

## Espressione, rappresentazione, giudizio Osservazioni sul concetto di *Besonnenheit* in Herder

Ilaria Tani

### 1. Premessa

Il termine *Besonnenheit*, introdotto nel secondo capitolo dell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), rappresenta una parola chiave della riflessione di Herder sul legame tra sensibilità e linguaggio. Ricavata dal lessico pietista, questa espressione assume nel testo una accezione tecnica, trasformandosi in un neologismo che serve a ripensare il classico tema del rapporto tra il piano della sensibilità e quello delle funzioni superiori della mente in una prospettiva nuova rispetto alla tradizionale dottrina delle facoltà legata al nome di Wolff. Il termine infatti conserva il duplice valore semantico della radice da cui deriva, *der Sinn*, che contiene un riferimento sia al piano della percezione sensoriale (senso) che a quello dell'attività intellettuale e morale (senno)<sup>1</sup>. Queste considerazioni hanno condotto Agnese Paola Amicone, nella sua traduzione italiana del *Saggio*, a rendere il termine tedesco con l'italiano "sensatezza", che in qualche modo mantiene l'ambiguità semantica dell'espressione originale<sup>2</sup>, diversamente da altre soluzioni precedentemente adottate, quali "ri-

<sup>1</sup> Cfr. M.B. Helfer, *Herder, Fichte and Humboldt's "Thinking and Speaking"*, in K. Mueller-Vollmer (a cura di), *Herder Today, contributions from the International Herder Conference*, 5-8 nov. 1987, Stanford/California, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 367-381, p. 371.

<sup>2</sup> A.P. Amicone, *Introduzione*, in J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995, pp. 7-25, p. 23, n. 14.

flessione” (termine utilizzato peraltro come sinonimo dallo stesso Herder) e “intenzione consapevole”, in cui viene invece enfatizzata la componente intellettuale del termine<sup>3</sup>.

D'altra parte, sin dalla pubblicazione dell'*Abhandlung* alla maggior parte degli interpreti è sfuggita l'originaria connotazione sensistica del termine. In uno dei suoi pungenti commenti<sup>4</sup> Hamann collegava il «termine tecnico neologico» adottato da Herder ad una non meglio precisata «sinonimia greca»<sup>5</sup>, ravvisandovi la traccia di una matrice platonica, che emergerebbe nella distinzione tra parola interiore (pensiero) e parola proferita esteriormente. Nel secolo successivo Steinthal, pur riconoscendo le potenzialità di questa nozione ai fini del superamento della psicologia wolffiana, imputava però a Herder di non essere riuscito a elaborare in modo adeguato la sua teoria, limitandosi perciò a riproporre la posizione degli stoici relativa alla priorità della *dianoia* sullo sviluppo della parola<sup>6</sup>. Su basi differenti, altri in-

<sup>3</sup> “Riflessione” è la soluzione adottata nella prima versione italiana del *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di G. Necco (Ses, Mazara-Roma 1954), ampiamente giustificata dal fatto che nel testo originale il termine *Reflexion* compare più volte a chiarimento o in sostituzione dell'espressione *Besonnenheit*. Analoga è stata la scelta del traduttore francese Pierre Pénisson (*Traité sur l'origine de la langue. Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critique de Hamann*, Aubier Montaigne, Paris 1977). Angelo Pupi opta invece per “intenzione consapevole” nella sua *Introduzione* a Johann G. Hamann, *Scritti sul linguaggio, 1760-1773*, Bibliopolis, Napoli 1977 (p. 54), e traduce i riferimenti di Hamann al termine in questione ora con “prudenza” (p. 142), ora con “consapevolezza intenzionale” (p. 180).

<sup>4</sup> J.G. Hamann, *Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift* (1772), trad. it. di A. Pupi, *Ghiribizzi e dubbi filologici attorno ad una memoria accademica*, in J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 169-186, p. 180.

<sup>5</sup> I dizionari di lingua tedesca riconducono la parola *Besonnenheit* alla traduzione del greco *Sophrosyne* (saggezza, assennatezza, buon senso, temperanza, controllo di sé). Proprio qui sta una traccia importante per l'interpretazione di questa nozione in Herder: Barry Sandywell, *Presocratic Reflexivity. The construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*, Routledge, London 1996, p. 270, evidenzia infatti nell'accezione presocratica di *sophrosyne* il riferimento a una fondamentale condotta conoscitiva costituita dalla consapevolezza riflessiva dei limiti (*reflexive awareness of limits*) e dal riconoscimento e rispetto della natura delle cose, che evita ogni forma di smodatezza e di violenza (*hybris*). Questa dimensione di autoriflessività, propria del significato omerico ed eracleo del termine, si ritrova in Platone, che accentua la dimensione morale dell'auto-controllo e della armonia interna: la *sophrosyne* è la consapevolezza propria di chi conosce la misura della propria anima e può così controllarla.

<sup>6</sup> H. Steinthal, *Der Ursprung der Sprache in Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens*, 4° ed. ampl. 1888, rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 1974, p. 29. Ma nella sua *Allgemeine Ethik* (Georg Reimer, Berlin 1885, pp. 342-352), la nozione di *Besonnenheit* diviene la condizione specifica della specie umana, una sorta di forza antagonista in grado di subordinare il movimento riflesso (*Reflexbe-*

terpreti più recenti hanno colto nel termine herderiano una impronta razionalistica, che secondo Ricken andrebbe messa in relazione con l'eredità del sensismo dualistico di Locke<sup>7</sup>, secondo Aarsleff evidenzerebbe invece l'adesione di Herder al modello rappresentazionista cartesiano del «discorso della mente»<sup>8</sup>. Quest'ultima interpretazione entra esplicitamente in contrasto con quanti, Berlin in primo luogo, seguito da Taylor e poi da Brandom, collocano invece Herder (e in particolare la sua teoria della *Besonnenheit*) all'interno del modello espressivista.

