

ISSN: 2036-6558

# Lo Sguardo

*rivista di filosofia*

## Presentazione

*Novembre 2009*  
*Anno I, n. 1*



*Redazione*

SIMONE GUIDI  
LORENZO CIAVATTA  
MARZIA CACIOLINI  
FRANCESCO JACOPO FALÀ'  
MATTEO GARGANI  
LUCA VIGLIALORO

Lo Sguardo  
rivista elettronica di filosofia  
ISSN: 2036-6558  
[www.losguardo.net](http://www.losguardo.net)

Alberto Gaffi Editore

Anno I  
Novembre 2009  
n. 1

## Sommario:

### ARTICOLI E INTERVISTE:

Lo Sguardo.net. Presentazione, *di Simone Guidi, Lorenzo Ciavatta e Luca Viglialoro*

Metamorphosing Dante, *intervista a Emanuele Gagnolati*

Su Scienza e Cultura, *intervista a Silvano Tagliagambe*

Was wissen wir, wenn wir eine Sprache können?, *di Jürgen Trabant*

### RECENSIONI:

Augusto Illuminati, Spinoza Atlantico, *di Jacopo Falà*

Henri Irénée Marrou, L'ambivalenza del tempo della storia in S. Agostino, *di Marzia Caciolini*

# ***Presentazione***

**di Simone Guidi, Lorenzo Ciavatta, Luca Vigliano**

Il progetto che oggi ci apprestiamo ad inaugurare mette a disposizione i materiali di un lavoro di ricerca che, speriamo, non vedrà protagonisti i soli componenti della redazione. I nostri differenti interessi e percorsi di studio ci hanno portato a definire l'argomento di questa rivista su due fronti: quello della storia della filosofia - moderna e medievale - e quello della filosofia contemporanea. Tuttavia non possiamo non rivendicare un deciso intento teoretico, che ci sembra garantire il nesso tra due territori così ampi e così distinti della disciplina filosofica e senza il quale quest'ultima, ridotta ai suoi corollari filologici, è privata di quella dimensione positiva e infine etica che l'ha a lungo caratterizzata. Numerosi motivi ci hanno portato a scegliere la rete come supporto materiale di questo giornale. Primo fra tutti la constatazione che il sapere, oggi, si dà in forme nuove: l'attuale domestichezza con un'autentica produzione della cultura, una manipolazione e distribuzione della conoscenza che, reificata, persino assemblata, convalida la nostra presenza nel mondo noto, deve le sue condizioni di esistenza ad una conquista del tutto originale, qual è stata quella di uno spazio condiviso per il conoscere. Ma il rapido farsi e disfarsi dell'informazione, scientifica e profana, assegna alla discussione filosofica e alla conoscenza in generale un compito del tutto nuovo, quello di istituire solidi punti di osservazione. E per questo, siamo convinti, è necessario avvalersi di strumenti moderni e puntuali, che garantiscano l'attualità e l'indipendenza del processo di ricerca di cui vorremmo raccogliere gli sviluppi. Nonostante ciò speriamo di integrare le trimestrali pubblicazioni telematiche della rivista con volumi monografici, concernenti temi specialistici, e con un'antologia cartacea annuale, in cui saranno raccolti gli interventi più significativi. La medesima attenzione riguardo il ruolo-chiave della comunicazione, delle sue forme e dei suoi mezzi, anche tecnici, nello sviluppo moderno del sapere, accompagna inoltre un'ulteriore scelta: quella di dedicare particolare attenzione all'universo editoriale, alla sua offerta, alla sua preparazione, ma anche un occhio di riguardo a incontri, dibattiti, conferenze, promosse da università ed enti culturali. A questo scopo ci sembra lecito adattare alle nostre esigenze uno strumento, quello dell'intervista, tradizionalmente appartenuto ad un differente tipo di informazione: raccogliere la viva voce di chi ha svolto il lavoro stesso, o di chi ha maturato competenza e professionalità nel proprio ambito di studio, ci sembra il migliore dei modi per continuare a far sì che iniziative editoriali ed eventi culturali continuino a rappresentare uno spunto di discussione anche per i non "addetti ai lavori".

