sarebbe infatti 'altra' e più originaria di quella dello spirito, se non altro perché essa non si esaurisce nella dimensione 'logico-razionale' del significato²². La corporeità sensibile, l'eufonia ed il ritmo della parola, rilevanti specialmente nel caso del linguaggio poetico, non costituirebbero infatti un momento meramente particolare e subordinato, distinto e giustapposto a quello del significato, ma coinciderebbero piuttosto con la sua stessa verità originaria. L'es-

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 'Das Wesen der Sprache', pp. 191-93.

²⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 200-206.

²¹ Cfr. *ibid.*, 'Die Sprache', p. 15.

²² Cfr. *ibid.*, 'Der Weg zur Sprache', p. 248.

senza del linguaggio precede, limita e determina, in definitiva, quella dello spirito, perché l'Essere che in esso si rivela non è già l'astratta soggettività della 'ragione autocosciente', bensì la 'quadratura' (*Vierung*) del 'quadrato' (*Geviert*) del mondo: ossia la medesimezza, la 'compenetrazione organica' (*Gegen-einander-über*) di «terra e cielo, mortali e divini»²³.

Dobbiamo, dunque, ritenere che le meditazioni heideggeriane sull'essenza del linguaggio siano veramente riuscite ad elevare il pensiero umano ad un punto di vista superiore, più originario ed 'autentico' di quello della 'metafisica' tradizionale? Più d'un dubbio appare a questo proposito legittimo. Anzitutto, ci sembra innegabile che il suo pensiero 'antimetafisico' ricada *malgré lui* nei limiti della più angusta ed unilaterale 'metafisica dell'intelletto finito', nel momento stesso in cui egli contrappone l'esplicazione dell'identità-con-sé del linguaggio a quella della sua relazione con lo spirito in quanto essere-per-altro. Anche ammesso, infatti, che l'essenza dello spirito sia realmente 'altra' rispetto all'identità-con-sé del linguaggio, l'esplicazione di tale relazione-ad-altro non risulterebbe *eo ipso* inessenziale, o comunque irrilevante, in rapporto al problema del chiarimento della sua essenza, per la semplice ragione che un adeguato sviluppo dialettico delle categorie dell'Essere-in-sé e dell'Essere-per-altro mostra con evidenza che esse non possono essere pensate isolatamente l'una dall'altra, ma solo come momenti inscindibili di un'unica totalità logica²⁴. Ostinarsi, per contro, a tematizzare l'identità-con-sé del linguaggio prescindendo da qualsiasi riferimento alle sue relazioni-ad-altro, non può aver in definitiva altra conseguenza che la riduzione del discorso filosofico ad una sterile sequela di vuote tautologie, come è per l'appunto testimoniato *ad oculos* dalla proposizione in cui culmina la conferenza '*Die Sprache*':

Die Sprache spricht²⁵.

Ma, in realtà, la stessa plausibilità della tesi heideggeriana

²³ Cfr. *ibid.*, '*Die Sprache*', p. 22.

²⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1969, vol. 1, *Erstes Buch, Erster Abs., Zweites Kap., B. 'Die Endlichkeit'*, pp. 125 sgg.

²⁵ *Unterwegs zur Sprache*, cit., '*Die Sprache*', p. 32.

che l'essenza del linguaggio sia radicalmente 'altra' rispetto a quella dello spirito, appare quantomeno problematica. L'Essere, il Sacro, il Dire originario possono essere infatti concepiti come irriducibili all'essenza, o meglio allo sviluppo immanente, dello spirito, solo nella misura in cui questo venga tacitamente identificato con la soggettività unilaterale del «pensiero rappresentativo» (*vorstellendes Denken*)²⁶, e venga così *eo ipso* degradato ad una mera determinazione 'ontica', ossia particolare e finita. La più appropriata considerazione 'speculativa' dell'essenza dello spirito, tuttavia, mostra come esso possa esser pienamente compreso solo come unità di soggetto ed oggetto, e dunque come una totalità concreta che 'toglie' o ingloba in sé stessa ogni possibile «dualità intenzionale»²⁷, e quindi anche la 'differenza ontologica' heideggeriana tra l'Essere e l'ente, il Dire originario e la parola ontica o cosale. Da questo punto di vista (da Heidegger pregiudizialmente respinto senza esser mai stato reso oggetto di qualsiasi seria 'critica immanente')²⁸, la stessa identità-con-sé dell'essenza del linguaggio non può che risultare assolutamente immanente a quella della soggettività dello spirito; e la considerazione filosofica del linguaggio come forma ed atto dello spirito coincide perciò senz'altro con l'esplicazione 'ontologica' della sua 'originaria' autoidentità.

Infine, l'appello heideggeriano alla forma fonetica del linguaggio quale elemento palesemente irriducibile alla sua 'spiegazione' in termini logico-razionali, si presta a due fondamentali

²⁶ Cfr. ad es. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, '*Hegels Begriff der Erfahrung*', pp. 124 sgg.

²⁷ Sulla 'dualità intenzionale' tra Essere ed ente, soggetto ed oggetto, funzione ed argomento, ecc., quale carattere 'sintattico' fondamentale del cosiddetto 'pensiero antimetafisico' contemporaneo, si vedano le illuminanti osservazioni di C.-A. Scheier in *Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens*, «Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft» 46, 1995, pp. 189-96; e in *Hegel o Heidegger?*, «Paradigmi» 14, 42, sett.-dic. 1996, pp. 499-513 (si tratta del testo di una conferenza tenuta da Scheier all'Università di Urbino il 27 marzo 1995).

²⁸ Tale, infatti, non si può senz'altro considerare l'*Auseinandersetzung* (per altri versi indubbiamente pregnante e 'simpatetica') di Heidegger con l'*Einleitung* alla Fenomenologia hegeliana in '*Hegels Begriff der Erfahrung*' (cfr. *supra*, n. 26) e con le fondamentali categorie hegeliane dell'identità e della differenza in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1951.

obiezioni. Anzitutto, esso chiaramente presuppone che la sua costituzione essenziale sia come tale irriducibile all'attività creatrice dello spirito, laddove, come vedremo tra breve (cfr. *infra*, § 7), il suono articolato mostra piuttosto le tracce indelebili dell'immanenza in esso di tale attività. In secondo luogo, la fondamentale distinzione heideggeriana tra l'essenza 'non-cosale' del Dire originario e quella 'cosale' dell'"inautentico" linguaggio comune, non dovrebbe senz'altro consentire la determinazione del primo in virtù di mere rappresentazioni sensibili o, per meglio dire, 'ontiche'. Nel contesto dell'esplicazione heideggeriana dell'Essere nei termini del 'quadrato' del mondo, tuttavia, la dimensione della sua corporeità, e dunque il fondamento della sua presunta alterità originaria rispetto all'essenza dello spirito, viene senz'altro identificata con una rappresentazione inequivocabilmente 'ontica' quale quella della 'terra' (*Erde*). D'altra parte, l'unica ragionevole via d'uscita da questa palese difficoltà, e cioè quella di considerare il termine 'terra' come un'espressione meramente metaforica (*bildliche Redeweise*), viene decisamente respinta da Heidegger²⁹: il linguaggio del suo 'pensiero poetante' non consta di mere metafore, non lascia perciò adito alla possibile ulteriore esplicazione di un più profondo 'significato spirituale', bensì coincide con lo stesso 'linguaggio dell'essenza'. L'Essere è «la terra e il cielo, i mortali e i divini»; il linguaggio è «il fiore della bocca» (*die Blume des Mundes*), ecc. Come evitar dunque di scorgere in questi esiti palesemente assurdi della concezione 'antimetafisica' del linguaggio il medesimo 'giudizio infinito' (ovverosia *controsenso*) che Hegel aveva saputo acutamente scorgere nelle conclusioni di una celebre pseudoscienza del suo tempo, la 'frenologia'³⁰: e cioè l'indebita confusione tra l'innegabile 'realtà' attuale dello spirito e la sua 'esistenza' meramente esteriore ed immediata nel cranio dell'uomo?

Né la concezione strutturalistica della *langue* come morto aggregato di segni arbitrari, né il tentativo heideggeriano (certamente assai più profondo) di comprender l'essenza della parola (poetica) alla luce dell'alterità radicale del Dire originario, appaiono quindi realmente in grado di fornirci delle alternative

²⁹ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, cit., 'Das Wesen der Sprache', p. 187.

³⁰ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, cit., C. (AA) *Vernunft*, V, A pp. 244-62.

teoreticamente valide a quella che troppo frettolosamente si suole oggi liquidare come l'impostazione 'metafisica' tradizionale del problema del linguaggio. Nelle ricerche che seguono, dunque, quest'ultimo potrà senz'altro esser legittimamente considerato come nulla più (e nulla meno) che una specifica e necessaria forma ed attività dello spirito. Siccome, ora, l'essenza dello spirito, come tale, può esser adeguatamente esplicitata solo da una considerazione genuinamente filosofica della sua essenza, il metodo cui a tale proposito si dovrà far ricorso sarà ovviamente quello stesso che risulta appropriato nel caso di qualsivoglia tematica filosofica: e cioè l'esplicazione 'fenomenologica' e 'dialettica' della sua origine, essenza e processo³¹.

II: *Essenza del linguaggio*

5. In quanto oggettivazione essenziale dell'attività dello spirito, il linguaggio si costituisce anzitutto come una totalità organica: non è un mero aggregato di singoli vocaboli, e neppure di frasi elementari isolate, bensì la continuità articolata e discreta di un unico discorso. In effetti, l'unità dell'organismo non esclude, anzi di necessità implica, la sua intrinseca differenziazione: come non vi sono parti senza totalità, così non v'è totalità senza parti. Le differenze che l'analisi linguistica discerne nel *continuum* del discorso, dunque (contrariamente a quanto ritiene Saussure)³², non sono meramente 'differenziali', ossia convenzionali e relative, ma si radicano in una sua discrezione originaria, le cui 'unità concrete' o elementi minimi coincidono con le parole. L'ulteriore possibile scomposizione della parola in radici o sillabe non distingue più unità linguistiche attuali, bensì mere astrazioni (o possibilità). La sillaba, infatti, è sì un'unità fonetica, ma è (come tale) priva di significato; la radice, al contrario, esprime sì l'unità di una pluralità di significati affini, ma è (come tale) priva di esistenza fonetica.

³¹ Cfr. a questo proposito G. Rinaldi, *Essenza e dialettica della percezione sensibile*, «Studi Urbinati B» 66, 1993/94, 'Introduzione: questioni di metodo', pp. 813-20.

³² Cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 123-27.

Solo nell'unità della parola, dunque, pervengono a compiuta e discernibile esistenza entrambi i momenti in cui l'essenza del linguaggio originariamente si dirime: ossia la forma sensibile del segno e l'unità ideale del suo significato. Quest'ultimo è una rappresentazione universale attivamente prodotta dall'interiorità dello spirito; il primo, al contrario, è il 'dato' immediato, relativamente passivo di un'eterogenea intuizione sensibile³³. Il segno linguistico si distingue perciò essenzialmente dal simbolo³⁴. Quest'ultimo, infatti, connette un dato 'concreto' dell'intuizione ed una rappresentazione generale 'astratta' in virtù di un *tertium*, ossia di una 'proprietà' comune ad entrambi, che costituisce così il loro *fundamentum relationis* (il leone, ad es., essendo il più 'forte' degli animali, è stato tradizionalmente elevato a simbolo della 'forza', del vigore fisico o morale). Un siffatto fondamento è invece per principio assente nel caso del segno linguistico.

Abbiamo in precedenza osservato che l'idealità del significato espresso dalla parola distingue radicalmente il linguaggio da ogni altra specie di segno contemplata dall'analisi semiologica (cfr. *supra*, § 2). Ora è altresì risultato che non meno essenziale è la sua differenza dal simbolo. La teoria filosofica del linguaggio, di conseguenza, può e deve senz'altro 'mettere tra parentesi' qualsiasi elemento o presupposto teorico derivato dalla semiologia, e limitarsi piuttosto all'esplicazione sistematica dei tre momenti costitutivi fondamentali della parola: *a*) il significato; *b*) la sua forma fonetica; *c*) la loro relazione.