La questione merita di essere discussa perché la distinzione tra espressivismo e rappresentazionismo costituisce uno dei grandi snodi dell'attuale dibattito sul significato, che torna a confrontarsi con l'epistemologia e la semantica postcartesiana nel tentativo di rispondere alla domanda: che genere di attività mentale è il significare? La riflessione moderna ha individuato due possibili risposte, che ruotano intorno ai concetti chiave di *rappresentazione* ed *espressione*, forme distinte di attività mentale, storicamente legate la prima alla tradizione cartesiana e illuminista, la seconda alla linea romantica. Lo scarto che le separa viene generalmente chiarito con il ricorso a due differenti immagini: quella dello specchio, che sottolinea nella mente la dimensione di riflessione passiva e quella della lampada che invece enfatizza il suo carattere di rivelazione attiva, e cioè un orientamento creativo che accomuna ogni forma di attività conoscitiva a quella artistica. La formulazione dicotomica del problema chiama in causa una serie di nette opposizioni binarie: quella tra continuismo e discontinuismo, relativa al rapporto tra linguaggio animale e linguaggio umano ma anche al legame tra condizioni della sensibilità e contenuti del pensiero; quella tra esternalismo e internalismo, relativa alla scaturigine dell'attività mentale, da collocarsi nelle pratiche linguistiche o negli stati intenzionali; infine quella tra atomismo e ologismo, cioè tra una linea che nella spiegazione dell'attività semantica parte dal significato dei singoli elementi linguistici (paradigma de-

*wegung*) e gli impulsi (*Triebbewegungen*) al raggiungimento di determinati fini o intenzioni (come ad esempio il lavoro), una capacità psico-fisica di rappresentazione necessaria a orientare diversamente le spinte naturali e appropriarsene sensatamente.

<sup>7</sup> U. Ricken, *Sprachtheorie und Weltanschauung in der Europäischen Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin 1990.

<sup>8</sup> H. Aarsleff, *Herder's cartesian Ursprung vs. Condillac's Expressivist Essai*, in D. Gambarara, S. Gensini, A. Pennisi (a cura di), *Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of Lia Formigari*, Nodus Publikationen, Münster 1996.

signazionale), ed una che assume come dimensione fondamentale quella proposizionale o del giudizio (paradigma inferenziale).

Questa articolazione del problema del significare è stata assunta anche come una griglia interpretativa con cui tornare a leggere il contesto della riflessione postcartesiana sulla mente e sul linguaggio. La distinzione tra rappresentazionismo ed espressivismo è infatti apparsa per molti versi più indicativa delle diverse posizioni in gioco di quanto non sia la più classica suddivisione tra empiristi e razionalisti. Resta però da vedere se questa impostazione dicotomica esaurisca effettivamente l'ambito dei possibili posizionamenti rispetto alle questioni in gioco. Proprio il conflitto delle interpretazioni relative al *Saggio sull'origine del linguaggio* di Herder sembra infatti suggerire una maggiore cautela in questo senso. Il problema della *Besonnenheit* si colloca in questo contesto teorico e storico-ricostruttivo e chiama in causa i termini del confronto di Herder con il suo principale interlocutore e obiettivo polemico, Condillac.

## 2. Herder espressivista?

Nella introduzione ad *Articulating reasons*<sup>9</sup>, Brandom, tracciando una distinzione tra due diverse forme di espressivismo, quello elementare e quello razionalista, attribuisce a Herder l'originaria formulazione della prima posizione, consistente nell'assumere come paradigma dell'attività mentale «il processo mediante il quale ciò che è interiore diviene esteriore», così come esemplificato dalla relazione tra un sentimento e il gesto che lo esprime. La fonte di questo collegamento, esplicitamente richiamata in nota, è un saggio di Isaiah Berlin su *Herder e l'Illuminismo*<sup>10</sup>, secondo cui l'espressivismo rappresenterebbe uno dei principali elementi di originalità della riflessione di Herder rispetto al pensiero del suo tempo, destinato ad incidere profondamente sulla cultura successiva. Berlin utilizzava il termine per indicare innanzitutto «la dottrina secondo cui l'attività umana in generale, e l'arte in particolare, esprimono l'intera personalità dell'individuo o del gruppo». In un senso più specifico, il ter-

<sup>9</sup> R.B. Brandom, *Articulating reasons. An introduction to inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, trad. it. *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 18.

<sup>10</sup> I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London 1976, trad. it. di A. Verri, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978, pp. 183-252.

mine veniva poi utilizzato per definire la sua posizione relativamente al problema dell'origine del linguaggio e marcarne la differenza rispetto allo strumentalismo degli «scienziati francesi», Maupertuis e Condillac: secondo questa interpretazione la «dottrina dell'espressione» di Herder consiste innanzitutto nell'assunzione del simbolo come condizione del pensiero, nell'idea che «il potere di creare simboli» sia intrinseco allo sviluppo della attività mentale; ne deriva che pensare è «usare una lingua», cioè una forma simbolica, in cui sono incorporati sentimenti e modi di vita, e che quest'ultima è come una corrente in cui il singolo si trova inevitabilmente immerso; perciò l'espressivismo implica anche l'idea che l'individuo non possa pensarsi indipendentemente dal legame sociale, di cui il linguaggio è al tempo stesso il veicolo e la principale incarnazione<sup>11</sup>.

Di qui muove anche la più articolata interpretazione di Charles Taylor<sup>12</sup>, per il quale l'importanza di Herder consiste nell'aver operato una virata nell'impostazione del problema dell'origine del linguaggio, orientandolo nel senso dell'espressivismo e dell'olismo del significato. Attraverso una lettura dell'*Abhandlung* considerata da Aarsleff, non senza ragione, parziale e frettolosa<sup>13</sup>, Taylor – come aveva già fatto Berlin – contrappone radicalmente la posizione di Herder a quella di Condillac<sup>14</sup>. Tale contrapposizione gli appare fondata su un diverso modo di affrontare la questione del significato, che viene chiarito ripercorrendo le pagine dell'*Abhandlung* dedicate alla teoria condillaciana dell'origine del linguaggio. Attraverso il mito dei due bambini che abbandonati nel deserto imparano gradualmente ad usare le espressioni naturali dei sentimenti come segno di qualcosa e così arrivano «a fare riflessi-

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>12</sup> C. Taylor è tornato più volte sulla questione: nel saggio *Language and Human Nature, The Alan B. Plaunt Memorial Lecture*, University of Carleton, April, Ottawa 1978, ripubblicato in C. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 215-247 (trad. it. di P. Costa, *Il linguaggio e la natura umana*, in Id., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004); e poi nel saggio *The importance of Herder. Isaiah Berlin, a Celebration*, a cura di E. Avishai Margalit, Hogarth Press, London 1991, pp. 40-63, ripubblicato in C. Taylor, *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge-London 1995, pp. 79-99.