Con qualche timore, attraverso il nome di questa rivista, abbiamo scelto di richiamare il gesto dello *sguardo*: una metafora certo difficile, evocativa di molte e contraddittorie suggestioni. Tuttavia aspiriamo perlomeno ad eludere, per quanto lecito, quello spessore di retorica che la riflessione contemporanea ha depositato sulle grandi icone della filosofia, e che spesso ci sembra relegare la forza speculativa del pensare nei confini dei suoi strumenti verbali, immaginativi ed espressivi in genere. Considerata concettualmente, distinta ovvero dal suo valore "iconico", quella del guardare si offre come un'esperienza originaria, preludio

imprescindibile ad una “vera” scienza. Coinvolta in un'evoluzione parallela a quella della filosofia, l'esperienza dell'osservazione ha fin da principio costituito un autentico paradigma della conoscenza, dal quale l'indagine filosofica ha potuto e dovuto attingere modelli metafisici, gnoseologici ed epistemologici. Perciò il gesto quotidiano del guardare ospita, ancora oggi, frammisto ad una perdurante enigmaticità, una polisemia e una carica evocativa che sottolineano i limiti e le aspirazioni del sapere filosofico: da radice e simbolo dell'esperienza eidetica a momento di una conoscenza piena e reale della natura, paradigma di certezza empirica ed intellettuale - ma anche di illusione e inconsistenza - fino ad assurgere a potenza del soggetto, capace d'un colpo di assegnare significato al proprio oggetto.

Ed è quest'ultimo, quasi ovvio richiamo ad una “volontà di potenza” che vorremmo in qualche modo superare; e con esso un ricco immaginario che in tempi relativamente recenti e in frangenti che ancora determinano il pensiero odierno, ha proposto, mediante la metafora osservativa, una metafisica del soggetto che troppo spesso sconfinava in un facile nichilismo. Ci sembra che nel suo senso più intimo un “rovesciamento interno” di significato sottolinei la straordinaria valenza speculativa dello sguardo: momento in cui l'esperienza è spogliata di quella patina di distrazione, in cui i vari livelli del reale - quotidianamente disposti in un dominio sinottico di indifferenza - vengono di colpo intuiti, e anche, all'opposto, oggetto della visione stessa, spazio che si apre alla vista e scorcio improvviso. Se è legittimo affermare che la storia della metafisica è già testimonianza di questo osservare ed essere improvvisamente ricambiati, è a questo cangiante rapporto tra l'esperienza, il sapere e una rinnovata responsabilità etica, che dovrebbe tornare a rivolgersi, a parer nostro, lo sguardo della riflessione contemporanea. Ed è verso gli altri – piuttosto che ad un'ormai cristallizzata categoria dell'alterità – che può e deve indirizzarsi il percorso di questa post-modernità filosofica, da un parte spesso colpevole di rinserrarsi nell'ermetismo e nell'autocompiacimento, dall'altra troppe volte distratta da inconsistenti categorie del pensiero a scapito della concretezza e della condivisibilità dei propri risultati. Convertire questo sguardo della conoscenza su sé stessa, questo sapere per il sapere, in uno spazio di pensiero limpido e fruibile è il grande traguardo a cui deve mirare – e in fondo ha sempre mirato – la filosofia. Una volta di più, di fronte a un simile proposito, si avverte l'urgenza di affinare, integrare e rielaborare le caratteristiche della comunicazione filosofica per realizzare, mediante questa, non più una semplice comunicazione, ma un vero e proprio laboratorio, un luogo d'osservazione su un materiale, quello del conoscere, così vasto e sfuggente.

Consci delle difficoltà, ma consapevoli dell'importanza, oggi, di uno sguardo verso il futuro, è con fiducia che raccogliamo la sfida di questo progetto, sperando nella collaborazione di tutti coloro i quali, con competenza, vorranno descriverci ciò che hanno visto.