6. Il significato (in tedesco: *Be-deut-ung*) è 'ciò che una pa-

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. 3, § 458. Per una sommaria esposizione, discussione e rivalutazione della celebre e geniale teoria hegeliana del linguaggio, cfr. il nostro saggio *Sul significato metodologico della teoria hegeliana della 'rappresentazione' per le scienze umane contemporanee*, in AA.VV., *Livelli di rappresentazione*, a cura di F. Braga Illa, Urbino 1997, pp. 47-72.

³⁴ Cfr. *ibid.*, § 458. Il concetto del simbolo svolge un ruolo di primaria rilevanza nella filosofia hegeliana dell'arte. Una mirabile esposizione del suo contenuto essenziale è reperibile nell'Introduzione' al Cap. sulla 'Forma simbolica dell'arte' (Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt a. M. 1970, vol. 1, pp. 393-407).

rola vuol dire' (*deut-et*), ciò che 'si intende' con essa quando la si pronuncia o la si ascolta. Ma che cosa precisamente si intende, ad es., con la parola 'rosso'? Senz'altro, nessun ente o qualità che abbia una qualsiasi somiglianza o analogia coi cinque fonemi (r, o, s, s, o) da cui la sua forma fonetica è composta. Ma neppure – e ciò è senz'altro assai meno ovvio, e filosoficamente più rilevante – nessuno degli oggetti singolari della percezione empirica, nessuna di quelle 'cose' sensibili con cui il realismo ingenuo del senso comune è acriticamente proclive ad identificare l'intera 'realtà'. Il significato della parola 'rosso' non è né questo né quell'oggetto rosso, bensì l'idea stessa del rosso: per dirla con Hegel, una 'rappresentazione generale', o, come dice non meno bene Platone, un γένος o una οὐσία³⁵. 'Questa penna rossa qui' e 'quella sfera rossa là' non sono altro che sue individuazioni particolari, contingenti, transitorie: il significato originario della parola 'rosso' non è appunto altro che 'il' rosso

³⁵ Cfr. Platone, *Cratylus*, 394e e 422e-423a. C. Licciardi mostra di fraintender radicalmente il fondamentale concetto platonico del γένος quando sostiene che «[i]l rapporto tra il nome e la cosa in sé si realizza [secondo Platone] per il tramite della classe» (cfr. C. Licciardi, *Introduzione a Platone, Cratilo*, Milano 1994², p. 39). L'idea platonica, infatti, non solo è palesemente irriducibile a qualsivoglia concetto di 'classe', ma, in quanto 'unità semplice', costituisce nulla meno che l'essenziale negazione della sua immediata esteriorità!

Da questo punto di vista, la teoria platonica del linguaggio è senz'altro superiore alla concezione aristotelica dei 'nomi' (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), che nel *De Interpretazione* (16a) vengono infatti identificati con una sorta di 'simboli' (σύμβολα) o 'segni' (σημεῖα) degli stati psichici (παθήματα) dell'anima, i quali a loro volta non sarebbero che mere rappresentazioni, o meglio 'copie' (ὁμοιώματα) delle cose reali (πράγματα). Questa teoria aristotelica sembra chiaramente precorrere quelli che saranno senz'altro gli errori più perniciosi di tutte le future teorie scientifiche e filosofiche del linguaggio: ovvero sia lo psicologismo ed il realismo empirico. Con Platone e Hegel, e contro Aristotele, dunque, è opportuno tener ben presente che: a) esiste una differenza essenziale tra il rapporto del segno e quello del simbolo, che debbono perciò esser tenuti accuratamente distinti: solo il primo è rilevante in rapporto al problema filosofico dell'essenza del linguaggio; b) il significato del nome non è mai un fatto psichico contingente, ma piuttosto un'unità ideale *a priori* (cfr. *supra*, § 6); c) lo stesso referente oggettivo del significato non è un mero fatto, bensì un'essenza ideale, un'idea oggettiva (per quanto non necessariamente coincidente con l'unità ideale del significato in virtù del quale esso viene espresso in un determinato contesto linguistico: cfr. *infra*, § 16).

– il rosso ‘in sé’, l’identità (τὸ αὐτό) originaria, invariabile, ‘riflessa-in-sé stessa’ della sua essenza.

La peculiare rilevanza filosofica dell’intero problema dell’essenza del linguaggio ha qui modo di emergere in piena luce. L’‘Idea’, in effetti, è l’elemento originario della verità filosofica: come dice profondamente Hegel, «*Idea est synthesis infiniti et finiti, et philosophia omnis est in ideis*»³⁶. Nella sfera dell’esperienza e della coscienza soggettiva, essa si presenta originariamente ed immediatamente proprio e solo in e mediante il significato di una parola. Da questo punto di vista, il linguaggio non è nulla meno che la stessa esistenza immediata della verità filosofica, e dunque dell’interiorità del pensiero e dello spirito. Hegel comprende con impareggiabile acume l’essenza del linguaggio quando scorge in esso «*die höchste Macht unter den Menschen*»³⁷: ma esso è tale potenza, ovviamente, solo in quanto nell’idealità del suo significato si oggettiva la stessa ‘verità dello spirito’. È infatti solo in virtù e in nome di tale verità che, nel celebre Cap. 1 della *Fenomenologia dello spirito*, esso è ritenuto in grado di ‘confutare’, con la sua mera presenza, la presunta ‘verità’ priva di spirito della ‘certezza sensibile’³⁸.

Il significato originario di una parola, dunque, è l’identità ideale di un’essenza. Esso, perciò, non può per principio coincidere con un peculiare ‘stato’ o ‘fatto psichico’ reperibile nella ‘corrente di coscienza’ del soggetto parlante, dei suoi (eventuali) ascoltatori o della comunità linguistica cui essi appartengono. L’errore esiziale delle teorie psicologiche del linguaggio, e in specie della linguistica strutturalistica (che, in rapporto a questa tematica, sembra senz’altro riproporre le più viete concezioni

³⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften*, Frankfurt a. M. 1970, ‘*Habilitations-thesen*’ (1801), nr. 6, p. 533.

³⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, Frankfurt a. M. 1970, ‘*Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*’, § 159, p. 52.

³⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., A. *Bewußtsein*, I: ‘*Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen*’, pp. 82 sgg. ma spec. p. 92. Il linguaggio, osserva qui profondamente Hegel, «*die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen und so sie gar nicht zum Wort kommen zu lassen*».

psicologistiche dell'idealità del significato)³⁹, è quello di confonder l'(assoluta) interiorità del significato con quella (meramente relativa) del fatto psichico. È certamente vero che qualsiasi 'dato' del 'senso interno' – ossia qualsiasi evento contingente e fuggevole reperibile nella mia autocoscienza sensibile – è in certo qual modo necessariamente 'ideale': se non altro perché è privo di oggettività ed individuazione spaziale, che è per l'appunto l'opposto immediato dell'ideale in quanto tale. Ma l'analogia tra il fatto psichico e l'identità ideale del significato si ferma qui. Le differenze ontologiche tra essi sono ben più rilevanti. Anzitutto, il fatto psichico è originariamente individuato nel tempo interno della coscienza sensibile: è qualcosa che sorge e si dissolve in esso. Ciò che una parola 'vuol dire' – ad es., il fatto che 'rosso' significhi una determinata specie di colore – è invece del tutto indipendente dal contesto temporale in cui il locutore, o l'ascoltatore, percepiscono (o percepiscono) una particolare sensazione di rosso. A rigore, l'identità ideale del significato (e, *a fortiori*, quella del suo referente ideale oggettivo: cfr. *infra*, § 16) è indifferente persino all'esistenza storica della lingua cui la sua espressione fonetica appartiene. Se è infatti innegabile che nell'età dell'Impero Romano la parola 'rosso' non esisteva ancora, il contenuto di senso da essa espresso conserva intatta la sua (possibile) validità oggettiva anche in relazione a tale età: ciò che 'il rosso' è in sé e per sé, non è senz'altro il risultato del processo di formazione della lingua italiana! Mentre, dunque, il fatto psichico è una mera esistenza temporale, l'idealità del significato è piuttosto un'essenza 'eterna'.

D'altra parte, le leggi che, secondo la psicologia empirica, connettono il dato psichico contingente alla totalità della cor-

³⁹ Saussure in effetti dichiara esplicitamente che i significati dei segni linguistici «*considérés en eux-mêmes, appartiennent à la psychologie*» (*Cours de linguistique générale*, cit., p. 144). Ma l'orientamento radicalmente 'psicologista' della linguistica strutturalistica diviene ancor più palese ove si rifletta sul fatto che i cosiddetti 'rapporti sintagmatici' ed 'associativi', che secondo lui costituiscono le leggi fondamentali del 'meccanismo' della *langue* (cfr. *ibid.*, pp. 170-75 e 177-80), si risolvono senza residuo nelle celebri leggi humane dell'associazione delle idee: i primi in quella della 'contiguità' temporale, i secondi in quella della 'somialianza' (cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1951, pp. 10-13).

rente di coscienza sono radicalmente diverse da quelle che si fondano sull'essenza ideale del significato. Le prime si risolvono, in sostanza, nelle celebri leggi humiane dell'associazione delle idee, ed hanno perciò carattere empirico-quantitativo; le seconde, al contrario, si fondano sulla necessità *a priori* della sua identità logica, son dunque di ordine qualitativo-essenziale, e si risolvono, in definitiva (sia pur tramite complesse mediazioni cui è qui impossibile accennare in dettaglio), nel processo di differenziazione immanente della totalità sistematica dell'Idea logica, che costituisce l'oggetto peculiare della logica filosofica⁴⁰.

L'unità ideale del significato, dunque, non è un fatto psichico né una sua parte, comunque configurata: piuttosto, essa trascende essenzialmente – come sostiene Husserl⁴¹ e, prima di lui (in termini alquanto differenti), Platone⁴² – la singolarità contingente dell' 'anima' umana. Ciò significa, forse, come entrambi hanno finito per concludere, che essa coincide con una sorta di oggettività logica radicalmente diversa ed indifferente a qualsivoglia funzione o processo del pensiero autocosciente? Se le cose stessero effettivamente così, allora anche il nostro fondamentale proposito di concepir l'essenza del linguaggio come forma ed atto dello spirito sarebbe non meno fuorviato in partenza dell'approccio psicologista da noi ora criticato. In realtà, si può sensatamente negare che l'oggettività ideale del significato sia, in qualsiasi senso, il prodotto dell'attività intelligente di

⁴⁰ Sarà qui sufficiente addurre il seguente esempio: le categorie (e relazioni) logico-grammaticali, e dunque linguistiche, del sostantivo, dell'aggettivo, del pronome, del soggetto, del predicato verbale, del predicato nominale, del complemento oggetto, del complemento di termine, di mezzo, ecc., non sono che l'individuazione, nella forma specifica del linguaggio, rispettivamente, delle fondamentali categorie (e relazioni) logico-metafisiche della sostanza, dell'attributo, del soggetto, dell'atto, dell'essere, dell'oggetto, della teleologia, ecc. Quanto all'essenziale differenza tra la forma logico-grammaticale e quella logico-filosofica delle categorie del significato, cfr. *infra*, § 14.

⁴¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1922³, vol. 2, 'Erste Untersuchung', §§ 29 sgg., pp. 91 sgg.