<sup>13</sup> Parziale perché condizionata dalle valutazioni del testo di Condillac formulate dallo stesso Herder (che peraltro lo cita a memoria), frettolosa perché limitata ai primi due capitoli dell'*Abhandlung*. Cfr. Aarsleff, *Herder's cartesian Ursprung*, cit., p. 174.

<sup>14</sup> Al contrario, numerosi interpreti (da Wolfgang Pross a Ulrich Gaier) hanno ormai da tempo dimostrato una significativa influenza dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) sulla riflessione di Herder nel decennio che precede la stesura del saggio per il concorso dell'Accademia di Berlino. Cfr. Aarsleff, *Herder's cartesian Ursprung*, cit., p. 164.

vamente ciò che dianzi facevano solo per istinto»<sup>15</sup>, Condillac avrebbe assunto come dato proprio ciò che deve essere spiegato, e cioè «che cosa voglia dire per una parola stare per qualcosa, che cosa significhi perciò parlare di qualcosa con una parola»<sup>16</sup>. L'idea di un passaggio dal linguaggio naturale, costituito da gridi e gesti espressivi di sentimenti e bisogni, al linguaggio d'istituzione, costituito dai segni arbitrari, designativi, presuppone e lascia inspiegata proprio la relazione di significazione. Ed è il chiarimento di questo punto che chiama in causa la questione della *Besonnenheit*, attività per la quale – avverte Taylor – «è difficile trovare un termine preciso perché abbiamo grandi difficoltà a definire [...] il suo centro di gravità»<sup>17</sup>. La sua funzione viene spiegata attraverso due passaggi: il primo serve a chiarire perché il linguaggio umano non può essere assimilato al linguaggio animale; il secondo a precisare il significato dell'espressivismo nel modello di Herder, e la sua specificità rispetto a quello di Condillac.

Secondo questa impostazione, la capacità umana di assumere i segni come dotati di significato e comprenderli come riferimenti alle cose va tenuta distinta dal linguaggio degli animali, perché comporta l'istituzione di un legame nuovo tra il segno e l'oggetto, che crea le condizioni per un orientamento completamente diverso della nostra specie. Nell'animale il segnale vale solo come strumento per la realizzazione di comportamenti di natura non linguistica. Se ad esempio un animale, come un topo, viene addestrato a rispondere a un certo segnale con un comportamento, come passare attraverso una porta contrassegnata da un triangolo, possiamo dire che il topo riconosce il triangolo perché reagisce in modo adeguato al segnale. Ma l'essere umano – osserva Taylor – riconosce il segno quando è in grado di assumerlo come una forma adeguata di descrizione del mondo. In questo caso cioè la parola resta riferita ad uno spazio d'esperienza che è comunque di tipo linguistico: «tale capacità di riconoscere che x è la descrizione corretta è un presupposto essenziale della nostra capacità di usare il linguaggio»<sup>18</sup>. Il termine *Besonnenheit* sta dunque a indicare questa «consapevolezza riflessiva»<sup>19</sup>, che coincide con l'ingresso in un mondo linguistico e che trova espressione nel discorso. Il nodo di questa interpretazione consiste nell'assumere la dimensione del-

<sup>15</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 43.

<sup>16</sup> Taylor, *Il linguaggio e la natura umana*, cit., p. 167.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 177-78.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 168.

l'espressione come prioritaria e fondativa rispetto a quella della designazione<sup>20</sup>. Espressione è ciò che rende qualcosa manifesto in senso forte, qualcosa come un sentimento o un pensiero, per il quale non si dà altra modalità più diretta di presentazione. Il significato espressivo (relativo a un pensiero) costituisce il presupposto del significato designativo (relativo agli oggetti), perché, diversamente da quest'ultimo, il significato di un'espressione non può essere spiegato attraverso il riferimento a qualcosa di diverso, ma solo attraverso un'altra espressione.

Nell'interpretazione di Taylor, l'espressivismo di Herder appare molto più affine alla versione più elaborata (o razionalista) di questo modello, proposta da Brandom, che non alla sua variante elementare. Qui infatti il termine "espressione" non ha lo stesso significato che aveva in Condillac, per il quale il grido o il gesto del linguaggio naturale portano ad espressione sentimenti dotati di esistenza propria. Se il linguaggio è in grado di dischiudere «una nuova dimensione» è proprio perché la parola non si limita a portare all'esterno ciò che è interno, ma trasforma pensieri e sentimenti, realizzando un nuovo tipo di consapevolezza e ampliando così le possibilità di risposta al mondo. Il linguaggio non è dunque uno strumento per ordinare e controllare le singole rappresentazioni, ma un vero e proprio mondo che consente al tempo stesso l'articolazione di sé e della realtà, «uno spettro di attività» che esprime/realizza un certo modo di essere nel mondo<sup>21</sup>.

Per questo la *Besonnenheit* implica anche, secondo Taylor, un orientamento olistico: non possiamo comprendere il significato di una parola se non possediamo già altre parole; il che comporta l'impossibilità di trovare una spiegazione dell'origine del linguaggio, «e in effetti

<sup>20</sup> La questione messa in evidenza da Taylor rinvia al delicato problema affrontato già dai logici greci (Aristotele, Teofrasto, Crisippo) e poi dai logici medievali (Guglielmo di Sherwood, Pietro Ispano, Tommaso d'Aquino) con la distinzione tra due diverse condizioni d'uso di un segno denominativo, *suppositio materialis* e *suppositio formalis*. Nel primo caso la parola è assunta nella sua funzione autonimica e riflessiva, nel secondo serve a riferirsi a una realtà non linguistica. Nel Novecento la logica ha ripreso l'argomento scolastico, per sostenere la necessità di separare l'autoriferimento dal riferimento: un qualsiasi linguaggio formale può funzionare solo tenendo separate queste due modalità di riferimento. Al contrario la linea ermeneutica della ricognizione delle strutture della quotidianità (*Lebenswelt*) considera la riflessività una dimensione inseparabile da qualsiasi tipo di uso linguistico, anche scientifico (cfr. T. De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002 pp. 89-93; R. Franceschini, *Riflettere sulla interazione. Una introduzione alla metacomunicazione e all'analisi coverzionale*, Angeli, Milano 1998, pp. 49-53).

