

# La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan

Felice Cimatti

Ferdinand de Saussure discovered that language does exist by itself. Language is not a means of communication, quite the contrary; communication can exist because previously there is language. In this paper, the subordinate position of the speaker is analyzed in respect to the autonomous language device. The possibility of a way out from such a condition is examined, using the Lacanian theorization about the concept of the “real”.

La lingua è semplicemente fascista; il fascismo, infatti, non è impedire di dire, ma obbligare a dire.

Roland Barthes, *Lezione*

La natura fornisce, diciamo il termine, dei significanti, e questi significanti organizzano in modo inaugurale i rapporti umani, ne forniscono le strutture e li modellano.

Jacques Lacan, *Seminario XI*

La grande scoperta *filosofica* (Cimatti 2010) di Ferdinand de Saussure (una scoperta sempre di nuovo rimossa) è che la lingua *c'è*. Cioè la lingua *esiste* di per sé, non soltanto quando qualcuno la usa. In un senso ancora più radicale; la lingua non ha bisogno dei parlanti. In questo senso la lingua è una *cosa*, come un pianeta o un ornitorinco. Ma la lingua non è una cosa, obietterà qualcuno. In effetti di primo acchito sembrerebbe che una lingua non potrebbe sopravvivere alla scomparsa dei suoi parlanti. Senza umani che la parlino, dovrebbe sparire anch'essa. Eppure non è così, non può essere così. Perché una lingua esiste *indipendentemente* da chi la parla. È questa la scoperta di Saussure. La lingua, appunto, *c'è*. La lingua «è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui» (de Saussure 1978, 19). La lingua esiste per il corpo sociale, non perché il singolo parlante l'abbia scelta, e tantomeno inventata; la società *c'è*, come *c'è* la lingua che si parla in quella società. Si parte da qui.

Il punto da sottolineare è che la lingua è «un insieme di convenzioni necessarie». In questo ossimoro *c'è* il perché dell'esistenza autonoma della lingua. Una convenzione è arbitraria, mentre quelle della lingua si presentano, per il parlante, come *necessarie*, cioè appunto come non arbitrarie. Come un *fatto*. Per questo la lingua *c'è*. Per questo la lingua *c'è* anche se non *c'è* più nessuno che la parli, così come un pianeta *c'è* anche se non *c'è* nessuno che lo osservi attraverso un telescopio. È profondamente controintuitivo, ma è proprio così: «la lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria» (p.20), successiva, ad esempio quando cerca di apprendere un uso linguistico di una lingua che sta provando a imparare. Il sapere che il parlante ha della 'sua' lingua, peraltro del tutto superficiale, non influenza in nessun modo la realtà 'oggettiva' della lingua. La lingua, ancora una volta, *c'è*. Risuonano, in questi passi di de Saussure, le pagine di Durkheim in cui discute dell'*oggettività* dei «fatti sociali»:

La società è reale come è reale un essere vivente; senza dubbio essa non può esistere al di fuori degli individui che ne costituiscono il sostrato; comunque essa è altro da questo. Il tutto non è identico alla somma delle parti, sebbene senza quest'ultime esso non sia nulla. Così riunendosi in una forma definitiva e attraverso legami durevoli, gli uomini formano un essere nuovo che ha una sua natura e sue specifiche leggi. È l'essere sociale. I fenomeni inerenti ad esso hanno senza dubbio le loro radici ultime nella coscienza dell'individuo. La vita collettiva non è però una semplice immagine ingrandita della vita individuale. Essa presenta caratteri *sui generis* che le sole induzioni della psicologia non permettono di prevedere (Durkheim 1996, 96).

C'è qualcosa della lingua che sfugge completamente al parlante. La lingua, in questo senso, non è un fenomeno psicologico, non è qualcosa che dipenda da quello che il parlante ricorda, crede o pensa. La lingua, anche se non riusciamo a spiegarci come sia possibile, *sta* fra i parlanti, come l'acqua fra i pesci del mare. E "pesce" non vuol dire, altro, in fondo, che: non sapere di vivere nell'acqua. C'è, appunto: «i fatti sociali non differiscono solo per qualità dai fatti psichici; *essi hanno un altro sostrato*, non si evolvono nel medesimo ambiente, non dipendono dalle medesime condizioni. [...] Gli stati della coscienza collettiva sono d'un'altra natura che gli stati della coscienza individuale; essi sono rappresentazioni d'un'altra specie. La mentalità dei gruppi non è quella dei particolari; essa ha leggi proprie» (Durkheim 1970, 16-17). Saussure scopre che la lingua non è un «fatto sociale» fra gli altri. La lingua è *il* «fatto sociale», tutti gli altri non sono che conseguenze di questo *fatto* fondamentale. La principale conseguenza di questa scoperta è che se la lingua c'è, c'è per ragioni *interne* alla stessa lingua: «una spiegazione puramente psicologica dei fatti sociali» ha infatti il «difetto di lasciarsi sfuggire tutto ciò che essi hanno di specifico, cioè di sociale» (p.158). In altri termini, non si parla per comunicare, si parla *perché si parla*. La scoperta di Saussure è che il parlante è subordinato alla lingua. C'è il parlante perché c'è la lingua, non il contrario. Ancora una volta, la lingua c'è, *originariamente*. Ma il parlante, che pensa di usare intenzionalmente la lingua, di fatto non sa nulla di come funziona la lingua che *crede* di usare. Il dispositivo della lingua è cioè sostanzialmente inconscio. La lingua 'parla', e il parlante si accoda.