⁴² Sarà qui sufficiente ricordare che proprio nel luogo dell'*Epistola VII* in cui Platone espone la versione più matura della sua teoria del linguaggio, e riconosce in definitiva il carattere meramente 'convenzionale' del rapporto tra segno e significato, egli altresì ribadisce in maniera inequivocabile la differenza tra la 'conoscenza' come atto dell'anima umana e l' 'oggetto conoscibile', ed il primato ontologico di questo rispetto a quella (cfr. *Epistola VII*, 342c-d).

un soggetto autocosciente se e solo se l'essenza di quest'ultimo si risolve esaustivamente in un mero aggregato di fatti psichici contingenti: ossia se, come Husserl sostiene esplicitamente nella *Prima ricerca logica*⁴³, la parola 'io' non esprime l'identità ideale di alcun significato, ma è un'espressione meramente 'occasionale'. Ma questo, in verità, non è altro che un esiziale errore filosofico che il radicale logicismo del primo Husserl stranamente condivide col suo avversario storico. Affinché io possa a buon diritto asserire che l'io non è che un aggregato temporale di meri dati psichici, debbo poter essere cosciente di tale aggregato, che è come tale una totalità empirica. Ora, ciò è possibile soltanto se, come osserva genialmente Kant nella 'Deduzione trascendentale delle categorie'⁴⁴, io sono in grado di 'unificare' in un unico atto di coscienza l'intera molteplicità della sua successione temporale. Ma una siffatta 'sintesi *a priori*' è chiaramente impossibile se io non rimango assolutamente identico a me stesso nel corso dell'intero processo di pensiero. Quale l'essenza dell'io si risolvesse veramente in una semplice successione temporale di dati psichici – nella mera 'rapsodia' delle percezioni di un 'io variopinto' – sarebbe dunque impossibile comprendere e spiegare come noi possiamo divenir consapevoli di tale essenza. Esiste di conseguenza un'accezione logicamente valida della parola 'io' – in termini kantiani, quella dell'io come 'unità sintetica originaria dell'appercezione' – per cui ciò che essa significa è un'unità non meno identica-a-sé di quella dei significati logici 'oggettivi', ad es. quello espresso dalla parola 'rosso'.

D'altra parte, lo stesso atto in cui noi diveniamo consapevoli dell'unità logica di un significato, non diversamente da quello in cui 'apprendiamo' un molteplice empirico, non si limita a riflettere passivamente un contenuto oggettivo, ma lo 'pone' attivamente come risultato della 'nostra' originaria 'spontaneità'. Di conseguenza, dobbiamo prender le distanze anche da Platone e da Husserl, e concludere che l'identità ideale del significato non

⁴³ Cfr. *Logische Untersuchungen*, cit., vol. 2, 'Erste Untersuchung', §§ 24 sgg., pp. 77 sgg., ma spec. § 26, p. 88.

⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile, Bari 1965^o, 'Logica trascendentale', § 16, pp. 137-39.

è semplicemente un oggetto trascendente, indifferente all'interiorità soggettiva del nostro spirito, bensì è un essenziale risultato della sua attività sintetica – del suo «sforzo interiore» (*inneres Streben*), come mirabilmente si esprime Humboldt⁴⁵. La verità logica che i significati delle parole originariamente presentificano non è, dunque, uno statico κόσμος νοητός di meri oggetti ideali, bensì l'infinito processo (auto-)creativo della soggettività dello spirito.

La fondamentale differenza tra una siffatta considerazione della totalità dei significati espressi dal linguaggio ed ogni possibile teoria psicologica delle 'idee,' si fonda e si risolve ovviamente in quella, non meno essenziale, tra la necessità *a priori* dell'«Io puro» e la singolarità contingente dell'«io empirico».

7. Il linguaggio è la sintesi estrinseca di un segno fonetico e di un significato logico. Come abbiamo or ora visto, nell'identità ideale di quest'ultimo si fondano leggi essenziali necessarie *a priori*. La tesi strutturalistica, secondo cui, in ragione del carattere 'immotivato' della relazione linguistica fondamentale, 'tutto' nel linguaggio sarebbe meramente 'differenziale', ossia contingente ed arbitrario, è perciò da reputarsi senz'altro falsa. Ma in verità la forma della necessità *a priori* caratterizza non solo il lato del significato, bensì pure, sebbene in grado assai diverso, quello stesso del segno. Quest'ultimo è il contenuto di un'intuizione sensibile, e come tale è dunque contingente. Assai prima di Heidegger, Humboldt⁴⁶ ha perciò potuto acutamente scorgere nelle peculiarità fonetiche di una lingua, nell'eufonia e nel ritmo dei suoni in cui essa si articola, la sua individualità più originaria e radicale, e quindi la tipica espressione della sua identità nazionale. Ma è altresì vero che – a differenza del loro contenuto – le forme dell'intuizione sensibile, lo spazio ed il tempo, sono anch'esse necessarie *a priori*. Lo spazio è la posizione immediata dell'esteriorità del molteplice. Il tempo è la non meno immediata negazione di tale esteriorità. La sua essenza è perciò formalmente identica a quella dell'atti-

⁴⁵ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 10, p. 87.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, § 9, p. 57.

vità ideale dello spirito, che non è infatti altro che la negazione 'riflessa' o 'assoluta' del dato esteriore dell'intuizione sensibile. Nella misura in cui, come abbiamo ora visto (cfr. § 6), l'unità ideale del significato non è che il prodotto dello 'sforzo interiore' dello spirito, la sua oggettivazione originaria potrà dunque aver luogo solo in un contenuto dell'intuizione le cui differenze non si limitano a giustapporsi staticamente nello spazio, bensì si susseguono, sorgono e periscono nel tempo. E tale è palesemente il caso del segno fonetico, o 'fonema'. La forma fonetica che la totalità ideale dei significati espressi da una lingua assume immediatamente in essa, non è dunque meramente accidentale, né è determinata da qualsivoglia arbitraria 'convenzione' sociale, o empirica necessità psico-fisiologica, bensì si fonda sulla stessa essenza ideale del linguaggio.

Ciò non significa, ovviamente, che le innumerevoli differenze fonetiche particolari in cui ogni lingua storica si articola, presentino del pari una analoga necessità essenziale. Al contrario, si può e si deve ritenere che in tale sfera domina per lo più la casualità più irrazionale ed imprevedibile. Ma si deve senz'altro riconoscere a Humboldt⁴⁷, di nuovo, il merito di aver saputo individuare nello stesso contenuto sensibile della forma fonetica del linguaggio alcune differenze che non solo non sono meramente empiriche, ma che si radicano immediatamente nella stessa essenza intellettuale dell'attività dello spirito, la quale è dunque presente ed immanente – per quanto in forma ancor meramente inconscia, 'incoata' o 'virtuale' – non solo nel contenuto logico-semantico e logico-grammaticale del linguaggio, bensì pure nella sua stessa forma sensibile-fonetica.

Anzitutto, a differenza dei suoni percepiti nella natura inorganica o emessi dagli animali, quelli di cui consta la forma fonetica della parola non sono mai informi, bensì, sempre e di necessità, articolati. Il suono informe diviene articolato nel momento in cui le sue differenze cessano di esser meramente confuse, vaghe, imprecise e casuali, ed assumono piuttosto una identità stabile e determinata, facilmente riconoscibile, che consente perciò di distinguerle chiaramente l'una dall'altra. Ma la

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, § 10, pp. 65 sgg.

parola non solo non è una massa acustica informe, ma neppure un aggregato di unità fonetiche atomiche, reciprocamente indifferenti ed esclusive. Essa, piuttosto, è la fusione, la compenetrazione dei fonemi elementari di cui consta, in una unità organica secondo leggi determinate, che, in definitiva, sono quelle stesse che regolano l'enfasi ed il ritmo del discorso. Il suono articolato si distingue dunque da quello informe perché esso si configura come l'unificazione, la 'sintesi' di una pluralità di differenze determinate in una totalità fonetica coerente. Ora, l'attività ideale dello spirito, in certo senso, non consiste in nient'altro che la produzione di un sistema ordinato di forme di unità 'sintetica *a priori*' nelle differenze del molteplice empirico. L'articolazione della forma fonetica del linguaggio in una successione 'lineare', ossia temporale, di suoni, dunque, non solo non è meramente accidentale, ma la sua palese necessità *a priori* si fonda sulla stessa 'essenza intellettuale' dello spirito⁴⁸.

Inoltre, come già nel caso del discorso (cfr. *supra*, § 5) il carattere organico della sua totalità consente di individuare in esso delle 'unità concrete' o elementi minimi – le parole – che non hanno carattere meramente 'differenziale' o arbitrario; così la natura non meno organica dei suoni articolati di cui consta la forma fonetica delle parole, rende possibile individuare anche in questa una sorta di unità minima. Essa è la sillaba; e la sua

⁴⁸ La quale, dunque, determina intimamente non solo l'elemento 'logico' del linguaggio, ovvero sia l'unità ideale del significato, bensì pure la forma temporale dell'articolazione fonetica del suo stesso elemento 'intuitivo'. La teoria crociana del linguaggio, secondo cui esso non sarebbe certamente riducibile ad un mero aggregato di suoni fisici, essendo piuttosto un prodotto essenziale dell'attività dello spirito, ma quest'ultima si oggettiverebbe nella parola solo in quanto attività puramente intuitiva, sensibile, fantastica, e dunque radicalmente a logica, appare perciò senz'altro insostenibile. In effetti, non solo è in linea di principio impossibile concepire in maniera coerente una qualsiasi attività 'spirituale' di carattere puramente intuitivo, ma la sussunzione sotto di essa della sfera particolare del linguaggio appare altresì inconciliabile con l'intera analisi sinora svolta della sua specifica essenza immanente. Cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), Bari 1965¹¹, Cap. XVIII, pp. 153-66; e, per un breve profilo critico della 'filosofia dello spirito', o meglio dello 'storicismo assoluto' di Croce, G. Rinaldi, *A Few Critical Remarks on Croce's Historicism*, «Idealistic Studies» 17, 1987, pp. 53-69.

unità viene genialmente concepita da Humboldt⁴⁹ come intrinsecamente differenziata in due momenti opposti ma complementari, nettamente distinguibili ma ciò nondimeno essenzialmente inseparabili: la vocale e la consonante. Anche questa estrema differenziazione della forma fonetica del linguaggio – apparentemente così estrinseca e casuale – si fonda dunque (per quanto ovviamente in maniera senz'altro difficilmente discernibile) su un rapporto necessario *a priori*, che, qui come altrove, è sempre indizio inequivocabile dell'immanenza in esso dell'attività ideale dello spirito⁵⁰.

8. La dimostrazione ora svolta del carattere intrinsecamente fonetico del segno linguistico consente di avviare agevolmente a soluzione il problema, lasciato in eredità da Platone alla filosofia

⁴⁹ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 10, pp. 68-70. Onde comprendere pienamente il senso di questa argomentazione humboldtiana, si tenga presente che in greco e in tedesco il suono vocalico è sempre preceduto da una consonante, anche se questa può ridursi, rispettivamente, alla debole aspirazione di uno 'spirito dolce' o ad un mero 'Anstoß'.