<sup>21</sup> Taylor, *Linguaggio e natura umana*, cit., p. 175.

Herder, a dispetto del titolo della sua opera [...], elude completamente la questione»<sup>22</sup>: se infatti tale capacità costituisce lo sfondo dell'apprendimento di ogni singola parola, e possedere il linguaggio significa propriamente avere questa capacità, allora «il linguaggio come totalità è presupposto in ciascuna delle sue parti». In tal modo viene enfatizzato un raccordo tra espressivismo e olismo, che serve a contrapporre Herder alla prospettiva designazionale di impianto empirista – rappresentata secondo Taylor da Condillac –, che assume il linguaggio come «un aggregato di elementi separabili» di cui la mente umana si serve per ordinare le rappresentazioni.

L'interesse di Taylor per un modello di agentività umana situata e dialogica lo porta dunque a interpretare la teoria della *Besonnenheit* come condizione linguistica della riflessività legata ad un contesto di pratiche discorsive, che consente agli esseri umani non tanto una maggiore efficacia strategica (secondo il modello della ragione strumentale) quanto una specifica apertura alla significatività dell'esperienza intersoggettiva. La nozione di *Besonnenheit* si trova qui saldata con il tema dell'espressione come realizzazione sia di pensieri sul mondo che di sentimenti ed emozioni, con l'idea di una priorità del discorso riflessivo rispetto alle singole parole designative delle cose, e infine con il dialogismo fondativo della comunità parlante. A questa interpretazione si oppone polemicamente Aarsleff che al contrario legge nella teoria della *Besonnenheit* un'adesione al modello cartesiano del «discorso della mente».

### 3. Herder rappresentazionista?

Sulla base di una puntuale analisi dell'*Abhandlung*, e di un suo approfondito confronto con l'*Essai* di Condillac, Aarsleff ha rovesciato l'interpretazione di Taylor. Espressivismo e olismo del significato caratterizzano piuttosto il modello di Condillac, la cui deduzione genetica dei segni arbitrari a partire dalle espressioni istintuali e involontarie (segni naturali) risulta ad uno sguardo attento molto più sofisticata di quanto non appaia a Taylor. In particolare, già Condillac individua nella riflessione (la cui trattazione conclude la serie composta da percezione, coscienza, attenzione e reminiscenza) la soluzione al problema del passaggio dal pro-

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 170.



to-linguaggio al linguaggio articolato<sup>23</sup>. Se da un lato la riflessione è ciò che consente agli esseri umani di servirsi dei segni di istituzione, dall'altro il suo esercizio, che contraddistingue l'attività della mente nella pienezza delle sue potenzialità, è legato allo sviluppo dei segni linguistici. L'orientamento anticartesiano di Condillac esclude la possibilità di un discorso della mente indipendente dall'articolazione linguistica: l'esercizio della riflessione diviene possibile solo quando la mente impara a creare liberamente segni per il suo uso.

Tale apprendimento presuppone per Condillac una forma primigenia di legame sociale: il bambino impara dapprima a interpretare le esclamazioni legate a ciascuna emozione come segni naturali delle relative percezioni. E accorgendosi di comprendere sempre meglio gli altri dopo averne scomposto le azioni, ciascuno riconoscerà il bisogno di scomporre anche le proprie per farsi intendere. Si abituerà allora a ripetere ciò che la natura gli fa fare simultaneamente, e il linguaggio d'azione diventerà un metodo analitico, un linguaggio di suoni articolati. La dimensione intersoggettiva resta comunque una condizione necessaria non solo per il passaggio dal linguaggio d'azione al linguaggio intenzionale, ma anche per la trasformazione dell'ordine simultaneo del pensiero, proprio del linguaggio d'azione, in quello lineare, specifico del linguaggio articolato. Diversamente da quanto teorizzato nella tradizione razionalistica, nella prospettiva di Condillac la dimensione analitica del pensiero linguisticamente articolato va pensata in continuità con quella espressiva, che è olistica – in quanto assume un contenuto nella sua globalità senza scomporlo in parti costituenti –, allusiva – in quanto si riferisce alla realtà con nomi generici –, e priva di articolazione e strutturazione gerarchica e sintattica. La forma primaria dell'espressione non è dunque costituita per Condillac da un insieme di etichette designative di idee già formate ma è espressione di una totalità di significato (olismo semantico).

Designativo e rappresentazionale è invece secondo Aarsleff proprio il modello di Herder, il quale nel *Saggio* avrebbe elaborato una ipotesi cartesiana dell'origine del linguaggio, la cui traccia più evidente sarebbe costituita dal famoso passaggio sulla *Besonnenheit*:

L'uomo dimostra riflessione quando la forza della sua anima opera con tale libertà che, nella piena di sensazioni che lo stordisce investendo tutti i sensi, è in grado di isolare – se così si può dire – un'onda *unica*, fermarla, rivolgerla su di essa l'attenzione, nella consapevolezza di farlo. E-

<sup>23</sup> Cfr. Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), trad. it. di G. Viano, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Id., *Opere*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino 1996, pp. 77-336, parte II, sez. I, cap. 1, §§ 1 ss.

gli dimostra riflessione quando, dall'intero flusso onirico di immagini che sfiorano fuggevolmente i suoi sensi, sa raccogliersi in un attimo di veglia, indugiare liberamente su una sola immagine, considerarla con pacata lucidità, isolando per sé quei contrassegni che rendono inconfondibile l'oggetto. Egli, dunque, dimostra riflessione quando non solamente è in grado di conoscere prontamente e con chiarezza le proprietà tutte, ma anche di *riconoscere* dentro di sé una o più di esse come proprietà differenzianti. Il primo atto di questo riconoscimento produce un concetto chiaro: è il primo giudizio dell'anima.