*Novembre 2009*

*Simone Guidi, Lorenzo Ciavatta, Luca Vigliani*

# ***Metamorphosing Dante***

***intervista a Manuele Gragnolati***

**a cura di Lorenzo Ciavatta**

## **Introduzione**

Dal 24 al 26 settembre 2009, presso l'ICI (Institute for Cultural Inquiry) di Berlino, si svolge la conferenza organizzata da Camilletti, Gragnolati e Lampart dal titolo: *Metamorphosing Dante*. L'iniziativa è concettualmente inquadrata entro le linee guida del progetto principale dell'ICI: *Tension/Spannung*. L'obiettivo è chiaro ed espresso con onestà intellettuale dagli organizzatori: grazie al contributo di studiosi provenienti da molteplici ambiti disciplinari, indagare sui diversi aspetti della ricezione del dantismo nel XX e XXI secolo. L'opera del sommo poeta, concepita come un *corpus* di strutture linguistiche e narrative molteplici, di personaggi e storie che ben si prestano ad un processo di *evocazione* e *riattivazione*, diviene perciò oggetto di attenzione da parte di autori, artisti e pensatori dal differente background culturale che sovente vi attingono. La sconfinata varietà concettuale del *corpus* dantesco fornisce così il campo di tensione nel quale riflettere, esplorare e domandare circa il nostro stesso tempo. La stessa aspirazione verso la totalità dell'Alighieri, anch'essa situata in un punto critico d'eterna tensione (sermo humilis/sublimis, lyric/epic, life/afterlife, human/divine, present/future) rappresenta una costante presenza nell'epoca della frammentazione. Data la molteplicità degli argomenti affrontati, le giornate della conferenza stessa vengono suddivise in aree tematiche: *Paradisi, Subjectivity, Canonizations, Bodies, Modernities, Visualizations, Vernissage, Catabasis, Structures, Manipulations and Distorsion*. L'impostazione, lungi dall'essere esclusivamente rigido schema di conduzione, mostra tutta la propria flessibilità nella continua possibilità di collegare interventi appartenenti ad aree tematiche differenti. Risultato: una concreta mappa storica della ricezione dantesca nel XX e XXI secolo. Giorgio Pressburger, Wolfgang Koeppen, Vittorio Sereni e Andrea Zanzotto sono gli autori e i poeti, a noi più vicini, cui rispettivamente prestano attenzione Gragnolati, Trabert e la Southerden. Nelle loro opere o versi, Dante si prospetta come un vero e proprio riferimento obbligato. Le linee guida che sorreggono la concezione del mondo dantesco, come in ogni processo di metamorfosi che si rispetti, risultano essere alterate o meglio deformate. Il comune e problematico denominatore, in questo caso, sembrerebbe essere rappresentato dalla difficoltà, nonché dalla consapevolezza dell'impossibilità, di riprodurre fedelmente o rielaborare i contenuti e l'unità del linguaggio caratteristici del Paradiso. Nel suo intervento la Prudente mostra chiaramente, considerando alcuni passi dell'opera di Virginia Woolf, come la possibilità che l'autrice conoscesse effettivamente la produzione dantesca sia al

momento sfuggita all'occhio della critica. Sempre avvalendosi della minuziosa comparazione di testi, Boitani conduce gli ascoltatori in un *excursus* attraverso l'opera di autori irlandesi come William Butler Yeats, James Joyce e Séamus Heaney; analogamente Kay propone un fine parallelo con *La luna e i falò* di Cesare Pavese. Quest'ultimo in una delle sue lettere scrive: «Io sono come un pazzo perché ho avuta una grande intuizione – quasi una mirabile visione (naturalmente di stalle, sudore, contadinotti, verderame e letame ecc.) su cui dovrei costruire una modesta *Divina Commedia*. Ci penso sopra, e tutti i giorni diminuisce la tensione – che alle visioni siano necessarie le Beatrici? Bah, si vedrà.»