Evidentemente chiunque parli una lingua ha imparato e interiorizzato una grammatica generativa che esprime la sua conoscenza della lingua. Ciò non equivale a dire che egli sia consapevole delle regole della grammatica, o che lo possa diventare, e neppure che le sue affermazioni relative alla sua conoscenza intuitiva della lingua siano necessariamente esatte. Una grammatica generativa interessante tratterà, per la massima parte, di processi mentali che vanno molto oltre il livello della consapevolezza effettiva o anche potenziale; inoltre, è evidente che le dichiarazioni e il punto di vista di un parlante riguardo al suo comportamento e alla sua competenza possono essere sbagliati. Quindi una grammatica generativa tenta di specificare ciò che il parlante sa realmente e non ciò che egli può dire riguardo alla propria conoscenza. Analogamente, una teoria della percezione visiva tenterà di rendere conto di ciò che un individuo vede realmente e dei meccanismi che determinano la visione, piuttosto che rendere conto delle dichiarazioni dell'individuo su ciò che vede e perché lo vede (Chomsky 1970, 49).

Per questa ragione il linguista contemporaneo forse più vicino a Saussure, Noam Chomsky, distingue la *performance* del parlante – che è più o meno paragonabile <sup>1</sup> a quella che Saussure chiama *parole* – dalla 'sua' *competence*, cioè dalla conoscenza dei meccanismi sintattici della lingua. In realtà la *competence* non è affatto una abilità *del* parlante, piuttosto la *competence* è la dotazione innata che mette in condizione un essere umano di imparare a parlare una lingua determinata e ad usarla in modo corretto. La *competence*, cioè, è sostanzialmente impersonale. Se la *competence* non fosse già disponibile, *prima* dell'esposizione ad una lingua particolare, nessun essere umano potrebbe imparare a parlare. In effetti una teoria del linguaggio

<sup>1</sup> In realtà la *parole* di Saussure, che non dispone di una teoria formale della competenza linguistica, è meno determinata e circoscritta della *performance* di Chomsky. Tuttavia quello che conta sottolineare è che sia per Saussure che per Chomsky l'uso della lingua non ha (nulla) a che fare con le strutture della lingua. Cioè, sintassi e semantica sono sostanzialmente indipendenti dalla pragmatica linguistica.

che non sappia dare conto di come faccia un piccolo umano a imparare una lingua non è una teoria scientifica (ma neanche filosofica) del linguaggio:

Il modo in cui un bambino privo di istruzione può conseguire così rapidamente una padronanza completa di una lingua pone un problema [...] per i teorici dell'apprendimento. Naturalmente, un adulto intelligente può usare con diligenza una grammatica tradizionale e un dizionario per sviluppare un certo grado di padronanza di una lingua nuova; ma un bambino giunge a una perfetta padronanza con una facilità incomparabilmente maggiore e senza una istruzione esplicita. Non sembrano necessarie né un'istruzione accurata né una precisa programmazione delle eventualità di rinforzo. Evidentemente tutto ciò che si richiede affinché un bambino normale sviluppi la competenza di un parlante nativo è la semplice esposizione [ad una lingua] per un periodo notevolmente breve (Chomsky 1969, 109-110).

Per Chomsky la *competence* è sostanzialmente innata; una lingua non si impara come si impara ad andare in bicicletta o come si impara a girare una frittata. Ma se non si impara (cioè non viene memorizzata), allora vuol dire che la *competence* della lingua c'era *già*: «there is no doubt that memory plays an important role in language learning: words and idioms are the most obvious examples. Our results show that memory cannot substitute for the combinatorial power of grammar, even at the earliest stages of child language learning» (Yang 2013, 6326). Non è la memoria che può rendere conto dell'acquisizione di una lingua, bensì la conoscenza innata dei suoi (della lingua) dispositivi sintattici: «in language acquisition, children must focus on the development of general rules rather than the memorization and retrieval of specific strings» (p. 6326). Appunto, come dice Saussure, la (conoscenza degli elementi sintattici alla base del funzionamento della) lingua già c'è. Ma se c'è *prima* che qualcuno cominci ad usare quella competenza, allora questa stessa competenza *non* dipende dalla sua eventuale utilizzazione (cioè dalla *performance*). Se la lingua c'è, e non dipende dai parlanti, allora la lingua, almeno il suo nucleo sintattico – quello che permette di produrre un numero infinito di enunciati a partire da un insieme finito di elementi – è innata. Si tratta di una conseguenza inevitabile, se si parte dal fatto che la lingua c'è, e che la sua esistenza non dipende dai suoi utilizzatori. L'innatismo di Chomsky deriva da questa premessa. Un'ulteriore conseguenza è che ciò che sarà innato non può che essere un sistema computazionale molto astratto che permette di apprendere tutte le lingue del mondo, anche quelle non più parlate come quelle che saranno parlate nel futuro. Se la lingua c'è, sostanzialmente ce n'è solo una:

On the surface, English appears to differ sharply from German, Latin, Greek or Sanskrit in richness of inflection; Chinese even more so. But there is evidence that the languages have basically the same inflectional systems, differing only in the way formal elements are accessed by the part of the computational procedure that provides instructions to articulatory and perceptual organs. The mental computation seems otherwise identical, yielding indirect effects of inflectional structure that are observable, even if the inflections themselves are not heard in speech. That may well be the basis of language variation, in large measure. Small changes in the way a system functions may, of course, yield what appears to be great phenomenal variety (1995, 15).