Come si è dato il processo di riconoscimento? Mediante un contrassegno che l'uomo ha dovuto isolare e che come contrassegno della coscienza si è impresso distintamente in lui. Suvvia, acclamiamolo con un eureka! *Questo primo contrassegno della coscienza è parola dell'anima. Con esso il linguaggio umano è inventato*<sup>24</sup>!

La *Besonnenheit* consiste nella capacità di isolare nel *continuum* percettivo determinati elementi la cui riconoscibilità e permanenza conferisce stabilità e universalità all'esperienza. È cioè una fondamentale capacità simbolica, da cui trae origine il linguaggio. Ma questa origine – osserva Aarsleff contro Taylor – appare tutta interna al singolo individuo, indipendente dal discorso e dalla società. La funzione primaria del linguaggio non è dunque l'espressione, «perché anche nell'anima di chi restasse muto per sempre, purché sia stato uomo e abbia acquistato coscienza, ha certamente trovato posto il linguaggio»<sup>25</sup>; e tanto meno lo è l'intesa con gli altri: «anche un primitivo, un individuo solo e inselvaticato avrebbe dovuto inventarlo per sé, pur senza mai parlarlo, il linguaggio essendo un'intesa dell'anima con se stessa, un'intesa necessaria quanto il suo essere uomo»<sup>26</sup>. L'origine del linguaggio è piuttosto nel dialogo interiore, che «prepara a poter dialogare con gli altri»<sup>27</sup>.

Non avendo considerato questi passi, senz'altro centrali nell'argomentazione di Herder, Taylor ha prodotto secondo Aarsleff una interpretazione completamente distorta dell'*Abhandlung*. Herder non è espressivista, perché colloca l'origine del linguaggio in una dimensione tutta interna al singolo individuo. E di questa dimensione Aarsleff enfatizza il carattere intellettualistico: l'origine del linguaggio apparirebbe motivata da un interesse puramente cognitivo e classificatorio del mondo, privo di tutte le passioni e le emozioni, che invece accompagnano il linguaggio d'azione di Condillac. Herder non è neppure olista, perché l'inven-

<sup>24</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 58-9.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 70.

zione del linguaggio<sup>28</sup> consiste per lui nel distinguere, interiormente, gli oggetti del mondo per mezzo di contrassegni, secondo il modello dell'empirismo classico, per cui l'attività del significare comporta in primo luogo dare un nome alle cose. Di questo modello Aarsleff individua il principio ispiratore nel racconto della Genesi (2:19-20), esplicitamente richiamato nelle prime pagine del terzo capitolo del Saggio: «E Dio gli condusse gli animali per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo li avesse chiamati quello doveva essere il loro nome»<sup>29</sup>.

In realtà, proprio questi passi dell'*Abhandlung* contengono elementi difficilmente conciliabili con un impianto di tipo cartesiano. Se è vero, infatti, che il rifiuto dell'espressivismo di Condillac porta Herder a collocare l'origine del linguaggio in uno stato interiore, silenzioso, in un dialogo interno che costituisce il presupposto del dialogo con gli altri, tuttavia, questo linguaggio interiore non consiste in una monologica e arbitraria attribuzione di etichette agli oggetti del mondo, perché per Herder la natura ha in qualche modo suggerito i nomi attraverso «il concerto delle voci del creato». Se non è l'ascolto dei gridi d'espressione di un altro essere umano, è però l'ascolto del suono della natura, il dialogo con il mondo<sup>30</sup>, ciò che dà origine al linguaggio: «Lasciatelo a suo bell'agio su un'isola disabitata: la natura gli si rivelerà attraverso l'udito. Gli sembrerà che migliaia di creature che non può vedere conversino con lui e, quand'anche bocca e occhi gli restassero per sempre chiusi, la sua anima non resterebbe del tutto priva di linguaggio»<sup>31</sup>.

Questo riferimento al dialogo con il mondo nonché una più attenta considerazione dei passi che introducono la nozione della *Besonnenheit* obbligano a riconsiderare anche l'idea di una sua presunta matrice razionalistica e cartesiana.

<sup>28</sup> Aarsleff sottolinea anche la frequenza nel saggio delle parole "inventare", "invenzione", a ulteriore conferma del suo orientamento razionalistico, mentre Condillac dà la preferenza a parole come "creare", "immaginare", "generare", che mettono in relazione l'origine del linguaggio con l'immaginazione.

<sup>29</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 72-73. Aarsleff sottolinea a questo proposito le affinità tra l'*Abhandlung* e uno scritto sul Libro della Genesi, *Ueber die ersten Urkunde des menschlichen Geschlechts: einige Anmerkungen*, su cui Herder stava lavorando nel medesimo periodo (1769-1770), e che prepara il più ampio *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774-76), dedicato allo stesso tema.

<sup>30</sup> Questo punto è stato messo in evidenza in particolare da Jürgen Trabant, *Herder's Discovery of the Ear*, in Kurt Müller-Vollmer (a cura di), *Herder today*, cit., pp. 345-366.

<sup>31</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 72.

#### 4. *La Besonnenheit e il problema del giudizio*

Fondamentali restano le pagine che Cassirer ha dedicato a questo tema nel terzo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche*<sup>32</sup>. Anche qui la *Besonnenheit* viene collegata alla produzione della rappresentazione e del concetto, e se ne sottolinea lo scarto rispetto alla semplice dimensione espressiva, propria del linguaggio animale. Non che il linguaggio non possieda anche un carattere espressivo. Quest'ultimo è affidato agli elementi melodico-ritmici, che contribuiscono certamente alla determinazione della struttura e della comprensione logica della frase. Ma la dimensione espressiva e quella simbolica restano funzionalmente distinte e non è possibile dedurre geneticamente la seconda dalla prima, come cerca invece di fare Condillac. La possibilità di assumere un contenuto sensibile come simbolo dà infatti alla specie umana un orientamento completamente nuovo, che consiste nella capacità di distanziarsi dalla immediatezza della esperienza. Soltanto quando il bambino comincia a nominare gli oggetti, questi ultimi «che prima agivano direttamente sul sentimento e sulla volontà cominciano a spostarsi in certo qual modo in distanza: in una distanza in cui possono venire "intuiti", in cui possono essere rappresentati nei loro contorni spaziali e secondo le loro determinazioni qualitative indipendenti»<sup>33</sup>.