Nel metamorfico gioco di specchi l'immagine del *corpus dantesco* oscilla così tra due diverse concezioni: quando intesa come importante riferimento culturale e quando invece assunta come antimodello all'interno di una riflessione duramente e prevalentemente esistenziale (chiaramente sempre connessa al problema della produzione poetica). In *Metamorphosing Dante* è poi possibile individuare, grazie all'approccio di tipo interdisciplinare, un ulteriore filone d'indagine volto a chiarire gli aspetti della ricezione americana del dantismo per quel che concerne la cultura African-American e omosessuale. Di quest'ultima si occupa soprattutto Gardini che chiarisce il ruolo determinante giocato dalla *Vita nuova*, e più in generale della riflessione dantesca sull'Amore, nella produzione poetica di Frank Bidart, Joseph Donald McClatchy, James Ingram Merrill, Robert Duncan, Jack Spicer e Robin Francis Blaser. Looney si concentra invece sull'utilizzo ed il significato che il movimento nero d'America ha attribuito nel tempo, in linea con una tradizione tutta risorgimentale, all'opera del sommo poeta e conclude l'esaustivo *excursus* storico letterario con l'analisi di *The system of Dante's hell* (1965); scritto con cui il drammaturgo e poeta conosciuto con il nome di Amiri Baraka (in origine Everett LeRoi Jones) esordisce come novellista. La Pich si focalizza sul ruolo centrale di Dante nell'attuale dibattito circa il canone letterario, confrontandosi primariamente con le tesi sostenute da Harold Bloom nel suo: *The Western Canon* (1994). Pur essendo in accordo con l'illustre critico americano quando sostiene che «Dante invented our modern idea of the canonical», la Pich ne evidenzia un atteggiamento, decisamente duro, nei riguardi delle interpretazioni e rievocazioni compiuti da altri autori nel XX secolo. Che la *Divina commedia* sia una e non replicabile è fuori discussione, ciò non giustifica però agli occhi della studiosa italiana l'approccio puramente estetico e “conservatore” perpetrato da Bloom e volto a criticare in maniera eccessiva l'opera di Eric Auerbach, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer o dei loro predecessori Thomas Stearns Eliot e Giambattista Vico. Prese le distanze da tale atteggiamento, la Pich si interroga quindi sull'influenza esercitata da Dante nel tardo dibattito novecentesco su letteratura ed etica cui hanno partecipato studiosi come Martha Nussbaum, Tvetan Teodorov, Edward Wadie Said e Abraham Yehoshua.

*Metamorphosing Dante* si conclude con l'intervento della Marchesini che considera le tensioni dantesche nel *Pasticciaccio* di Carlo Emilio Gadda e in *Petrolio* di Pierpaolo Pasolini. A quest'ultimo Luglio dedica un intervento in cui tratta la *Divina mimesis* (1975). L'opera rappresenta e critica duramente quello che potremmo definire come: l'inferno del mondo

piccolo-borghese nell'epoca capitalistica. Storia di un poeta che ha smarrito l'ispirazione, abbandonato da quella dolce e sempre presente musa chiamata 'realtà', al quale non rimane altro Virgilio se non quello rappresentato dalla figura di se stesso ingiallita dal silenzio. Un Pasolini/Dante che all'immagine di sé come poeta invecchiato pone inestricabili questioni *linguisticamente* filosofiche. - In futuro cosa potrà ancora il poeta davanti alla lotta tra *comunicatività* ed *espressività*? Davanti alla *lingua dell'odio*, sintesi e fusione di *lingua media* e *lingua colta* operata dalla dominante classe piccolo-borghese? - Lungi dalla prospettiva linguistica dantesca e pienamente consapevole dell'impossibilità di ritornarvi, la risposta della "singolare guida" suona enigmatica: «Anziché allargare, dilaterai!». Lì dove *dilatare* venisse inteso come indice di *asimmetria* e *sproporzione*, la proposta del Pasolini/Virgilio potrebbe essere così sintetizzata: una comunicazione in cui si evoca la realtà ed al contempo s'assiste ad una sospensione del senso e della rete fissa di significati.