⁵⁰ Uno dei limiti epistemologici più seri della linguistica strutturalistica è senz'altro quello di procedere, in tutte le tematiche linguistiche prese in esame, ad un radicale livellamento delle differenze qualitative, essenziali o 'interne', che vengono infatti generalmente risolte in mere differenze 'esterne' di ordine quantitativo. L'elementare distinzione fonetica tra vocale e consonante è per l'appunto la prima a soccombere a tale procedura (cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 76 e 88-90). Ad essa faranno quindi seguito quella tra le forme (o 'parti') grammaticali del discorso (cfr. *ibid.*, pp. 184-88), tra le diverse lingue umane, ed infine addirittura tra lingua e dialetto (cfr. *ibid.*, p. 264). In questo contesto sarà sufficiente osservare che il detto livellamento non solo equivale ad una distorsione radicale dell'essenza stessa del pensiero razionale in quanto totalità organica di differenze interne o essenziali, ma può esser sistematicamente perpetrato solo violando palesemente i dati intuitivi di quella stessa 'osservazione' sensibile alla cui 'testimonianza' la linguistica strutturalistica di Saussure non esita a far in definitiva appello (cfr. *ibid.*, p. 270). La dissoluzione quantitativa delle stesse differenze fonetiche elementari, ad es., viene resa plausibile solo mediante l'escogitazione di una serie di suoni puramente fittizi, che, per sua esplicita ammissione, non possono essere in alcun modo attestati dall'esperienza dei soggetti parlanti (cfr. *ibid.*, p. 153: «Pour échapper aux illusions, il faut d'abord se convaincre que les entités concrètes de la langue ne se présentent pas d'elles-mêmes à notre observation»); nel caso di quella tra la vocale e la consonante mediante la teoria dell'implosione' e dell'esplosione', poi, si richiede nulla meno che il raddoppiamento degli alfabeti di tutte le lingue (cfr. *ibid.*, pp. 79-83). La lettera 'a' (come tutte le rimanenti) non sarebbe infatti

occidentale, della differenza e della relazione tra la parola e la scrittura. La prima è un contenuto dell'intuizione sensibile che sorge e svanisce nel tempo. La seconda si estende invece nella statica exteriorità dello spazio, e perciò non può per principio costituire l'originaria oggettivazione dell'attività ideale dello spirito, e dunque della stessa unità logica del significato. Il celebre argomento svolto da Platone nel *Fedro*⁵¹ per rivendicare il primato del discorso orale su quello scritto, e cioè che solo il primo rimane in possesso dell'anima umana, e quindi può sempre «difendere se stesso»; e quello, di carattere più empirico, addotto a tal proposito da linguisti 'fonocentristi' come Jakobson e Halle⁵², e cioè che sia gli individui che i popoli prima imparano a parlare e poi a scrivere – rendono senz'altro entrambi palese il carattere secondario, derivato, in definitiva meramente subordinato della funzione della scrittura, ma non ne colgono il limite essenziale, che consiste esclusivamente nel fatto che l'oggettivazione dell'attività dello spirito nel linguaggio può aver originariamente luogo solo nel tempo, e non già nello spazio. La scrittura non è, dunque, altro che una mera 'immagine', raffigurazione o riproduzione della parola; la sua essenza e finalità è di ordine puramente tecnico-strumentale, e come tale non pone perciò alla riflessione filosofica alcun problema veramente rilevante.

Questa conclusione sembrerebbe essere stata recentemente infirmata (o, per lo meno, resa assai più problematica di quanto possa *prima facie* apparire) dalla polemica avviata da una dif-

altro che una mera denominazione convenzionale di due suoni realmente diversi: uno 'implosivo' ed uno 'esplosivo'!

L'unica differenza essenziale cui la sua linguistica sembra in definitiva tener fermo è quella tra parola e scrittura: la prima sarebbe la forma 'naturale', originaria del segno linguistico, la seconda solo una sua riproduzione artificiale, che tenderebbe fatalmente a risolversi in una mera distorsione (cfr. *ibid.*, pp. 44-54). Derrida ha perciò senz'altro ragione ad insistere sull'intima incoerenza tra il generale orientamento convenzionalistico e 'livellatore' del metodo strutturalistico di Saussure e la sua rivendicazione 'fonocentrista' del primato naturale della parola sulla scrittura (cfr. J. Derrida, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdeline, Guy Scarpetta*, Paris 1972, pp. 28-34).

⁵¹ Cfr. Platone, *Phaedrus*, 274c-277a.

⁵² Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 79.

fusa tendenza filosofica odierna, il Decostruzionismo di Jacques Derrida, contro il 'fonocentrismo' della filosofia e della stessa linguistica tradizionale. La scrittura sarebbe in realtà più 'originaria' della parola: o meglio, in quanto 'scrittura trascendentale', costituirebbe la 'scena', la fondamentale condizione di possibilità-impossibilità sia della 'voce' che della scrittura nel senso corrente del termine. La ragione del rovesciamento derridiano della concezione tradizionale del rapporto tra parola e scrittura è esattamente identica a quella che noi, sulla scorta di Hegel, abbiamo ora accennato al fine di dimostrare invece il carattere intrinsecamente fonetico del segno linguistico. Quest'ultimo, in quanto essenzialmente temporale, è l'immediata ed originaria oggettivazione dell'interiorità dello spirito, e non costituisce perciò un 'altro' radicale rispetto alla sua essenza, che invece, secondo Derrida, potrebbe e dovrebbe essere pensata – dopo la 'distruzione critica' della metafisica occidentale operata da Heidegger – solo in rapporto ad una radicale alterità. Nella misura in cui la scrittura si estende nell'esteriorità dello spazio, essa costituisce senz'altro un'esistenza assai più estranea della parola all'interiorità dello spirito e all'unità ideale del significato. Di conseguenza, la scrittura, e solo essa, incarnerebbe il rapporto semiologico originario e fondamentale, coinciderebbe col segno (o meglio: con la 'traccia') κατ' ἐξοχήν⁵³.

Ma è veramente possibile pensare ed esprimere sensatamente qualcosa come un 'altro radicale' della soggettività dello spirito? Noi abbiamo altrove⁵⁴ tentato di mostrare come l'essenza stessa della categoria logico-ontologica dell' 'altro' sia pensabile solo all'interno di un più originario sistema di relazioni di identità, in cui esso finisce in definitiva col risolversi, e dunque solo come 'altro relativo', e non già 'assoluto' o radicale; e, inoltre,

⁵³ Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, pp. 25 sgg.; Id., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, Ch. IV: 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas', pp. 149-52. Per la critica derridiana della filosofia hegeliana del linguaggio, cfr. *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 'Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel', pp. 79-164.

⁵⁴ Cfr. G. Rinaldi, *A Hegelian Critique of Deconstruction* (in preparazione), § 3, 'Metaphysics and Otherness'. In questo scritto viene delineata una sistematica analisi e critica del Decostruzionismo di Derrida.

come le 'operazioni testuali' svolte da Derrida nei confronti della storia della metafisica e del 'logocentrismo' occidentali riescano in verità soltanto ad impigliarsi nei più stravaganti e paradossali controsensi. Proprio perché un 'altro' radicale dell'attività dello spirito è in sé e per sé impossibile, impensabile ed inesprimibile, la forma sensibile originaria del linguaggio deve di necessità coincidere con l'interiorità temporale della parola, e non già con l'esteriorità spaziale della scrittura.

9. L'unità ideale del significato e la forma fonetica in cui essa si esprime non esauriscono, come tali, l'essenza della parola, e dunque del linguaggio, che infatti consiste piuttosto soltanto nella loro relazione. Non diversamente da ogni altra sintesi, anche la parola è un prodotto dell'attività 'analitico-sintetica' dello spirito, e quindi ha carattere intrinsecamente dinamico. Contrariamente a quanto Husserl mostra di ritenere⁵⁵, il significato non è una statica oggettività ideale che inerisce immediatamente ad un determinato suono articolato: così l'interiorità della sua identità ideale che la stessa esteriorità del fonema sono piuttosto il risultato di un unico e medesimo processo creativo, in cui tuttavia svolgono funzioni ed assumono valori opposti. In ragione del suo carattere originariamente sensibile, la forma fonetica è sì immanente nello spirito, ma solo come un dato ineliminabilmente passivo, cui perciò lo spirito può conferire un 'senso', e dunque una funzione ed una finalità logico-ideale, solo negando, o meglio 'idealizzando', la sua immediatezza. Come Humboldt profondamente osserva, nel processo dialettico dello spirito la forma fonetica costituisce qualcosa come l'ostacolo, l'opposto immanente, che esso deve superare, 'padroneggiare', subordinare quanto più è possibile all'ordine ideale del significato, al fine di conferire a questo un'oggettività (per lo meno tendenzialmente) adeguata:

Man muss die Sprachbildung überhaupt als eine Erzeugung ansehen, in welcher die innere Idee, um sich zu manifestiren, eine

⁵⁵ Cfr., ad es., *Logische Untersuchungen*, cit., vol. 2, 'Erste Untersuchung', § 10, pp. 42 sgg.

Schwierigkeit zu überwinden hat. Diese Schwierigkeit ist der Laut, und die Überwindung gelingt nicht immer in gleichem Grade⁵⁶.

In maggiore o minor misura, dunque, l'immediatezza del suono articolato viene costantemente foggata e rifoggiata dallo spirito, sì da adempier sempre più efficacemente alle esigenze e alle finalità espressive del linguaggio. Ciò significa, forse, che esso diviene idoneo ad esprimere un significato perché lo spirito lo elabora in maniera tale da trasformarlo in una sorta di immagine, raffigurazione o rappresentazione del suo significato? Questa, come è noto, è la celebre tesi sostenuta da Cratilo nell'omonimo dialogo platonico⁵⁷: i 'nomi' (ὀνόματα) sono imitazioni dell'essenza delle cose da essi designate; esiste perciò qualcosa come una 'giustizia' (ὀρθότης) naturale dei nomi; quest'ultima potrebbe essere esplicitata dalla loro analisi etimologica; la ricostruzione dell'origine e della storia del nome potrebbe così contribuire in maniera significativa alla conoscenza dell'essenza e della genesi della cosa da esso denominata. L'analisi etimologica delle parole equivarrebbe ad una sorta di analisi ontologica delle cose, o per lo meno ne costituirebbe un'utile propedeutica.

Nel pensiero contemporaneo, come è noto, questa tesi è stata ripresa, in forma ancor più radicale, da Heidegger⁵⁸. Mentre l'originaria formulazione di Cratilo, quale si può desumere dal dialogo platonico, non sembra infatti escludere che la conoscenza dell'essenza delle cose possa esser conseguita anche per altra

⁵⁶ *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 10, p. 86.

⁵⁷ Cfr. Platone, *Cratylus*, 383a sgg.

⁵⁸ In assenza, per quanto ci è noto, di una esplicita teoria heideggeriana in proposito, cfr. ad es. *Unterwegs zur Sprache*, cit., 'Das Wesen der Sprache', pp. 197-98, dove in rapporto al concetto di 'metodo' (*Methode*) egli offre un esempio concreto di spiegazione, interpretazione e critica etimologica dei fondamentali concetti filosofici.

Nella storia del pensiero moderno, lo sviluppo più significativo della teoria del linguaggio esposta da Platone nel *Cratilo* (che non coincide senz'altro con quella da lui stesso avallata, che nella sua versione più matura è piuttosto reperibile nell'*Epistola VII* [342b-344d], in cui viene per contro riconosciuto il carattere radicalmente esterno della relazione tra segno e significato) è probabilmente quello delineato da Vico nella *Scienza nuova* (cfr. G.B. Vico, *Scienza nuova* [1744], Milano 1977, Libro II: 'Della sapienza poetica', § 4, pp. 296 sgg.).

via, ossia mediante l'esplicazione razionale dei loro concetti o 'idee', il 'superamento' heideggeriano della 'metafisica', e dunque della forma del pensiero razionale, da un lato, e la sua immediata identificazione dell'Essere col Dire originario, dall'altro, non gli consentono ormai altra alternativa che quella di interpretarne l'essenza mediante la sola analisi etimologica (spesso del tutto arbitraria) delle parole in cui esso più 'autenticamente' si rivelerebbe.

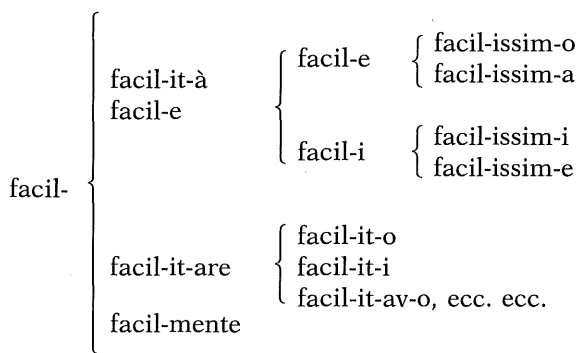
Ma tutto ciò è in qualche misura legittimato dall'essenza della relazione tra la forma fonetica della parola ed il suo significato? In realtà, come già abbiamo potuto osservare (cfr. *supra*, § 6), essa è incurabilmente esterna, e dunque piuttosto 'convenzionale' che 'naturale'. Ed una volta di più, la ragione di ciò non è meramente accidentale o empirica, bensì si fonda sulla stessa natura essenziale di entrambi. La prima è un contenuto empirico dell'intuizione sensibile; il secondo è una rappresentazione generale del pensiero. Essi sono dunque il prodotto di due funzioni del processo del conoscere immediatamente e radicalmente eterogenee, che si dispongono, per così dire, agli estremi opposti dello spettro del suo svolgimento immanente. Il rapporto che tra essi originariamente si istituisce è quello della mera esclusione reciproca, che è per l'appunto la relazione esterna κατ' ἐξοχήν.