Ma diversamente da Aarsleff, Cassirer sottolinea l'originalità del concetto proposto da Herder rispetto all'idea di riflessione che circolava nella filosofia del linguaggio del XVIII secolo e in particolare tra gli enciclopedisti francesi. Non si tratta infatti di una facoltà aggiuntiva che opera sul materiale della intuizione (idee semplici) scomponendone i dati e ricomponendoli in nuove forme del pensiero (idee composte), a cui poi diamo il nome di cane, albero ecc. Ma non è neppure l'intelletto della tradizione scolastica, che astrae la forma da ciò che si offre ai sensi e solo così può pensarla, definirla e quindi nominarla come quiddità. Piuttosto la riflessione per Herder «contribuisce a determinare e costituisce la forma di questi stessi dati»<sup>34</sup>, dunque precede «ogni confronto di note»<sup>35</sup> e ogni operazione dell'astrazione logica. E lo fa considerando separatamente un elemento e assumendolo «come "sosti-

<sup>32</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Oxford 1923; trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 3/1, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Scandicci 1984, pp. 141-154.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>34</sup> Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 3/1, *op. cit.*, p. 149.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 150.

tuto”, come rappresentante del tutto»<sup>36</sup>. In questo modo un carattere particolare con la sua peculiarità materiale acquista durata e permanenza e diviene perciò una nuova forma universale, cioè una nota che ci consente di riconoscere l’oggetto al suo ripresentarsi: «tutto ciò che chiamiamo “identità” di concetti e di significati ovvero “costanza” di cose e proprietà, ha la sua radice nell’atto fondamentale del ritrovare»<sup>37</sup>.

L’aspetto decisivo della lettura di Cassirer – e ciò che la differenzia dalla interpretazione fornita da Aarsleff – sta nell’assumere la dimensione della *Besonnenheit* come una radice comune che «da un lato rende possibile il linguaggio e dall’altro l’articolarsi specifico del mondo intuitivo»<sup>38</sup>. Non si dà cioè alcuna intuizione del mondo che non sia già mediata da significati percettivi.

Per chiarire questo punto può essere utile riprendere il passo in cui Herder descrive il processo attraverso cui si arriva a dare un nome alle cose:

Lasciate che davanti agli occhi dell’uomo passi l’immagine di un’agnella: nessun altro animale reagirà come lui. Né il lupo, che la fiuta famelico, né l’insaziabile leone; entrambi all’olfatto già ne pregustano il sapore: i sensi li dominano, l’istinto li spinge ad avventarsi su di essa. [...] Non così reagisce l’uomo: mosso dal bisogno di conoscerla, non c’è impulso che lo intralci né senso alcuno che lo trascini troppo vicino o lo allontani. Eccola, proprio tal quale si manifesta ai suoi sensi: bianca, morbida, lanosa. L’anima dell’uomo, che si esercita a diventare sensata, cerca un contrassegno. L’agnella bela: e il contrassegno è trovato. Ora entra in azione il senso interno. Proprio il belato, che sull’anima produce l’impressione più forte e che, svincolatosi da tutte le altre proprietà visive e tattili, balza fuori e penetra più nel profondo, è quello che in essa permane. L’agnella ricompare: bianca, morbida, lanosa. L’anima osserva, tasta, prende coscienza, cerca un contrassegno. Al belato la riconosce: «Ecco – sente interiormente – tu sei la creatura che bela». È un conoscere umano, perché l’anima conosce e nomina l’oggetto in maniera distinta, vale a dire con un contrassegno<sup>39</sup>.

Il problema così posto è quello su cui tanto si interrogavano gli empiristi, e cioè come arriviamo a formare gli oggetti d’esperienza (quelli che oggi chiameremmo tipi naturali). In una prospettiva genetica si tratta di spiegare come dal particolare si arriva a un universale, al concetto: questo risultato è appunto il prodotto della capacità riflessiva, della sensatezza, la quale se può dare un nome alle cose è perché può innanzitutto formulare un giudizio,

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>39</sup> Herder, *Saggio sull’origine del linguaggio*, cit., p. 59.

cioè una inferenza. Il punto di partenza è dato dalla percezione di qualità sensibili che le cose manifestano nell'esperienza che ne fanno i soggetti, e che non potrebbero darsi indipendentemente dalla conformazione e dalla modalità di percezione dei nostri organi sensoriali. Proprietà dunque che non ci dicono come è fatto il mondo (e infatti la rivoluzione scientifica del XVII secolo le aveva espulse dalla fisica), ma come esso appare ai nostri sensi.

L'esercizio della *Besonnenheit* implica innanzitutto la dimensione dell'attenzione (*Aufmerksamkeit*), che da un lato si indirizza intenzionalmente verso l'oggetto di interesse, dall'altro viene sollecitata da quegli aspetti del mondo che in qualche modo si impongono perché più adeguati alla conformazione del nostro apparato percettivo. Un carattere particolare viene assunto come segno distintivo dell'oggetto, che solo così si stacca dallo sfondo dell'indifferenziato. Mentre l'intera tradizione occidentale attribuisce una priorità alle qualità tattili e visive, Herder dà la massima importanza a quelle acustiche perché l'udito è «il senso mediano» per eccellenza, e perciò quello che meglio garantisce un approccio di tipo conoscitivo all'oggetto. La sua sfera percettiva non è angusta come quella del tatto, ma neppure così ampia come quella della vista; i suoi percetti non sono oscuri e confusi come quelli del tatto, ma neppure chiari e distinti come quelli della vista; e in quanto a vivacità, non così opprimenti come quelli del tatto ma neppure troppo freddi e distaccati come quelli della vista. L'udito è poi il senso della durata, del tempo, diversamente dal tatto, le cui percezioni, pur incisive, sono puntuali e discontinue, e dalla vista, che comporta un riferimento immediato al «quadro smisurato della successione spaziale»; è il senso che stimola maggiormente l'espressione, rispetto al tatto, le cui operazioni restano tutte interne e inesprimibili, e alla vista, i cui oggetti possono essere indicati a gesti. Dal punto di vista genetico, inoltre, l'udito è il senso intermedio tra la sensibilità tattile, che costituisce la modalità sensoriale originaria da cui poi si differenziano tutte le altre, e la vista che rappresenta il senso più sviluppato. Per tutti questi motivi «l'orecchio è il primo maestro di linguaggio»<sup>40</sup>: «grazie all'udito noi restiamo sempre virtualmente a scuola della natura, impariamo ad operare astrazioni e, al tempo stesso, a parlare»<sup>41</sup>.