Il nucleo sintattico innato (Berwick *et al.* 2013) previsto da Chomsky non è, ovviamente, a sua volta una lingua, perché questo innescherebbe un regresso

all'infinito. Si tratta piuttosto di un dispositivo compositivo *puramente formale* che, dati degli elementi di partenza, genera combinazioni fra questi elementi. Questa operazione fondamentale Chomsky la definisce «fondere [*merge*]»: si tratta di «una operazione che prende due oggetti già costruiti, chiamiamoli X e Y, e forma da essi un nuovo oggetto che consiste nei due oggetti immutati, e quindi semplicemente l'insieme con X e Y come membri. Corredata dagli atomi concettuali del lessico, l'operazione fondere, reiterata senza limiti, produce un'infinità di espressioni digitali strutturate gerarchicamente» (Berwick & Chomsky 2016, 73). «Fondere» non produce, propriamente, degli enunciati linguistici, che degli esseri umani possano usare in una conversazione reale. Produce una specie di mormorio sub-linguistico che può diventare linguistico solo quando i prodotti di fondere vengono passati da un lato al «sistema sensomotorio per l'esternalizzazione», dall'altro al «sistema concettuale per l'inferenza, l'interpretazione, la progettazione, l'organizzazione dell'azione, e per altri elementi di quello che informalmente è chiamato “pensiero”» (p. 89). «Fondere» è al di qua della lingua, ma già proiettato verso la lingua.

Una delle conseguenze più controintuitive di questa prospettiva è che il nucleo generativo di una lingua non ha alcun bisogno, per funzionare, di riferirsi a qualcosa di esterno a sé. In effetti se la lingua c'è – indipendentemente dal suo eventuale uso – allora *la lingua c'è perché c'è*, non è cioè che esiste per designare gli oggetti nel mondo. Se ora ci rifacciamo alla classica definizione del segno — *aliquid stat pro aliquo* — questo significa che quelli della lingua *non* sono segni. La lingua non parla del mondo. Se ora torniamo a Saussure è evidente che questo punto è implicito nel suo ragionamento, anche se non lo esplicita direttamente, **2** ma lo afferma indirettamente quando presenta la sua peculiare concezione del segno linguistico. Prima di analizzare cos'è un segno per de Saussure, proviamo a seguire l'ipotesi del senso comune, secondo cui le espressioni linguistiche, in particolare i nomi, hanno un riferimento: se la lingua dipendesse dall'uso che ne potrebbero fare i parlanti, ad esempio un uso comunicativo, allora ci aspetteremmo che ad ogni segno corrisponda appunto un riferimento, cioè un oggetto o un 'pensiero' che quel segno denota. Tuttavia de Saussure esclude esplicitamente che la lingua possa essere una «nomenclatura» (p. 26), cioè una lista o un codice, di corrispondenze segno-oggetto. Al contrario bisogna «studiare la lingua in sé stessa; senonché, fino ad ora, la si è esaminata quasi sempre in funzione di un'altra cosa, sotto altri punti di vista» (p. 26). Se invece si studia la lingua in sé stessa, si scopre che il segno non ha bisogno del riferimento per esistere come segno; un segno, cioè, non dipende dalla cosa che si presume che indichi. Può essere utile riportare lo schema che presenta nel *Corso*, uno schema che se osservato con attenzione contiene già molto del pensiero di Lacan sul linguaggio:

**2** Un indizio in questa direzione è nel suo disinteresse per la questione dell'origine del linguaggio: «di fatto, nessuna società conosce e mai ha conosciuto la lingua altro che come un prodotto delle generazioni precedenti. Perciò la questione dell'origine del linguaggio non ha l'importanza che generalmente le si attribuisce» (de Saussure 1978, 90).



Ogni segno, cioè ogni entità bifacciale significato/significante, è collegato agli altri segni del sistema linguistico. Come lo schema mostra chiaramente, ogni segno è collegato *orizzontalmente* soltanto ad *altri* segni: «la lingua è un sistema in cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea di altri» (p. 139). Lo schema non mostra alcun collegamento verticale fra segni e cose, cioè fra lingua e mondo cosiddetto 'extra-linguistico'. La semantica di Saussure non ha bisogno della nozione di riferimento (e quindi nemmeno della coppia Vero/Falso). Ogni segno 'significa' soltanto la sua differenza rispetto agli altri segni del sistema segnico complessivo: «*nella lingua non ci sono che differenze*. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*» (p.145). La semantica, per Saussure, è sempre una semantica tutta linguistica, non ha a che fare né con la psicologia né con la percezione, e quindi con il mondo esterno. A rigore si può dire che per Saussure *la lingua parla della lingua*, non del mondo. Più in particolare, la semantica, per Saussure, è sostanzialmente *sintattica*, perché il valore di ogni segno dipende soltanto dalla sua *posizione* relativa rispetto agli altri segni del sistema. Si tratta di una semantica a base sintattica perché ogni segno, in fondo, è una entità puramente combinatorio-differenziale. Questo vuol dire che la lingua c'è, che sta lì, fra i parlanti e nella testa dei parlanti, *ma non dipende dai parlanti*. Anche in questo caso Chomsky è d'accordo con Saussure:

As for semantics, insofar as we understand language use, the argument for a reference-based semantics [...] seems to me weak. It is possible that natural language has only syntax and pragmatics; it has a "semantics" only in the sense of "the study of how this instrument, whose formal structure and potentialities of expression are the subject of syntactic investigation, is actually put to use in a speech community" [...]. In this view, natural language consists of internalist computations and performance systems that access them along with much other information and belief, carrying out their instructions in particular ways to enable us to talk and communicate, among other things (Chomsky 1995, 26-27).