In un certo senso, si potrebbe addirittura sostenere che il carattere radicalmente esterno della relazione tra segno e significato diviene tanto più esplicito e palese quanto più il contenuto del secondo si determina in maniera conforme alla sua essenza. In ogni concetto empirico, quale ad es. quello di 'albero', l'unità ideale del significato si limita alla forma dell'universalità sotto cui un eterogeneo contenuto empirico-sensibile viene susunto. Ma nel caso di un concetto puro quale quello dell' 'essere' o della 'realtà', non solo la forma universale del significato, bensì pure il suo contenuto attuale, determinato ha carattere puramente logico o 'intellettuale'. Ora, se il contenuto di un concetto empirico denota un oggetto sonoro, una relazione di carattere onomatopico, ossia di imitazione del suo effetto acustico mediante una determinata configurazione della forma fonetica della parola, può senz'altro istituirsi tra segno e significato; ed essa non è certo meramente immotivata, giacché si basa su

una specifica somiglianza sensibile tra la forma fonetica ed il suo contenuto semantico. L'imitazione onomatopeica, tuttavia, non può che risultare per principio imperfetta ed impropria, se non altro perché il fonema è un suono articolato, il quale, come si è visto (cfr. § 7), non è mai un mero suono fisico, bensì un prodotto dell'attività sintetica dello spirito. Ma è chiaramente affatto impossibile concepire un suono articolato che presenti una qualsiasi somiglianza sensibile con un'idea 'astratta', assolutamente indeterminata, quale quella dell' 'essere' o della 'realtà'. Siccome la tendenza fondamentale del linguaggio, in quanto prodotto dell'attività dello spirito, è verso una progressiva idealizzazione del contenuto dei significati da esso espressi – e dunque verso la formazione di concetti il cui contenuto corrisponda effettivamente alla loro forma ideale (come è appunto il caso dei concetti puri) –, la rilevanza linguistica del rapporto onomatopeico (e con esso la possibile 'giustizia naturale' dei nomi) non può quindi che decrescere corrispettivamente, fino ed estinguersi completamente. Il carattere radicalmente 'esterno' della relazione tra segno e significato, inerente come tale all'essenza del segno linguistico, consegue allora piena attualità oggettiva.

Nessuna affinità 'naturale', ossia intrinseca e sostanziale, sussiste quindi tra il significato di una parola e la sua forma fonetica. Di conseguenza, contrariamente a quanto mostra di ritenere Heidegger, l'analisi e la ricostruzione etimologica delle 'parole' in cui la metafisica occidentale ha espresso i propri concetti fondamentali non può fungere da surrogato della loro pura esplicazione logico-immanente. Dobbiamo dunque concludere, con Saussure, che il linguaggio non è altro che un aggregato 'caotico' di segni arbitrari; che nulla in esso è veramente essenziale, intrinsecamente 'motivato', e che esso perciò non è che il prodotto 'fortuito' della *force aveugle* di una 'convenzione' sociale che si impone *ab extra* all'individuo attualmente parlante, costringendolo ad uniformarsi ad essa pena l'impossibilità di essere compreso? In verità, la concezione strutturalistica dell'essenza del linguaggio è non meno astratta ed unilaterale, e di conseguenza falsa, di quella opposta della 'giustizia naturale' dei nomi. La relazione originaria tra segno e significato è senz'altro meramente esterna: ma tale non è certamente l'unità

ideale del significato. Inoltre, nella misura in cui la forma temporale del segno linguistico è necessaria *a priori* (cfr. *supra*, § 7), essa stessa si fonda su una relazione interna. Infine, il carattere originariamente immotivato del segno linguistico non esclude che, in una lingua sufficientemente sviluppata, qualcosa come una relazione di analogia possa stabilirsi tra il sistema delle molteplici funzioni logico-grammaticali che una medesima radice può svolgere (ad es. quelle del sostantivo, dell'aggettivo, del verbo e dell'avverbio; i loro diversi casi, persone, numeri, modi e tempi, ecc.), ed un corrispettivo sistema di suoni articolati:



Questa serie di parole non costituisce, con ogni evidenza, un aggregato meramente casuale ed arbitrario di fonemi isolati. Solo nel caso della radice, infatti, la relazione tra segno e significato è puramente esterna; in tutte le altre, essa è invece motivata dal loro significato, come pure dalla specifica funzione grammaticale che esse svolgono nel contesto organico della frase e del discorso: si tratta, dunque, senz'altro di una relazione (per lo meno relativamente) interna.

In ogni espressione linguistica, dunque, si fondono in un'unica totalità concreta non solo l'interiorità ideale di un significato e l'esteriorità sensibile di un segno, ma piuttosto un intero sistema di relazioni interne ed uno di relazioni esterne; e questa ulteriore sintesi non è, ancora una volta, meramente arbitraria o casuale, bensì necessaria *a priori*, giacché essa si fonda sulla stessa dualità essenziale del linguaggio in

quanto unità di segno e di significato: il primo, infatti, è come tale una relazione esterna, il secondo una relazione interna⁵⁹.

A questo punto, diviene finalmente possibile rispondere all'interrogativo che ci eravamo in precedenza posto, e cioè in che cosa precisamente consista il 'superamento' della 'difficoltà' che l'esteriorità fonetica del segno pone, secondo Humboldt, alla 'forma interna' della lingua, e dunque alla stessa attività creatrice dello spirito. Esso non coincide senz'altro con la trasformazione del fonema in una sorta di immagine o raffigurazione sensibile del suo significato. In tal caso, infatti, l'elemento dell'esteriorità fonetica non solo non verrebbe trasceso, bensì si porrebbe come un limite originario ed insuperabile, e dunque come una negazione dell'attività ideale dello spirito. Nelle lingue in cui prevale il criterio della formazione analogica delle parole, al contrario, il carattere originariamente esterno della relazione tra segno e significato viene certamente (per lo meno in qualche misura) negato, ma il fondamento della sua motivazione non consiste più nella peculiare configurazione sensibile del segno, bensì nella specifica forma e funzione logica del suo significato. Non già l'immediata ricchezza sensibile dei suoni e delle parole di cui consta una lingua, ma piuttosto la sistematica limitazione dell'arbitrarietà e della ridondanza della sua forma fonetica mediante le regole della formazione analogica delle parole, costituisce dunque l'indizio inequivocabile dell'effettiva potenza creatrice della sua 'forma interna' - dello 'spirito' in essa immanente.

10. L'essenza del linguaggio si configura dunque come l'e-

⁵⁹ La necessità *a priori* che caratterizza come tale ogni relazione interna esclude per principio che essa possa esser ridotta al prodotto, come dice Humboldt, della «potenza estranea» (*fremde Macht*) di una mera convenzione sociale. Essa si fonda piuttosto sull'unità 'trascendentale' dell'autocoscienza infinita, o, per usare un'altra felice espressione di Humboldt, sull'«unità della natura umana» (*Einheit der menschlichen Natur*: cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 9, p. 63), la quale, come già abbiamo osservato (cfr. *supra*, § 3), è affatto la stessa nell'individualità spirituale' e nello 'spirito oggettivo' della comunità linguistica. Da questo punto di vista, appare semplicemente privo di senso sostenere, alla maniera di Saussure, che la *langue* si impone *ab extra* al locutore come la *force aveugle* di un'arbitraria e coattiva convenzione sociale sancita dalla 'massa parlante'.

quilibrio instabile, dinamico tra l'esteriorità temporale di un segno sensibile e l'interiorità ideale di un significato, come l'infaticabile 'sforzo' dello spirito verso una sempre più compiuta ed adeguata oggettivazione della sua 'essenza intellettuale' in una successione di suoni articolati, mediante la progressiva subordinazione della loro contingente immediatezza al sistema di leggi logiche (*a priori*), in cui la sua unità ideale di necessità si dirime. Il tradizionale problema dell'origine della diversità delle lingue umane può e deve essere affrontato, ed auspicabilmente avviato a soluzione, sulla base dell'accennata definizione dell'essenza del linguaggio, e di quella, svolta dalla logica speculativa, della struttura formale-generale dell'attività dello spirito.

L'unità dello spirito non è un mero 'concetto di genere', ossia una forma estrinseca che si limita a sussumere 'sotto di sé' una pluralità di differenze, fenomeni, o individui ad essa eterogenei. Essa, al contrario, è un universale concreto⁶⁰, ossia un concetto che contiene 'in sé', o meglio che pone attivamente, il sistema delle sue differenze specifiche, nella cui particolarità, perciò, la sua unità o 'semplicità' rimane immanente, si mantiene identica a sé stessa. Di conseguenza, tali differenze non si escludono né si giustappongono estrinsecamente, ma piuttosto si 'sovrappongono', costituendo così le fasi successive, i gradi progressivi di sviluppo del processo in cui l'identità dell'universale perviene ad una realizzazione sempre più compiuta, ed infine alla sua individuazione concreta. In quanto universale concreto, dunque, lo spirito è un processo teleologico che si muove tra due estremi: il suo cominciamento, in cui la sua essenza si contrappone immediatamente alla sua esistenza, ed il suo compimento, in cui essa consegue invece piena attualità,

⁶⁰ Le più compiute e profonde esplicazioni sistematiche dell'idea dell' 'universale concreto' a noi note sono quelle svolte da Hegel, Collingwood e Errol Harris. Cfr. *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. 2, 'Die Lehre vom Begriff', *Erster Abs., Erstes Kap., 'Der Begriff'*, pp. 273-301; R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford 1933, II: 'The Overlap of Classes', pp. 26-52, e III: 'The Scale of Forms', pp. 54-91; e Errol E. Harris, *Formal, Transcendental and Dialectical Thinking: Logic & Reality*, Albany, NY, 1987, *passim*, ma spec. P. III, Ch. 8, 'The Logic of System', pp. 131-56. Su questa intera tematica cfr. G. Rinaldi, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston-New York-London 1992, §§ 30, 58 e 61. Per un profilo della filosofia neohegeliana di Errol Harris, cfr. G. Rinaldi, *Saggio sulla metafisica di Harris*, Bologna 1984.

in cui essenza ed esistenza, dunque, si identificano senza residui.

La considerazione dell'essenza del linguaggio come forma ed atto dello spirito implica perciò che l'unità della sua essenza si dirima in una serie graduale di differenze specifiche, che costituiscono il *terminus medius* tra gli opposti estremi del suo cominciamento e del suo compimento. Contrariamente a quanto sostiene la linguistica strutturalistica⁶¹, dunque, il problema dell'origine della pluralità delle lingue non è senz'altro uno pseudo-problema; né la loro diversità un mero fatto contingente, constatabile solo empiricamente, e prodotto da nient'altro che una serie 'diacronica' di 'eventi fonetici' isolati e 'fortuiti'. Al contrario, tale diversità è tanto necessaria quanto lo è l'unità dell'essenza del linguaggio; essa perciò ha carattere organico e sistematico; e le differenze che l'analisi comparata delle lingue storiche pone in luce non possono e non debbono quindi esser ridotte a mere differenze quantitative (cfr. *supra*, § 7, n. 50), bensì esplicano (ovviamente in maniera più o meno perfetta ed intelligibile) la stessa articolazione qualitativo-essenziale del processo teleologico del linguaggio in quanto atto dello spirito. Ciò significa, in ultima analisi, che il giudizio di valore – o, come dice Humboldt⁶², l' 'apprezzamento' (*Würdigung*) – pronunciato a proposito della maggiore o minore 'perfezione' o 'compiutezza' di una lingua particolare non è già il mero risultato della proiezione arbitraria ed 'antiscientifica' dei privati pregiudizi di un individuo contingente (o di quelli 'etnocentrici' della comunità cui egli appartiene), bensì l'esplicazione della più intima ed oggettiva essenza e verità di tale lingua.