Oltre all'attenzione, l'esercizio della *Besonnenheit*, implica poi la memoria, che consente non solo di trattenere certe note come caratteri differenzianti, ma anche di riconoscerle

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 78.

dentro di sé come tali. Nell'*Abhandlung* Herder individua nel «primo atto di questo riconoscimento» «il primo giudizio dell'anima»<sup>42</sup>.

È questo il punto chiave della concezione herderiana della *Besonnenheit*, un aspetto che sembra sfuggire alle più note interpretazioni proposte nel dibattito contemporaneo. Diversamente da gran parte della tradizione prekantiana, sia empirista che razionalista, per cui la significatività dei concetti e dei termini (singolari e generali) può essere colta in modo indipendente dalla significatività del giudizio, che risulta dalla loro successiva combinazione, per Herder (in ciò allievo di Kant) l'unità minima della coscienza e della conoscenza è infatti il giudizio, pensato però in una forma ancora incerta e intrisa della materialità dei sensi, tutta interna e indipendente dall'atto concreto del proferimento, che possiamo chiamare giudizio percettivo<sup>43</sup>. La produzione della rappresentazione non consiste allora semplicemente nell'assegnare un nome all'oggetto, come nel rappresentazionismo classico, ma nel predicare qualcosa a proposito di quell'oggetto. L'atto del nominare è cioè sempre all'interno di una predicazione. Davanti al belato dell'agnella, l'essere umano la riconosce: «Ecco – sente interiormente – tu sei la creatura che bela»<sup>44</sup>.

Il riconoscimento attesta un principio di attività intellettuale, una forma di giudizio, relativa alla adeguatezza del contrassegno come elemento rappresentativo dell'oggetto. Nell'*Abhandlung* Herder considera un esempio particolare di giudizio percettivo, non solo perché sulle qualità tattili e visive, tanto considerate dagli empiristi, prevalgono come si è detto quelle uditive, ma anche perché la forma del primo giudizio non ha la modalità classica del riferimento a qualcosa come a un *questo* («questa è bianca», «questa è morbida»), tipico del modello designativo, ma si presenta come il riconoscimento di qualcosa come un *tu*, come un soggetto autonomo di azione: «*tu sei la creatura che bela*». Al termine del giudizio percettivo come atto complesso sta dunque la comprensione della natura dell'oggetto, che non può darsi se non nella forma della riflessione.

Nel *Viertes kritisches Wäldchen* (1769) Herder aveva descritto la modalità con cui già nel bambino compare questa capacità di giudizio sensibile, da cui derivano anche le cosiddette

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>43</sup> Sullo statuto problematico del giudizio percettivo in Kant, cfr. U. Eco, *Il silenzio di Kant sull'ornitorinco*, in F. Albano Leoni, D. Gambarara, S. Gensini et al. (a cura di), *Ai limiti del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 17. Per una più ampia discussione di queste tematiche si veda Id., *Kant il problema dell'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, in part. pp. 43-80.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 58.

qualità primarie, figura, forma, grandezza, distanza; un giudizio «oscuro», che proprio in quanto tale può «durare tutta la vita e restare nell'anima come una base permanente». Per poter essere conservato, tale giudizio deve però «mantenere l'incisività e per così dire la consistenza di una sensazione interna»; nato come giudizio «viene custodito come sensazione»<sup>45</sup> e «la somma di queste sensazioni diviene la base di ogni certezza oggettiva e il primo registro visibile della ricchezza di idee della nostra anima»<sup>46</sup>. Nelle tre versioni dell'*Erkennen und Empfinden* (1774, 1775, 1778)<sup>47</sup> ne parla come di uno «schema sensibile della ragione»<sup>48</sup>. Anzi «ogni senso a modo suo produce degli schemi»<sup>49</sup>, delle «stampelle del pensiero» che ci vengono date sin dalla prima giovinezza<sup>50</sup>. Questa concezione dei sensi come attività di un giudizio, che non solo precede, ma condiziona il procedere sintetico delle funzioni superiori costituirà la base dell'argomentazione antkantiana della *Metakritik* (1799)<sup>51</sup>.

Di questa attività simbolica la parola esteriore non è che la forma più sviluppata, la parte pubblica di una sequenza di linguaggi che percorrono l'organismo, la parte emergente ed esplicita di un insieme di codici sottostanti che restano impliciti. Ma solo il compiuto sviluppo del linguaggio verbale consente di articolare in una complessa coscienza riflessiva (*Besinnung*) quella generale modalità riflessiva (*Besonnenheit*) che, come capacità sensibile di individuazione e riconoscimento, ne costituisce il presupposto naturale. Il passaggio dalla forma primaria della riflessività a quella superiore trova nel linguaggio la sua condizione di realizzazione, per cui «il linguaggio diventa [...] *un vero senso dell'anima umana*»<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Herder, *Viertes kritisches Wäldchen* (1769), in Id., *Werke*, a cura di Wolfgang Pross, Carl Hanser, München 1987, vol. 2, pp. 57-240, p. 82.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 82-83.