Se la lingua c'è, e c'è a prescindere dai parlanti, allora la semantica non dipende da quello che i parlanti pensano o credono di fare con la lingua. In particolare, la lingua non c'è per permettere di parlare degli oggetti del mondo: «fondamentalmente anche le parole o i concetti più semplici del linguaggio e del pensiero umani sono privi della relazione con entità indipendenti dalla mente, che a quanto pare è una caratteristica della comunicazione animale» (Berwick & Chomsky 2016, 86). La semantica, in fondo, non si occupa d'altro che della stessa lingua, non del mondo non linguistico: l'uso dei «simboli del linguaggio e del pensiero degli esseri umani [...] non è ancorato automaticamente agli stati emotivi», così come questi stessi simboli «non selezionano nel mondo esterno oggetti o eventi indipendenti dalla mente. Per il linguaggio e il pensiero degli esseri umani non sembra esistere una relazione di *riferimento*» (p. 86). Conclusione: il parlante non sa nulla della lingua che parla. La parla, ma senza avere la minima idea di come sia possibile parlare, né di quello che succede realmente quando parla. Di fatto non sa nemmeno di *che* parla, quando crede di parlare di qualcosa.

L'ulteriore conseguenza di questa posizione, anch'essa del tutto controintuitiva, che parte dalla constatazione del *fatto* della lingua, è che non esiste, per quanto se ne sappia, una ragione adattativa che dia conto del *perché* la

lingua c'è. Se la lingua, infatti, fosse al servizio degli esseri umani, allora sarebbe semplice, almeno in linea di principio, ipotizzare una spiegazione evolutiva per il linguaggio umano. Ma come abbiamo appena visto la semantica linguistica non ha niente a che fare con il mondo delle cose, e quindi con i possibili e probabili bisogni umani. I segni linguistici non si riferiscono a cose, bensì si riferiscono a, e si differenziano da, *altri* segni linguistici. Un'operazione del genere non sembra avere nessuna ragione d'essere biologica. Infatti nessuna specie animale, a parte *Homo sapiens*, ha bisogno di un sistema così complicato per sopravvivere in modo efficace. Conseguenza finale di questa premessa, una volta scartata l'ipotesi comunicativa (secondo la quale il linguaggio serve per comunicare) ne discende che non esiste una spiegazione adattativa per l'esistenza del linguaggio e delle lingue:

In learning a language, the real problem is mastering externalization. Principles of semantic interpretation are virtually unlearnable, beyond the most superficial cases, and are probably simply determined by UG [Universal Grammar]; and the same appears to be largely or completely true for the syntactic operations ("narrow syntax") that yield the structures at the C-I [Conceptual-Intentional] interface. A possible account of the origin of language is that some rewiring of the brain, presumably the result of some mutation, yielded the simplest computational operations for BP, including the link to some pre-existing CS [Conceptual Structures] providing a LOT [Language of Thought] (Chomsky 2015, xi).

In effetti postulare che l'esistenza delle lingue è l'effetto di «some mutation», è come dire che il problema delle origini del linguaggio è, in senso tecnico, un «mistero» (Hauser *et al.* 2014).<sup>3</sup> Cioè un fatto da accettare per quel che è, un *fatto* che non si può spiegare, nel senso che sfugge per principio alla nostra comprensione. Un altro modo per dire «mistero» è, con una formula spesso ripetuta da Lacan, che «*il n'y a pas de métalangage*». Non esiste un punto di vista esterno non linguistico da cui poter osservare il linguaggio. O meglio, esiste, è ad esempio quello dell'*infans* o di un ragno, viventi al di qua del linguaggio. Il problema è che come il corpo umano diventa parlante (e questo accade prima ancora del concepimento; cioè l'umano è parlante *da sempre*) perde la capacità di 'uscire' dal linguaggio. In effetti può esserci un soggetto umano solo perché parla: come scrive Benveniste «*io* significa "la persona che enuncia l'attuale situazione di discorso contenente *io*"» (Benveniste 1994, 302). Come la comunicazione è un effetto della lingua, e non la sua causa (e tantomeno la sua origine), così il soggetto psicologico è un *effetto* del linguaggio. C'è "io" perché c'è il discorso, e non viceversa: «è nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come *soggetto*: poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di "ego". La "soggettività" [...] è la capacità del parlante di porsi come "soggetto"» (p. 312). Uscire dal linguaggio, ammesso che sia possibile, significa quindi anche uscire dalla soggettività. Ma senza soggettività non c'è più nessun "io" che si collochi al di fuori del linguaggio. In questo senso per il soggetto parlante non c'è alcuna possibilità di metalinguaggio, cioè di occupare una posizione all'esterno del linguaggio. Questo vuol dire che non c'è metalinguaggio, «che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero» (Lacan 2002, 873).

<sup>3</sup> Per Chomsky è un analogo mistero «l'origine dei concetti umano-specifici e degli "atomi della computazione" impiegati da fondere» (Berwick, Chomsky 2016, 107).