L'origine della diversità (temporale e geografica) delle lingue umane diviene certamente un problema insolubile, se non proprio uno pseudoproblema, nella misura in cui essa venga identificata con un evento particolare nel tempo storico dell'umanità. In tal caso, infatti, la riflessione non può evitare di avvolgersi nell'insolubile antinomia che già Kant, come è noto, aveva mostrato inerire essenzialmente al problema, logicamente

⁶¹ Cfr. *Cours de linguistique générale*, cit., p. 105.

⁶² Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 1, p. 1.

del tutto analogo, del cominciamento del mondo nel tempo⁶³. Non esiste, dunque, a rigore, qualcosa come un'origine empirica della diversità delle lingue umane, bensì solo un'origine ideale; e la sua essenza e fondamento non può esser riposto in altro che nella struttura formale-generale dell'attività dello spirito, di cui è essenziale manifestazione. In quanto attività sintetica, l'essenza dello spirito non può esser concepita né come pura unità né come pura molteplicità, ma piuttosto come un processo che differenzia originariamente la propria unità e che identifica progressivamente il risultato di tale differenziazione. In quanto atto e forma dello spirito, dunque, l'essenza del linguaggio è senz'altro impensabile ed impossibile se la sua unità non si differenzia in una successione progressiva ed evolutiva di lingue particolari. Tale è l'origine essenziale della diversità delle lingue umane.

In altri termini, l'infinita attività creatrice dello spirito può manifestarsi compiutamente non già in un sistema linguistico astratto, o in uno particolare ed isolato, bensì solo in una totalità organica ed evolutiva di lingue concretamente esistenti. Ciascuna di esse, o meglio la sua fisionomia peculiare, dev'esser perciò concepita come l'oggettivazione di una determinata forma o grado ideale in cui il processo dello spirito di necessità si dirime. Nella misura in cui le differenze nazionali degli 'spiriti dei popoli' possono esser legittimamente considerate come la sua fondamentale espressione storico-oggettiva, la 'forma interna' di una lingua potrà senz'altro esser concepita, con Humboldt, come l'inconscia 'emanazione' del 'genio linguistico' del popolo che la parla.

Da questo punto di vista, un'interessante analogia è stata sovente rilevata tra la lingua e l'opera d'arte⁶⁴. Essendo entrambe

⁶³ Cfr. *Critica della ragion pura*, cit., 'Dialettica trascendentale', pp. 362-69.

⁶⁴ Secondo Croce, nella misura in cui l'essenza del linguaggio si esaurisce nell'attività intuitiva dello spirito, e quest'ultima coincide con la creazione artistica, l'intera tematica della linguistica finisce addirittura col non distinguersi più da quella della filosofia dell'arte (cfr. *Estetica...*, cit., pp. 155 sgg.).

Si deve senz'altro riconoscere a Gentile il merito di aver acutamente avvertito i limiti di questa teoria crociana, pur senza negare quanto di vero v'è nella rivendicazione del carattere originariamente 'estetico' della parola. Dal momento che l'essenza dell'arte si identifica col 'sentimento puro', e quest'ultimo

delle totalità organiche, esse sarebbero perciò entrambe individualità concrete, indipendenti, 'autonome', che trovano la loro ragione ultima solo nel genio creativo del loro autore: la personalità cosciente e riflessa dell'artista, nel caso della seconda; lo spirito inconsapevole di un intero popolo, in quello della prima. Questa analogia, tuttavia, risulta in definitiva fuorviante qualora, sulla traccia ad es. della filosofia schellinghiana o crociana dell'arte, ciascuna lingua storica, non diversamente dall'opera d'arte, venga considerata come una sorta di monade spirituale chiusa in sé stessa, e perciò priva di essenziali connessioni storiche e sistematiche con la totalità del processo del linguaggio, e dunque come non valutabile in base a criteri universali di perfezione e di valore, che come tali, infatti, trascendono di necessità la sua singolarità esclusiva, e si fondano piuttosto sulla stessa unità ideale dello spirito. Al qual proposito sarà qui sufficiente rammentare che l'elemento essenziale del linguaggio è l'unità ideale del significato; e che questa, come tale, trascende ogni immediatezza intuitiva, ivi compresa la sua particolarità nazionale (che infatti, come si è visto, trova piuttosto espressione nella sua forma fonetica: cfr. *supra*, § 7), e si fonda per contro sulla natura universale della ragione, dell'«autocoscienza infinita» (cfr. *supra*, § 3). In virtù dell'essenza logica del significato, dunque, appare senz'altro legittimo considerare

(e non già il mero dato dell'intuizione sensibile, come sostiene invece Hegel) costituisce l'originaria matrice estetica del linguaggio, la manifestazione peculiare della sua essenza coincide senz'altro con la 'parola lirica', ossia con la parola come creazione artistica. Ma, a differenza di Croce, egli nega perentoriamente l'«attualità» del sentimento puro, e dunque, in definitiva, della stessa arte: la sua immediata soggettività può divenir attuale solo nella misura in cui si esprime o si oggettiva: il che è possibile solo in virtù dell'attività logica dello spirito. Affinché la parola lirica possa esser concretamente articolata e pronunciata, dunque, la sua immediata forma estetica dev'esser compenetrata ed unificata dall'interiorità del pensiero autocosciente. Cfr. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Firenze 1975³, p. 197: «Non c'è linguaggio senza autocoscienza. Se si pensa che nella storia della natura questa autocoscienza comincia con l'uomo, ecco, l'uomo è il solo animale che parli. E progredire nella coscienza di sé con un'analisi sempre più profonda di se stesso (e cioè di tutto), progredire nel pensiero e nel sapere, è progredire nella capacità di esprimere esattamente il proprio interno».

l'individualità spirituale di ciascuna lingua come una fase evolutiva particolare e transeunte del processo totale dello spirito; e dunque sostenere che essa costituisce un'oggettivazione più o meno 'riuscita', un grado più o meno elevato di realizzazione dell'essenza ideale del linguaggio. La distinzione tra lingue più o meno perfette, più o meno sviluppate, più o meno 'nobili', su cui Humboldt insiste con tanto vigore⁶⁵, ha dunque un innegabile *fundamentum in re*. Il problema epistemologico reale che a questo proposito si pone, perciò, non è già quello della soggettività od oggettività di tali distinzioni, bensì quello dell'effettiva validità *a priori* del criterio di valore in base al quale esse vengono stabilite.

Tale criterio, ovviamente, non può che coincidere con la stessa finalità essenziale del linguaggio, col peculiare 'compimento' che ogni suo sforzo creativo ha infallibilmente di mira. Quest'ultimo, come abbiamo osservato, consiste nella compiuta subordinazione dell'elemento fonetico del linguaggio alla sua essenza intellettuale. Il criterio ultimo di perfezione di una lingua, dunque, consisterà essenzialmente nella chiarezza, distinzione, precisione, coerenza e compiutezza con cui la sua 'forma interna' riesce ad oggettivarsi nella materia sensibile del suono articolato. Dal punto di vista semantico, ciò significa anzitutto che una lingua è tanto più perfetta quanto più è ricca di vocaboli il cui significato trascende la sfera dei meri concetti empirici, ed è perciò in grado di esprimere delle idee 'razionali' in maniera appropriata. Una lingua quale l'altaico, il bantu o l'ewe, ad es., in cui non esiste alcun termine specifico in grado di esprimere il concetto dell' 'essere', e la sua funzione copulativa viene supplita da una mera pausa, o dalla ripetizione del pronome personale dopo l'aggettivo⁶⁶, sarà dunque, con ogni evidenza, una lingua sommamente imperfetta. Inoltre, la formazione dei concetti in una lingua è tanto più perfetta quanto più l'accezione determinata che giunge ad effettiva espressione linguistica è conforme all'intrinseca essenza del concetto in que-

⁶⁵ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 10, p. 87; § 11, pp. 92-100, ecc.

⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, cit., 'Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique', pp. 232-46.

stione. Dal punto di vista grammaticale, poi, la distinzione fondamentale è ovviamente quella tra le cosiddette lingue 'isolanti' (ad es. il cinese), in cui il sistema delle connessioni logico-grammaticali del discorso (declinazione del sostantivo e dell'aggettivo, coniugazione del verbo, formazione 'analogica' di parole affini mediante l'impiego di prefissi e suffissi, ecc.) non perviene a distinta e precisa espressione; le lingue 'agglutinanti' (ad es. il messicano), in cui esso consegue sì un'esistenza fonetica specifica, ma meramente particolare ed esteriore; ed infine le lingue 'flessive', in cui esso si fonde invece con la forma fonetica della radice nell'unità della parola, e così determina in maniera immanente l'intera articolazione del discorso⁶⁷. Di conseguenza, il sanscrito, il greco, il latino ed il tedesco, che possiedono un sistema flessivo compiutamente sviluppato, realizzano senz'altro l'ideale compiutezza della lingua in maniera superiore non solo a quelle, come il cinese, in cui esso è del tutto assente, ma anche a quelle, come l'inglese ed il francese, in cui è solo parzialmente sviluppato. Inoltre, l'essenza del linguaggio in quanto totalità organica trova senz'altro espressione più adeguata in una lingua in cui prevale la costruzione ipotattica piuttosto che quella paratattica. Da questo punto di vista, come osserva Humboldt⁶⁸, il greco è superiore persino al sanscrito. Quanto alla forma fonetica, infine, essa è tanto più perfetta quanto più organica è l'articolazione dei suoni di cui consta (il che trova precipua espressione nell'eufonia e nel ritmo delle parole, delle frasi o dei versi) e quanto meno ridondante essa risulta in rapporto alla sua finalità essenziale, che, come sappiamo (cfr. *supra*, § 9), non è altro che l'espressione dell'essenza ideale del significato.

⁶⁷ Questa fondamentale articolazione 'triadica' dell'evoluzione delle lingue umane, già genialmente presagita da Humboldt (cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 14, pp. 130 sgg.), pochi anni dopo fu posta da A. Schleicher – un linguista influenzato in un primo tempo da Hegel e quindi da Darwin – alla base delle sue celebri *Sprachvergleichende Untersuchungen* (1848: cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Arnaud, vol. 1, *Il linguaggio*, Firenze 1967², pp. 127-32), e meriterebbe senz'altro ancor oggi di essere attentamente meditata e – nei limiti del possibile – ulteriormente sviluppata.

⁶⁸ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 11, pp. 99-100.

III: *Dialettica del linguaggio*

11. L'essenza del linguaggio è l'oggettivazione dell'attività ideale dello spirito nella forma sensibile del segno fonetico. Essa non è un'unità immediata, bensì un processo teleologico, le cui fasi determinate di sviluppo coincidono (in linea di principio) con la diversità delle lingue storiche reali. La totalità concreta dello spirito si manifesta dunque nel linguaggio, è immanente in esso, e perciò, in certo senso, si identifica con esso. Tale identità, ora, è puramente immediata o indiscriminata, o piuttosto contiene in sé stessa anche un momento di essenziale differenza? In altre parole, l'essenza dello spirito è assolutamente immanente nel linguaggio, o v'è pure un senso in cui risulta legittimo asserire che essa lo trascende altresì essenzialmente? E, in tal caso, quale significato si deve attribuire alla trascendenza dello spirito? Lo spirito trascende il linguaggio forse nel senso che la sua unità originaria si differenzia in un sistema di attività ideali distinte, o meglio coordinate, una delle quali è appunto il linguaggio? O si deve piuttosto ritenere che lo spirito trascenda il linguaggio nel senso che la sua essenza logica si rivela in esso in maniera solo imperfetta, inadeguata, e che la sua piena attuazione è perciò differita ad altra sede, ad es. alla sfera pratica della volontà etica, alle 'rappresentazioni' e al culto della religione, o all'"assoluta immanenza" del pensiero speculativo?