<sup>47</sup> *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele* (1774), *Vom Erkennen und Empfinden der zwei Hauptkräften der menschlichen Seele* (1775), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), in Id., *Werke*, a cura di W. Pross, cit., vol. 2, pp. 545-579, 580-663, 664-723.

<sup>48</sup> Herder, *Werke*, cit., p. 636.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 549.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 691.

<sup>51</sup> Per una analisi più dettagliata del problema dello schematismo in Herder, mi permetto di rinviare a I. Tani, *L'albero della mente*, Carocci, Roma 2000, che deve molto alla innovativa interpretazione di questi testi proposta da Lia Formigari in *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Mardaga, Liege 1994, in part. pp. 31-70.

<sup>52</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 70.



Sebbene Herder non definisca esplicitamente i rispettivi ambiti di applicazione della *Besonnenheit* e della *Besinnung* e tenda in qualche caso a sovrapporli, è fondato cogliere in queste due nozioni «due fasi non simultanee, ma successive della coscienza»<sup>53</sup>, una sorta di duplice articolazione tra una riflessività primaria, corporea ma pur sempre semiotica, e una coscienza propriamente superiore e linguistica. Alcuni passi dell'*Abhandlung* delineano una chiara sequenzialità genetica tra i due termini: «fin dal primo momento non si è destato all'universo un bruto, bensì un uomo; una creatura, seppure non ancora dotata di coscienza (*Besinnung*), di certo già capace di sensatezza (*Besonnenheit*)»<sup>54</sup>; giacché se «non ogni operazione dell'anima è immediata conseguenza della coscienza (*Besinnung*), tutte però lo sono della sensatezza (*Besonnenheit*)»<sup>55</sup>. Come per Locke, riflessione e coscienza restano distinte, ma l'ordine ora risulta rovesciato, dal momento che modalità imprescindibile della mente è la riflessione (sensatezza), mentre la coscienza appartiene solo ad un livello successivo. Operazioni simboliche inconsce intervengono nella strutturazione dei processi simbolici che sottostanno alla genesi delle forme linguistiche. Il passaggio dalla *Besonnenheit* alla *Besinnung* comporta la capacità di sottoporre il dato ad un processo di crescente articolazione linguistica ed esplicitazione che va di pari passo con lo sviluppo della coscienza riflessiva.

È in questo orizzonte di ripensamento della nozione di rappresentazione che prende forma una storia naturale della grammatica<sup>56</sup> che cerca di spiegare la genesi delle parti del discorso a partire dalle funzioni da esse svolte nella elaborazione dell'esperienza. Mentre la classica prospettiva empirista e rappresentazionista incentrava la riflessione semantica sul nome, per Herder il primo nucleo del significato coincide con la formazione del verbo. A questo spostamento non è estranea la sua riformulazione della nozione di astrazione: il nome emerge solo al termine di un percorso astrattivo, che trasforma il processo in una entità, oggettivandolo e privandolo delle informazioni relative al tempo, al modo e all'agente. La nominalizzazione caratterizza infatti gli usi linguistici scientifici e tecnici, improntati a sinteticità, imparzialità e impersonalità, tutte caratteristiche legate alla monofenzialità semantica. Il verbo implica invece sempre un riferimento al soggetto e all'oggetto, alla dimensione

<sup>53</sup> Amicone, *Note*, in Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 164, n. 8.

<sup>54</sup> Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 112-113.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 132.

della temporalità e al modo (che esprime l'atteggiamento del parlante), determinazioni sempre presenti nell'uso spontaneo e quotidiano del linguaggio.

La funzione primaria del linguaggio è per Herder quella di «raccontare: fatti, azioni, circostanze»<sup>57</sup>. E dal momento che la narrazione riguarda il passato, i preteriti costituiscono le radici dei verbi<sup>58</sup>. Ma i primi parlanti, non ancora in grado di governare il pensiero analitico, «volevano dire tutto simultaneamente: non soltanto il fatto, ma anche il suo autore, il dove e il quando, il come era accaduto»<sup>59</sup>, solo con il tempo si è affinata la capacità di disporre le cose in successione determinandole con il numero, l'articolo, il caso. La grammatica si è venuta configurando solo lentamente come una «tecnica del discorso», un metodo dell'uso del linguaggio<sup>60</sup>.

Attorno a questo nodo ruoterà una parte importante della *Metakritik*, orientata a contrapporre alla kantiana deduzione apriori delle forme necessarie del pensiero, la genesi empirica delle forme grammaticali, a partire dalla conformazione del corpo e dall'esercizio dei sensi, da cui derivano le prime regole di connessione che costituiscono lo «schema organico», la trama di tutte le lingue. A partire dall'uso ordinario, in cui prende forma la prima organizzazione discorsiva dell'esperienza, governata dalla modalità narrativa (tempo) e descrittiva (spazio) del pensiero<sup>61</sup>, si sviluppano altri tre differenti tipi del discorso: quello analitico, governato dalla ricerca delle proprietà degli oggetti, di ciò che li differenzia da tutti gli altri (in cui prendono forma diverse categorie grammaticali: aggettivi, nomi, articoli funzionali alla elaborazione cognitiva delle idee di classe, genere, specie); quello razionale-argomentativo, governato dalla ricerca delle cause e degli effetti (le forze), del fare e del patire (forme attive e passive dei verbi); quello matematico, governato dalla quantità e dalla ricerca della misura dei fenomeni tanto esterni che interni<sup>62</sup>. Alla dimensione interna dell'origine, la produzione spontanea dei contrassegni, si salda perciò la dimensione esterna che spiega il processo di grammaticalizzazione attraverso le regolarità dell'uso della lingua nella interazione sociale. Prende forma così una fondazione della grammatica al tempo stes-

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), trad. it. parz. a cura di I. Tani, *Metacritica*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 86.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 87-94.

Ilaria Tani, *Espressione, rappresentazione, giudizio*

so naturalistica e discorsiva, che sarebbe rimasta però marginale in un contesto filosofico dominato dal modello kantiano. La complessità e l'originalità di questa doppia fondazione è destinata a sfuggire ad ogni interpretazione che resti ancorata all'andamento dicotomico e polarizzato proprio di gran parte del dibattito contemporaneo.