La lingua c'è, appunto. Si torna sempre a questo punto. Ma l'individuazione della conseguenza principale di questa scoperta la dobbiamo anch'essa a Saussure. In effetti, se la lingua è un fatto che non si spiega con motivazioni adattative (cioè biologiche ed evoluzionistiche), comunicative o psicologiche, se la semantica è una specie di gioco sintattico interno fra segni, che cosa succede, propriamente, quando un essere umano prende la parola? Che vuol dire parlare? E soprattutto, che è, o meglio che *cos'è* che parla? Una possibile risposta a questa domanda la possiamo trovare, sebbene in modo indiretto, nelle ricerche di Saussure sugli anagrammi poetici, che lo impegnarono per molti anni, senza però approdare alla pubblicazione (cfr. Arrivé 2009; Bravo 2011; Testenoire 2013). In un anagramma, in generale, gli elementi che compongono una parola possono essere ricombinati per formarne un'altra. L'anagramma, in questo senso, mette in mostra che ogni parola è a sua volta composta di altre parole potenziali o di parti di parole. Perché ogni unità linguistica, come si vede nello schema saussuriano mostrato più sopra, rimanda ad altre unità linguistiche virtuali o attuali. Il senso è la deriva del senso: 4 «a costituire la nobiltà della [...] lingua sta il fatto che» dovendo «servirsi soltanto di elementi imposti e dotati di un significato qualsiasi» li riunisce «traendone continuamente un senso nuovo» (de Saussure, in Starobinski 1982, 16). Abbiamo già incontrato questa definizione, è esattamente quella di Chomsky. Il dispositivo ricorsivo «fondere», infatti, non fa altro che questo, prendere 'pezzi' di lingua e combinarli per formarne altri: «un'operazione diadica che prende due oggetti sintattici qualsiasi come argomenti [...] restituendo la combinazione dei due come un singolo oggetto sintattico nuovo» (Berwick & Chomsky 2016, 108). L'anagramma, in questo senso, mette in evidenza il funzionamento anonimo e impersonale del linguaggio, che non fa che smontare e rimontare le unità linguistiche; il linguaggio è questo movimento incessante. In effetti se torniamo allo schema saussuriano del segno visto più sopra, si vede che ogni unità linguistica non è altro che un continuo differenziarsi dalle altre unità linguistiche. Il linguaggio è questo incessante differenziarsi in sé stesso.

4 Qui, come nota Michel Arrivé, Saussure è lacaniano *ante litteram*: occorre infatti «chiedersi se la lingua saussuriana non sia già, per certi aspetti, lalingua lacaniana» (Arrivé 2005, 181). Come vedremo più avanti, per Lacan *lalingua* è proprio questo brusio indistinto e impersonale del linguaggio *prima* delle lingue determinate.

Diversamente da una lettura banale dell'anagramma, che mostrerebbe un senso 'nascosto' sotto quello superficiale, in realtà l'anagramma mostra proprio il contrario, che *non c'è nessun senso*, oppure — ma è la stessa cosa — che il senso non è altro che uno spostamento sintattico, cioè formale. Il senso è la permutazione inintenzionale, e sempre in azione, delle forme sintattiche; quindi il senso in realtà non ha alcun senso. Questo non significa che le lingue siano insensate, piuttosto che la combinatoria linguistica accade al di qua del contenuto e del significato.

All'inizio, tuttavia, Saussure si avventura nel campo dell'anagramma seguendo proprio questa ipotesi ingenua, che sotto il senso visibile se ne nasconda un altro, quello appunto anagrammato. Questo secondo senso nascosto si può trovare in quello che chiama «locus princeps»: «ogni componimento ben fatto deve presentare, per ciascuno dei nomi importanti che sorreggono l'ipogramma, un *locus princeps*: una sequenza di parole *serrata e delimitabile* che può essere definita come il luogo specificamente dedicato a questo nome» (Saussure, in Starobinski 1982, 45). Vediamo, ad esempio, l'analisi che propone di un verso di un poema composto da Pascoli in latino, *Catullo calvos*, nel 1897 (cfr. Pascoli

1995). Saussure, in particolare, si riferisce a questi due versi: *Hic ubi facundi calices hausere Falerni, / alterni dicunt discordi carmine Noctem*. Saussure, in una lettera a Pascoli, scrive: «è per caso o volutamente che [...] il nome di *Falerni* si trova circondato da parole che riproducono le sillabe di questo nome:

... / *facundi calices hausere – alterni*

FA AL ER ALERNI» (Saussure, in Starobinski 1982, 143).

Un nome dentro un altro nome, e così via. Questa è la procedura logico-linguistica della ricorsione, che infatti a sua volta, «si può ricondurre a fondere» (Berwick & Chomsky 2016, 73). Questo è il *meccanismo* elementare del linguaggio, «una procedura generativa ricorsiva, che prende elementi semplici [...] da un deposito, chiamiamolo “lessico”, e li applica ripetutamente per produrre espressioni strutturate, senza limiti» (p. 69). Saussure, con le sue ricerche sugli anagrammi, scopre questo vero e proprio abisso che si nasconde dentro ogni porzione di lingua. Da questo punto di vista la questione dell’anagramma non è se fosse o no codificato da un qualche insieme di regole, se fosse volontario o no, se fosse una possibilità di cui gli utilizzatori fossero coscienti oppure fosse del tutto inconsapevole. In realtà tutto questo ha importanza, perché l’anagramma è un dispositivo sempre all’opera nel linguaggio; riguarda la *competence* – cioè il «Processore centrale» (p. 44) del linguaggio – non la *performance*, cioè quello che i parlanti fanno o credono di fare con il linguaggio.