Quest'ultima possibilità viene pressoché unanimemente respinta sia dagli scienziati che dai filosofi del linguaggio. Per il linguista strutturalista, come sappiamo, è già difficile concepire come la mera unità ideale del significato possa in qualche modo trascendere l'esteriorità sensibile del significante. Ma anche un filosofo del linguaggio della statura di Humboldt, che così vivo ha il senso del primato della sua 'forma interna' o 'essenza intellettuale', sembra incline a ritenere che linguaggio e pensiero siano piuttosto due manifestazioni parallele, egualmente attuali dell'attività dello spirito, che in sé non sarebbe perciò altro che la loro unità indeterminata, 'indifferente' (proprio come per Schelling l'Assoluto non è che l'*Indifferenzpunkt* di natura e di spirito), e dunque in definitiva incomprendibile⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, § 2, pp. 3, 5, ecc.

Noi riteniamo invece che le analisi precedentemente svolte abbiano messo da più punti di vista in luce non solo l'identità, bensì pure la differenza tra l'essenza dello spirito (o del pensiero: cfr. *infra*, § 16) e quella del linguaggio. In certo senso, si potrebbe dire che l'attività ideale dello spirito si manifesta sì necessariamente nel linguaggio, ma che in questo essa incontra, altrettanto necessariamente, un limite insuperabile, che la nega, la costringe a 'riflettersi-in-sé-stessa', ed infine a trascender l'intera sfera del suo processo e della sua storia. Appare quindi legittimo affermare nel contempo che lo spirito è tanto immanente quanto trascendente all'essenza del linguaggio. Da questo punto di vista, essa non è una semplice identità affermativa, bensì appare come essenzialmente scissa in sé stessa, come intimamente autocontraddittoria. Esiste, dunque, qualcosa come una dialettica del linguaggio (quantunque essa in genere sfugga *in toto* alla mentalità angustamente specialistica del linguista), che noi tenteremo di delinear qui per sommi capi.

12. Abbiamo in precedenza osservato (cfr. *supra*, § 9) che la fondamentale relazione linguistica tra segno e significato è originariamente immotivata. La sua peculiare esteriorità, e dunque irrazionalità, vien certamente limitata dall'attività creatrice dello spirito, che in virtù del criterio dell'analogia procede infatti alla costituzione della forma fonetica delle parole in maniera conforme alla struttura logico-grammaticale dei loro significati, trasformando così l'immediata molteplicità 'caotica' dei fonemi delle radici in un sistema relativamente razionale ed ordinato di derivazioni. Ma è anche vero che l'originaria arbitrarietà della forma fonetica delle radici, lungi dall'esser compiutamente 'tolta' dal processo di costruzione analogica dei significati, si ripropone piuttosto *ad infinitum* in ciascuno dei nuovi termini conati. L'essenza dello spirito, in quanto Idea logica, è invece una totalità organica di pure relazioni interne: essa viene perciò senz'altro contraddetta dal carattere insuperabilmente 'esterno' della sintesi tra il segno fonetico ed il suo significato. La prima antinomia inerente all'essenza del linguaggio è dunque che esso è l'unità contraddittoria di un sistema di relazioni interne e di un aggregato di relazioni esterne.

13. L'unità ideale del significato, abbiamo altresì visto, si di-

stingue dal segno perché, a differenza di questo, essa non è un contenuto dell'intuizione empirica, bensì una 'rappresentazione generale'. Ma questa differenza vien subito cancellata da ogni concreto esempio di concetto empirico: il 'rosso', ad es., è sì una rappresentazione generale, ma solo in virtù della forma dell'universalità ad esso essenzialmente inerente: il suo contenuto determinato, particolare, rimane palesemente di ordine sensibile e contingente. Nella misura in cui in una lingua l'elemento dell'universalità non va più in là della sfera immediata dei meri concetti empirici, l'essenza del linguaggio si avvolge di necessità in una seconda antinomia: esso esprime delle rappresentazioni generali che sono tali solo per la loro forma, e non già anche per il loro contenuto.

14. Anche a questo proposito si potrebbe osservare che la tendenza essenziale delle cosiddette lingue 'nobili' (o meglio: più filosoficamente dotate, ad es. il greco o il tedesco) è certamente quella di limitare l'originaria prevalenza dei concetti empirici mediante la coniazione di termini in grado di oggettivare in maniera precisa e chiaramente distinguibile i concetti puri e le relazioni logiche fondamentali in cui si articola il processo ideale dello spirito. Ma qui è necessario tracciare una netta distinzione, le cui conseguenze epistemologiche appaiono di rilevanza pressoché incalcolabile, tra l'ordine determinato in cui si costituiscono i concetti puri nella sfera del linguaggio e quello che invece di necessità inerisce alla loro più vera e profonda essenza. In qualsiasi espressione linguistica reale o possibile, le idee dell'Essere, della Qualità, della Quantità, della Misura, della Relazione, ecc. si presentano immediatamente alla coscienza come il contenuto semantico peculiare dei termini loro corrispondenti (in genere sostantivi, oppure aggettivi e verbi sostantivati). Ma quest'ultimi possono svolgere pienamente la loro specifica funzione significativa (e cioè in maniera non meramente astratta o lessicologica) solo nella misura in cui vengono pronunciati o compresi all'interno di un contesto linguistico assai più vasto ed articolato: sia esso la totalità relativa della frase, o quella più comprensiva del discorso. Tale totalità, ora, non può per principio consistere esclusivamente di concetti puri o relazioni *a priori*: i ter-

mini ad essi corrispondenti, al contrario, si integrano in un contesto semantico e sintattico generalmente costituito da meri concetti empirici, le cui connessioni (vicendevoli e coi concetti puri) sono fondamentalmente arbitrarie e casuali (nella frase: «il quaderno rosso è tre volte più spesso del quaderno verde», ad es., 'è', 'tre', 'più' son termini che chiaramente esprimono dei concetti puri o delle relazioni *a priori*; 'quaderno', 'rosso', 'spesso', 'verde' designano invece meri concetti empirici; 'volte' è un tipico esempio di polisemia; l'ordine e la connessione di tutti questi termini sono senz'altro privi di ogni necessità *a priori*). Nella sfera del linguaggio, dunque, i concetti puri si presentano immediatamente, in quanto concetti puri, solo come unità significative isolate: le relazioni che connettono i termini da cui essi sono espressi con la totalità organica della frase o del discorso sono invece di carattere empirico-sensibile, oppure contingente-arbitrario.

Se consideriamo invece i concetti puri dal punto di vista della loro pura essenza logica, le cose stanno assai diversamente. Essi non sono che le autodeterminazioni immanenti del processo dell'Idea logica. Quest'ultima, infatti, è una totalità organica solo in quanto essa dirime attivamente la sua unità assoluta in un sistema di differenze logiche. Ma in ciascuna di tali differenze – ossia in ciascun concetto puro determinato – la sua stessa totalità infinita rimane immanente: all'incirca nello stesso senso in cui, secondo Spinoza, in ognuno degli attributi della sostanza l'infinità 'assoluta' di quest'ultima si conserva, sia pur in una forma determinata («*in suo genere*»)⁷⁰. Nella misura in cui tale forma risulta inadeguata al suo contenuto infinito, ciascuno di tali concetti puri si nega, si trascende, si rovescia necessariamente nel suo opposto, ed insieme a questo dà luogo ad una nuova totalità logica più coerente e comprensiva. L'identità determinata del concetto puro, di conseguenza, non è in definitiva altro che l'indice di un sistema di relazioni *a priori*: in forma virtuale o potenziale, con la stessa totalità dell'Idea logica e di ogni sua possibile autodeterminazione; in

⁷⁰ Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars I, Def. VI, et Expl.

forma attuale, in quanto esso coincide con la specifica relazione 'dialettica' che lo avvince al suo essenziale opposto. Dal che segue, con ogni evidenza, che, astratto dal contesto delle sue connessioni logiche essenziali e considerato isolatamente (detto altrimenti: identificato col contenuto 'noematico' di un'intuizione immediata, e non già col risultato di una 'deduzione' trascendentale o dialettica), e posto invece in una relazione immediata (fondata cioè sulla mera affinità sensibile o sulla contiguità temporale) con concetti o, peggio, rappresentazioni sensibili non strettamente determinate *a priori* dalla sua pura essenza logica, la sua identità essenziale viene irreparabilmente mutilata o distorta, sino a divenire irriconoscibile, o a dissolversi addirittura nel vuoto non-senso.

Se, dunque, definiamo 'significato' la forma (e la connessione) determinata di un concetto puro in una lingua storica reale, e 'concetto puro' la ben diversa forma (e connessione) che il medesimo significato assume nel contesto sistematico della totalità logica dell'Idea, allora potremo senz'altro asserire che il significato di un'espressione linguistica ed il concetto puro ad esso corrispondente divergono in maniera essenziale e significativa. Parafrasando e rovesciando una celebre tesi spinoziana, si potrebbe allora sostenere che l'«ordine e la connessione» (logica) dei concetti puri non coincidono necessariamente con l'«ordine e la connessione» (linguistica) dei significati; e scorere in tale divergenza la terza fondamentale antinomia a inerente all'essenza del linguaggio.

Come abbiamo in precedenza osservato, il mancato rilievo della differenza fondamentale tra l'ordine dei concetti puri e quello dei significati linguistici è stato gravido di negative conseguenze epistemologiche, di portata eccezionalmente rilevante, nella filosofia del nostro secolo. Da un lato, esso ha indotto Husserl a identificare immediatamente i primi con i secondi, disgregando così la totalità 'olistica' dell'Idea logica in una pluralità indefinita, irrelata, atomistica di 'essenze' ideali (categorie logico-grammaticali, logico-analitiche, logico-formali, ontologico-formali, ontologico-materiali, ecc.) fornite ciascuna di un'identità oggettiva isolata, e come tali perciò essenziale correlato noematico di un atto intuitivo meramente immediato, privo cioè (per lo meno a parole) di qualsiasi mediazione discorsiva e ne-

gatività dialettica (ovverosia la cosiddetta 'intuizione eidetica')⁷¹. Dall'altro, in assenza di un'adeguata distinzione tra la totalità delle relazioni logiche che determinano *ab intra* l'identità di ciascun concetto puro, e quella delle connessioni esterne (dei 'rapporti sintagmatici' ed 'associativi') in cui è invece contestualmente immerso il corrispettivo significato linguistico, l'acuta critica derridiana dell'atomismo logico latente nella teoria husserliana del significato non ha potuto evitare di dissolvere, in maniera ancor più illegittima e in definitiva assurda, ogni essenza o identità ideale nel complesso delle relazioni esterne o 'differenziali' tra il segno ed il suo immediato contesto linguistico (per Derrida senz'altro coincidente col 'tessuto' della 'scrittura': cfr. *supra*, § 8). Si tratta palesemente di due errori opposti, ma strettamente complementari, in quanto motivati entrambi da una medesima causa: e cioè l'indiscriminata identificazione dell'ordine e della connessione dei concetti puri con quelli dei corrispettivi significati linguistici.

15. Una quarta antinomia inerente all'essenza del linguaggio può essere agevolmente individuata nella forma temporale del segno fonetico. Questo trascende l'immediata esteriorità 'cosale' e 'tangibile' dello spazio e del segno grafico, e perciò, come si è visto (cfr. *supra*, § 7), costituisce l'oggettivazione peculiare ed originaria dell'identità ideale del significato. Ma è altresì innegabile che, in quanto meramente temporale, l'esistenza che tale segno può conferire al significato è di necessità transeunte e finita: in quanto segno sensibile, la parola non è nulla più che un *flatus vocis*, che, nell'atto stesso in cui è proferta, si dissolve nel nulla. Se è vero, ora, che, come afferma Hegel⁷², la verità dello spirito è eterna, allora sembra inevitabile concludere che la sua essenza si realizza nella sfera del linguaggio in forma meramente inadeguata. Anche da quest'ultimo punto di vista, dunque, si può con egual fondamento tanto affermare quanto negare che l'attività ideale dello spirito è immanente nell'essenza del linguaggio.

⁷¹ Per una discussione e critica del metodo husserliano dell'intuizione eidetica, cfr. G. Rinaldi, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Napoli 1979, Cap. III, §§ 7-8.