Nonostante Saussure sia stupito, e sempre meno convinto che quello che sta scoprendo sia un procedimento stilistico, si rende presto conto che l’anagramma – che chiama anche «ipogramma» (Saussure, in Starobinski 1982, 26), «paragramma» (p. 27), «logogramma» o «antigramma» (p. 28); l’oscillazione terminologica esibisce l’inafferrabilità del fenomeno, che non è riconducibile a nessuno schema intenzionale – è al contrario un dispositivo dalla «regolarità veramente implacabile» (p. 110). Il versificatore, ma più in generale il parlante, infatti «è sotto il dominio dell’anagramma» (p. 26), si trova così a «ricamare dei versi sulla trama delle sillabe di una parola e su quella dei tronconi o paraschemi di questa parola» (p. 109), per finire per letteralmente nuotare «letteralmente nell’ipogramma più irresistibile» (p. 109). Non è un caso che, alla fine, il progetto di ricerca sugli anagrammi si areni, perché «è l’abbondanza di questi fatti – nient’altro, in fondo – a diffondere [...] un’estrema vaghezza sul loro insieme. Tutto si tocca, e non si sa dove fermarsi» (p. 124).

Quando appare un primo anagramma, sembra sia fatta la luce. Poi, quando si vede che se ne possono aggiungere un secondo, un terzo, un quarto, è allora che, ben lontani dal sentirsi sollevati da tutti i dubbi, si comincia a non avere più fiducia assolutamente nemmeno nel primo: perché si arriva a chiedersi se in definitiva non si potrebbero trovare tutte le parole possibili in ciascun testo, o a chiedersi fino a che punto quelli che si sono offerti senza che uno li cercasse, siano veramente circondati da garanzie caratteristiche e implicino una somma di coincidenze maggiore di quelle della prima parola che si presenta, o a quella a cui non si faceva attenzione. Si è a un passo dal calcolo delle probabilità come risorsa finale, ma [...] questo calcolo, nel caso particolare, sfiderebbe le forze dei matematici stessi (p.127).

Saussure ha scoperto che il linguaggio c’è, e che procede indipendentemente dalla volontà (la *performance*) del parlante. Non è il parlante che usa l’anagramma

per ottenere un certo effetto poetico, al contrario, è la lingua a non essere altro che questo «implacabile» movimento anagrammatico. Saussure, prima di Lacan, si arresta di fronte alla scoperta che il linguaggio c'è, e che il parlante non è che un effetto inconsapevole di questo stesso movimento. In effetti la formula lacaniana del soggetto, in fondo, tira le fila del ragionamento interrotto di Saussure: «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante» (Lacan 2002, 822). Formula che si potrebbe parafrasare così: l'anagramma è quell'*autonomo* movimento sintattico che, attraverso un parlante, conduce ad un altro anagramma, e così via.

Quello che per Saussure erano gli anagrammi, e che per Chomsky è «fondere», Lacan, nel *Seminario XX*, lo definisce «lalingua» (Lacan 2011, 132), scritto proprio così, tutto attaccato. Cos'è *lalingua*? È questo ininterrotto brusio del linguaggio, al di sotto della lingua, e indipendente dalla lingua come comunicazione e uso, e soprattutto indipendente dal parlante e dalla sua volontà comunicativa: «il linguaggio non è l'essere parlante», è «qualcosa che sta lì, da parte, costituito nel corso dei secoli, mentre l'essere parlante, quelli che chiamiamo gli uomini, è ben altra cosa» (p. 4). Questo «qualcosa che sta lì» è al di sotto delle diverse lingue, della pragmatica, della semantica e della stessa psicologia, è un puro gioco combinatoriale degli atomi del linguaggio (in questo senso, è al di qua anche della coppia significato/significante). Questo qualcosa *parla*, ma non nel senso banale che dica qualcosa, perché si trova ad un livello che precede quello del soggetto e della sua eventuale intenzione di dire. Parla nel senso che ricorsivamente «qualcosa parla» (Lacan 2003, 25), ma appunto senza dire nulla. Quando Lacan dice che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio» (p. 21) sta parlando proprio di questo parlare senza intenzione, senza volontà, senza scopo. Rispetto a questo «qualcosa parla» le nostre lingue sono il tentativo – come quello di Saussure con gli anagrammi – di strappare un senso a ciò che, invece, non ne ha nessuno, o meglio, che si trova al di qua del senso e dell'intenzionale: «il linguaggio non è altro che ciò che il discorso scientifico elabora per rendere conto di [...] lalingua» (p. 132). Infatti, al contrario, «lalingua serve a tutt'altre cose che alla comunicazione. Ce l'ha mostrato l'esperienza dell'inconscio, in quanto esso è fatto di lalingua» (p. 132). Saussure, con la sua ricerca sugli anagrammi, scopre lalingua, e immediatamente si blocca (farà lo stesso per il *Corso di linguistica generale* che non scriverà mai, forse per le stesse ragioni per cui non ha pubblicato nulla sugli anagrammi, semplicemente perché non c'era niente da pubblicare) «perché il linguaggio, innanzitutto, non esiste. Il linguaggio è quel che si cerca di sapere circa la funzione di lalingua» (p. 132).

Ma se il soggetto umano parlante è da sempre attraversato da lalingua, questo non vuol dire che non esista un modo per prendere posizione rispetto alla stessa lalingua. Il punto è come 'uscire' dal linguaggio. Il «reale» lacaniano è appunto il fuori dal linguaggio. Già sappiamo che fuori dal linguaggio significa anche fuori dal soggetto. Ma allora il «reale» è *il reale del corpo*. Per arrivare al reale del corpo si passa per ciò che Jacques-Alain Miller chiama la «traversata del fantasma» (Miller 2012, 243), cioè la traversata del senso, della ricerca del senso. In altri termini, la traversata del desiderio, per arrivare al suo nucleo di mancanza: «il fantasma è essenzialmente ciò che, per il soggetto, fa schermo al reale. La traversata di questo schermo è supposta permettere al soggetto di accedere al reale, di avere con il reale un'intesa, da cui era fino ad allora scartato e di cui era incapace» (p. 243). Il fantasma, il linguaggio, il senso, lo stesso amore sono tutte forme di desiderio che allontanano il soggetto dalla cosa-corpo. Sono

tutte forme di trascendenza, cioè modi per separare e allontanare il soggetto dal reale del mondo. Ma siccome la condizione del soggetto umano *in quanto soggetto* è quella della mancanza, si tratta di rendere abitabile quella mancanza, ribaltarla in un pieno. Questo rovesciamento è topologico e non ermeneutico (e quindi corporeo e non cognitivo), lascia il corpo al *suo* posto, che è il posto in cui è sempre stato, anche se non se ne accorgeva nessuno, perché «il reale [...] è quel che si ritrova sempre nello stesso posto» (Lacan 2008, 82). Quando il soggetto smette di inseguire i desideri, trova lì quel corpo che non ha mai neanche visto. E cosa trova, nel corpo, il soggetto? Intanto, il corpo non lo trova il soggetto, perché finché c'è il soggetto il corpo non può esserci. Il corpo non è trovato da nessuno, il corpo è. Fino a questo momento il godimento del soggetto, come insegna Freud, era legato a un «sacrificio pulsionale» (Freud 1978, 586). Il godimento del corpo liberato dal desiderio (e quindi dal soggetto) è invece un «godimento al di là dell'interdizione, è un godimento positivizzato, quello di un corpo che si gode» (Miller 2012, 276). La castrazione, nella peculiare algebra di Lacan, è rappresentata con la formula  $\neg\Phi$  (negazione del Fallo = castrazione); ma dal momento in cui, dopo il *Seminario vi*, ha intrapreso il movimento verso il reale, «l'insegnamento di Lacan», continua Miller, «è una avanzata dal negativo al positivo, da  $(\neg\phi)$  a  $\Phi$ » (p. Miller 2012, 273). Si tratta allora di un godimento che «si burla della negazione, fuori negazione» (p. 273), cioè fuori castrazione. Il godimento  $\neg\Phi$  (castrato) è un godimento sotto il segno del desiderio e quindi del linguaggio. È un godimento che cerca qualcosa, che nasce da un vuoto che si cerca di riempire. Il godimento del corpo-cosa, al contrario, «non attiene a un'interdizione, è un evento di corpo» (p. 276). Il corpo, se non è altro che il reale del corpo, è pieno. Questo corpo è impensabile, perché il soggetto tutto può pensare meno che l'autonomia paziente e ostinata di quello che presuntuosamente chiama il «suo» corpo. Perché questo corpo non ha bisogno di essere pensato, e tantomeno sentito dal soggetto; non ne ha bisogno, basta a sé stesso, come un sasso o un pomeriggio di pioggia.

Secondo Miller il godimento dell'«evento di corpo» è affine a quello femminile, a quel peculiare godimento che almeno in parte sfugge alla legge della castrazione, per essere «concepito come principio del regime del godimento in quanto tale» (Miller 2012a, 127). Finora questa analisi parlava di corpo umano in generale, che come sappiamo non esiste; qui ora non solo prendiamo in considerazione in particolare il corpo femminile, ma in più lo si prende a modello di una corporeità reale, piena, positiva, che si pone oltre il principio della castrazione: «ebbene, è qui il godimento edipico [quello  $\neg\Phi$ ], quello che deve essere rifiutato per essere raggiunto [quello femminile], quello che deve passare per una negazione – “no, è troppo poco per me” – per essere in seguito positivizzato» (p. 127). Se il godimento maschile è sotto il segno della Legge e cioè della Castrazione, in definitiva del linguaggio, *questo* godimento «evento di corpo» non ha bisogno, per arrivare alla soddisfazione, di subordinarsi a  $\neg\Phi$ , perché, brutalmente ma anche finalmente, «l'evento di corpo non ha senso» (p. 160).

L'«evento di corpo», collocandosi oltre il desiderio e il linguaggio, non ha bisogno dell'Altro, di essere sorvegliato e amato dall'Altro. L'«evento di corpo» è solitario, senza però essere egoista né egocentrico, perché solo il soggetto può essere narcisista; il corpo non ha bisogno di amare nessuno, e quindi nemmeno sé stesso: «questo vuol dire che il corpo in questione non si definisce con l'immagine dello specchio, con la forma immaginaria e non si definisce nemmeno con l'Uno. Non si definisce neanche come ciò che gode, ma come ciò che “si

gode”» (Miller 2013, 190). L’«evento di corpo» si muove in un campo del tutto privo di trascendenza, cioè è un corpo che finalmente abita la condizione in cui fattualmente si trova; la ‘sua’ condizione è quella che è, quello che fa è fare qualcosa di quello che si è. Il corpo che conosciamo è il corpo che parla, che si esprime attraverso un sintomo che qualcuno deve interpretare; ma se il corpo diventa un sintomo, cioè un segno, allora il corpo reale svanisce, e rimane solo il significante di qualcos’altro. Nel corpo reale questo continuo slittamento di senso – di per sé inarrestabile, come quello scoperto da Saussure negli anagrammi – si ferma. Il corpo reale smette di essere sintomo, cioè linguaggio, e diventa quello che Lacan con un neologismo definisce «sinthomo», cioè un corpo che vive fino in fondo la corporeità che è. Il «sinthomo» è allora il corpo che è passato «al livello del reale» (p. 223). Il nastro di Mœbius esibisce questo movimento:



Il passaggio dal corpo-sintomo al corpo-«sinthomo» non è, di per sé, un evento straordinario. Allo stesso tempo è un passaggio molto difficile. Non ha a che fare con un pensiero complicato da elaborare, o con una scoperta incredibile. In realtà non si tratta affatto di un *capire*. In fondo si tratta di *vedere* quello che era da sempre lì, il corpo appunto, e vederlo per quello che è, un corpo reale. Allora, come sul nastro di Mœbius, ci si accorge che allontanandosi in una direzione dopo un cammino che può essere anche molto lungo (la «traversata del fantasma» di cui parla Miller) si torna al punto di partenza. Si scopre così che non esiste un punto di partenza, e che siamo sempre stati nello stesso posto. Si scopre soprattutto che tutto è lì in vista, che non c’è un segreto, perché nel magico nastro di Mœbius l’interiore diventa senza soluzione di continuità esteriore, e viceversa. Quindi non c’è né interiorità né esteriorità, c’è un corpo-superficie unitario. È questa unitarietà la caratteristica principale dell’«evento di corpo», che non ha bisogno dell’Altro, ma nemmeno lo teme; non ha bisogno di amore, ma neanche lo fugge; che vive la vita che vive, perché è l’unica vita che gli è dato di vivere; che, infine, può fare esperienza del godimento, perché «il desiderio viene dall’Altro, il godimento dalla Cosa» (Miller 2014, 208), cioè è il “si gode” del corpo. Alla coppia umanistica «Avere – Corpo» subentra quella tutta reale «Essere – Mondo» (p. 211). Il reale del corpo, finalmente, è a casa nel mondo semplicemente perché è diventato mondo.

## Bibliografia

- Arrivé, M. (2005). *Linguaggio e psicoanalisi. Linguistica e inconscio*. Milano: Spirali.
- Arrivé, M. (2009). L'anagramme au sens saussurien. *Linx*, 60, 17-30.
- Barthes, R. (1981). *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria*. Torino: Einaudi.
- Benveniste, E. (1994). *Problemi di linguistica generale*. Milano: Il Saggiatore.
- Berwick, R. C., Friederici, A. D., Chomsky, N. & Bolhuis, J. J. (2013). Evolution, brain, and the nature of language. *Trends in Cognitive Science*, 17(2): 89-98.
- Berwick, R. C. & Chomsky, N. (2016). *Perché solo noi. Linguaggio ed evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bravo, F. (2011). *Anagrammes; sur une hypothèse de Ferdinand de Saussure*. Limoges: Lambert-Lucas.
- Chomsky, N. (1969). *Saggi linguistici, Vol. 1. L'analisi formale del linguaggio*. Torino: Boringhieri.
- Chomsky, N. (1970). *Saggi linguistici, Vol. II. La grammatica generativa trasformativa*. Torino: Boringhieri.
- Chomsky, N. (1995). Language and Nature. *Mind* 104(413): 1-61.
- Chomsky, N. (2015). *The Minimalist Program*. Boston (Mass.): The MIT Press.
- Cimatti, F. (2010). Concetto e significato. Saussure e la natura umana. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 3, 89-101.
- Durkheim, E. (1970). *Le regole del metodo sociologico*. Firenze: Sansoni.
- Durkheim, E. (1996). *La scienza sociale e l'azione*. Milano: Il Saggiatore.
- Freud, S. (1978). *Il disagio della civiltà*, in Opere, Vol. 10. Torino: Boringhieri.
- Hauser, M., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M., Watumull, J., Chomsky, N. & Lewontin, R. (2014). The Mystery of Language Evolution. *Frontiers in Psychology*, 5, 1-12.
- Lacan, J. (2002). *Scritti. Voll. I e II*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2003). *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2008). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2011). *Il Seminario. Libro XX. Ancora*. Torino: Einaudi.
- Miller, J. (2012). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni i-iv). *La Psicoanalisi*, 51, 212-276.
- Miller, J. (2012a). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni v-vii). *La Psicoanalisi*, 52, 124-183.
- Miller, J. (2013). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni VIII-X). *La Psicoanalisi*, 53-54, 177-227.
- Miller, J. (2014). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni XI-XII). *La Psicoanalisi*, 55, 188-212.
- Pascoli, G. (1995). Saturae (Catullocalvos, Fanus Vacunae), traduzione a cura di A. Traina. *Rivista Pascoliana*, 5, 213-231.
- de Saussure, F. (1978). *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro. Bari: Laterza.
- Starobinski, J. (1982). *Le parole sotto le parole. Gli anagrammi di Ferdinand de Saussure*. Genova: Il Melangolo.
- Testenoire, P. (2013). Ferdinand de Saussure à la recherche des anagrammes. Limoges: Lambert-Lucas.
- Yang, C. (2013). Ontogeny and phylogeny of language. *PNAS*, 110 (16): 6324-6327.