⁷² Cfr. *Enzyklopädie...*, cit., vol. 2, § 258.

IV: Immanenza e trascendenza del pensiero nel linguaggio

16. La soggettività ideale dello spirito che si oggettiva nel linguaggio è l'origine 'trascendentale' dell'essenza logica dei significati da esso espressi. L'essenza della prima è l'atto del pensare; quella dei secondi è il concetto: per dirla con Gentile, un 'pensiero pensato'. L'unità originaria del pensare e del pensato può esser convenientemente designata col termine di 'pensiero'. Il contenuto della dialettica del linguaggio esposta nel § precedente, dunque, può essere compendiosamente espresso anche nella forma seguente: il pensiero è tanto immanente (presente) quanto trascendente (assente) nell'essenza del linguaggio. La soluzione di tale dialettica potrà e dovrà esser perciò ricercata nel carattere specifico della relazione tra pensiero e linguaggio. Il chiarimento della natura di questa relazione (che costituisce senz'altro il problema cruciale di ogni filosofia del linguaggio), viceversa, non potrà che trarre giovamento da un accurato sviluppo della dialettica del linguaggio.

Il pensiero è immanente nell'essenza del linguaggio perché la finalità peculiare del segno fonetico è l'oggettivazione di un significato, e quest'ultimo non è altro che un contenuto ideale del pensiero. Inoltre, le forme grammaticali (morfologiche e sintattiche) che connettono la pluralità dei significati nella totalità organica del discorso coincidono senz'altro con la specificazione, nella forma del linguaggio, delle funzioni logico-categoriali in cui di necessità si dirime l'unità trascendentale dell'"Io penso" (cfr. *supra*, § 6). Infine, il carattere articolato, e non già meramente informe, della forma fonetica del linguaggio è possibile solo in quanto anche in essa è in qualche misura presente ed attivo il processo analitico-sintetico, 'discorsivo' del pensiero (cfr. *supra*, § 7).

Nella misura in cui il pensiero è immanente nel linguaggio, il contenuto logico del primo si fonde, si compenetra, in definitiva si identifica con la forma sensibile del secondo. Da questo punto di vista, pensiero e linguaggio si costituiscono come momenti inscindibili di un'unica totalità. Come non è possibile linguaggio che non porti ad espressione alcun pensiero, così non è possibile pensiero che non si 'incarni' in qualche espressione linguistica determinata. La loro relazione essenziale sembra così configu-

rarsi come una sorta di azione reciproca: da un lato, l'unità logica del significato determina attivamente la forma sensibile del segno linguistico (ad es., ogni qualvolta una nuova frase viene formata mediante l'appropriata applicazione delle regole grammaticali – come tali di natura palesemente logica e non necessariamente espresse – della lingua cui essa appartiene)⁷³. Dall'altro, tuttavia, l'espressione linguistica determina lo stesso processo del pensiero, nella misura in cui essa soltanto può conferire chiara e distinta articolazione alle rappresentazioni e ai concetti in cui questo si dirime. Sia Humboldt che lo stesso Hegel⁷⁴ riconoscono perciò che è da reputarsi un mero controsenso l'idea di un pensiero che sia per principio inesprimibile in qualsiasi lingua determinata. La concezione platonica del linguaggio come l'involucro esterione, la veste inessenziale di un'oggettività ideale 'in sé' sussistente prima e indipendentemente da ogni sua possibile espressione linguistica, appare dunque, da questo punto di vista, palesemente insostenibile.

Ma, in realtà, esistono ragioni non meno cogenti onde asserire che il pensiero trascende altresì essenzialmente l'intera sfera del linguaggio. Anzitutto, in virtù dell'unità logica del suo significato, il segno linguistico si riferisce ad una 'cosa', ha un referente oggettivo, che non solo, come abbiamo visto in precedenza (cfr. *supra*, § 2), non è in alcun modo riducibile ad

⁷³ La plausibilità di questo esempio è ovviamente condizionata dal fatto che l'essenza della regola grammaticale venga correttamente concepita come un universale 'sotto' il quale viene sussunto il caso particolare dell'espressione linguistica attuale, e non già (come è invece il caso della linguistica strutturalistica) come il mero risultato delle 'solidarietà' sintagmatiche ed associative di segni sensibili-particolari.

⁷⁴ Cfr. *Enzyklopädie...*, cit., vol. 3, § 462, *Zusatz*: «Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt». In maniera sostanzialmente non diversa da Hegel, anche Gentile nega che la parola sia «come volgarmente viene concepita, quasi veste del sentimento e del pensiero, che sia da aggiungere alla vita dello spirito» (*La filosofia dell'arte*, cit., p. 198).

un mero segno, ma che, a rigore, non coincide neppure con l'immediata identità logica del significato. Quest'ultimo, infatti, può determinare l'essenza del suo oggetto in maniera più o meno adeguata, appropriata, e dunque non necessariamente coincide con esso. Humboldt osserva che in sanscrito il concetto dell'elefante viene espresso da tre diverse frasi: 'l'animale che beve due volte', 'l'animale con due zanne', e 'l'animale con la mano'⁷⁵, che palesemente non differiscono solo per la loro forma fonetica, ma per il loro stesso significato. Ciò nondimeno, il loro referente oggettivo è il medesimo: è un'identità che viene determinata diversamente (e in maniera presumibilmente più o meno adeguata) in ciascuna di esse, senza pur tuttavia identificarsi con nessuna, e dunque con nessuna espressione linguistica determinata. Il referente oggettivo del significato, di conseguenza, trascende senz'altro l'intera sfera del linguaggio. D'altra parte, solo il più ingenuo empirismo del senso comune può non avvertire che tale referente non è per principio mai un mero individuo, una cosa sensibile, ma piuttosto l'universalità di un'essenza, di un'idea oggettiva. Ciò che le citate espressioni diversamente designano, infatti, non è già questo o quell'elefante empiricamente esistente, bensì solo il concetto, l'idea, l'identità essenziale dell'elefante. La trascendenza del referente oggettivo del significato non è, dunque, in definitiva altro che una forma fenomenica determinata della stessa più generale trascendenza del pensiero rispetto al linguaggio.

Inoltre, l'analisi della dialettica del linguaggio svolta nei §§ 11-15, ha messo in luce almeno altre quattro fondamentali ragioni onde affermare che il pensiero trascende la sfera del linguaggio: in primo luogo, perché il rapporto linguistico fondamentale tra segno e significato è originariamente immotivato; in secondo luogo, perché il contenuto dei significati immediati espressi dal linguaggio è di ordine empirico-sensibile; in terzo luogo, perché i concetti puri che si oggettivano in esso si presentano in forme e relazioni immediate ed arbitrarie, che non coincidono senz'altro con quelle che costituiscono la loro pura essenza logica; infine, perché l'esistenza che l'oggettivazione del

⁷⁵ Cfr. *Über die Verschiedenheit...*, cit., § 11, p. 96.

pensiero nel linguaggio può conferire al significato è soltanto quella meramente negativa e transitoria della parola.

Da questo ulteriore punto di vista, dunque, la rivendicazione platonica dell'essenziale differenza tra il linguaggio e le 'idee', del primato logico ed ontologico delle seconde rispetto al primo, e quindi di quello epistemologico della conoscenza della verità delle cose (la 'dialettica', ossia la filosofia) rispetto all'arte della parola (la retorica)⁷⁶, appare ancor oggi senz'altro valida e condivisibile.

17. Quanto più si approfondisce l'essenza della relazione tra pensiero e linguaggio, tanto più complesse e ramificate appaiono le contraddizioni che ad essa essenzialmente ineriscono, e tanto più urgente ed imprescindibile diviene altresì l'esigenza di una loro adeguata soluzione o 'riconciliazione'. Ma difficilmente quest'ultima potrebbe esser effettivamente conseguita facendo ricorso ad una teoria del pensiero logico che, alla maniera di Platone (o di Kant), contrapponga dualisticamente un pensiero 'umano' meramente soggettivo e finito ad un pensiero 'divino' oggettivo (o infinito), e che quindi identifichi col primo il pensiero che si incarna nella forma sensibile del linguaggio, e col secondo quello che invece la trascende essenzialmente. Tale concezione dualistica, infatti, perde di vista l'originaria unità essenziale del pensiero logico, che precede e fonda ogni sua possibile distinzione e, *a fortiori*, opposizione. Noi per contro crediamo che la concezione hegeliana dell'intima natura 'olistica' e processuale dell'Idea logica possa assai più fruttuosamente e potentemente contribuire ad offrirci (almeno in linea di principio) una appropriata soluzione della dialettica del linguaggio.

Il pensiero è essenzialmente attività e processo nella misura in cui esso: *a*) nega la propria identità originaria, differenziando la sua unità in una pluralità di distinzioni che assumono di necessità la forma dell'opposizione; ma *b*) nega altresì la negatività di tale differenziazione (*negatio negationis*), in virtù della 'sintesi *a priori*' del molteplice e degli opposti in un'unica coerente totalità concreta. Nella misura in cui il pensiero differenzia la pro-

⁷⁶ Cfr. Platone, *Phaedrus*, 276e-277c.

pria unità originaria, esso limita la sua stessa essenza, e può far ciò solo contrapponendo ad essa un limite che la nega. Tale limite è il (relativo) altro del pensiero – ossia l'immediata intuizione sensibile. In quanto limitato da tale altro, il pensiero vien reso finito (laddove la sua essenza è invece infinita): esso non è più l'unità che comprende in sé ogni differenza, bensì una mera 'esistenza' distinta e contrapposta ad un'altra esistenza, e che sta perciò in un rapporto con essa che è fondamentalmente quello della determinazione reciproca. Si configura così una sorta di connessione tra il pensiero (finito) ed il suo limite essenziale, che rende palesemente possibile e necessario il rapporto di identità (o di immanenza) tra pensiero e linguaggio. Ha dunque un senso affermare che il pensiero non solo è immanente nell'espressione linguistica, ma che quest'ultima può attivamente contribuire a renderlo articolato e distinto, solo nella misura in cui il pensiero in questione è quello meramente finito che risulta dall'originaria autodifferenziazione della sua essenza.

Ma il pensiero di necessità trascende tale differenza di sé da sé, negando o 'togliendo' in sé stesso l'opposizione tra la propria finitezza ed il suo limite sensibile, e dunque la stessa determinazione reciproca tra pensiero e linguaggio. Tale negazione – come è il caso di ogni negazione dialettica o *'Aufhebung'* – non ha tuttavia il senso di una mera soppressione della finitezza del pensiero, e con essa della sua necessaria 'incarnazione' nella sfera del linguaggio. Quest'ultima, al contrario, non solo non vien resa contingente dal fatto di essere negata, ma viene altresì conservata nella totalità concreta del pensiero infinito, ma solo come una sua condizione negativa, come un 'momento' privo di verità e realtà indipendente, che si subordina completamente alle esigenze espressive del processo logico dell'Idea.

La soluzione dell'accennata antinomia tra l'immanenza e la trascendenza del pensiero (dello spirito) nel linguaggio potrebbe esser dunque formulata nella maniera seguente: l'attività pensante dello spirito è certamente immanente al linguaggio; quest'ultimo è senz'altro una 'spontanea' creazione, o meglio 'emanazione', dell'essenza dello spirito nella totalità delle sue articolazioni. Ma la forma determinata in cui lo spirito si manifesta nella sfera del linguaggio non solo non è l'unica possibile e pensabile, ma non è neppur quella più compiuta o 'perfetta'.

L'attività dello spirito consegue infatti un'attualità ad esso adeguata solo in una forma ideale diversa e superiore a quella del linguaggio – sia essa quella della volontà etica, delle rappresentazioni religiose o del pensiero speculativo – e da questo punto di vista esso perciò ne trascende senz'altro l'essenza. Ma il pensiero che è immanente al linguaggio e quello che lo trascende, il pensiero finito e quello infinito, non sono due realtà o attività spirituali eterogenee ed irriducibili, bensì piuttosto due diverse fasi o gradi di sviluppo dell'unica totalità infinita dello spirito.