Nella sua poliedricità *Metamorphosing Dante* ospita anche l'inaugurazione della mostra *Himmel und Hölle*. La *Divina Commedia* ha per secoli ispirato artisti figurativi. L'impossibilità di illustrare le immagini dantesche dell'Inferno, Purgatorio e Paradiso caratterizza invece il lavoro puramente concettuale di Hiltrud Gauf, originaria di Colonia, che può essere così descritto: «Ogni canto una pagina, ogni linea parte di una trama, ogni immagine variazione di un'altra.» La conferenza coinvolge dunque gli ascoltatori in una complessa indagine pluridisciplinare, in un ciclo di evocazioni e riattivazioni al termine del quale non sempre è possibile riconoscere la tradizionale immagine del sommo poeta offertaci dai libri. *Metamorfosi* come gioco di specchi, di interpretazioni, e forse più semplicemente: storia. All'interno di quest'ultima, quando riferita al nome Dante, è possibile rintracciare un importante filo conduttore. Durante gli interventi, in più di un'occasione, ci si riferisce al dramma dell'esilio che, nel corso dei secoli, sembra configurarsi come aspetto che maggiormente richiama l'attenzione, più o meno consapevolmente, e condiziona se non addirittura determina l'inizio del ciclo di riattivazione. Se nel XX e XXI secolo è difficile poter parlare di *eterno essilio*, certo è sin troppo facile parlar semplicemente di *esilio* che, in una società di massa, si traduce concretamente sia come isolamento e oblio d'un singolo sia, più sottilmente, come vero e proprio fenomeno di emarginazione sociale nei confronti di gruppi di persone, che con pericolosa leggerezza vengono additate come diverse rispetto a presunti canoni "culturali". Cesare Pavese che tra il 1935 ed il 1936 viene confinato a Brancalione, Pierpaolo Pasolini che pur non essendo costretto ad un'esperienza simile è relegato in condizioni di isolamento sociale e duramente contestato; seguono logicamente quei capitoli di storia, non ancora chiusi, in cui neri ed omosessuali sono stati e sono fortemente discriminati ed emarginati. In questa prospettiva *Metamorphosing Dante* mostra come la voce del sommo poeta, cui spetta posto d'onore nel panorama culturale occidentale, sia rievocata e sfruttata proprio da quei moderni esiliati per contestare e denunciare i drammi delle incivili condanne espresse dalla stessa sottocultura occidentale.



## Intervista a Manuele Gragnolati

*Come nasce e si inquadra Metamorphosing Dante all'interno del più ampio progetto dell'ICI: Tension/Spannung?*

Prima di tutto, in una maniera più evidente, nel suo carattere internazionale e interdisciplinare. Ci siamo aperti ad interventi che probabilmente hanno attaccato la problematicità da prospettive diverse: linguaggio politico, psicanalisi, economia, appropriazione della cultura omosessuale e African-American. Questa è sicuramente parte del tentativo dell'ICI di mettere insieme patrimoni conoscitivi diversi e quindi, in un certo senso, di voler creare una tensione che sia contemporaneamente anche possibilità di confronto, e non solo di scontro. Per quel che concerne i contenuti abbiamo chiesto alle persone di cimentarsi con Dante come un'opera di tensione essa stessa; di analizzarne le tensioni che la percorrono all'interno e infine di osservare come queste siano state riutilizzate e trasformate, metamorfizzate, da altri autori. Un esempio è quello del rapporto tra linguaggio e trascendenza: "Quali sono i termini del problema? – Come vengono riutilizzati, trasformati, elaborati, capiti e vissuti nel XX secolo?" - Oppure la tensione tra un aspetto più soggettivo e un aspetto più collettivo-storico: "Come è questa tensione che viene appunto percepita in altri autori?". Quindi cogliere all'interno dell'opera dantesca, in cui molto spesso gli opposti coesistono, le numerose tensioni che si riferiscono al contesto storico-culturale in cui Dante scrive e che lui reinterpretava; individuarle onde aver chiaro l'utilizzo proposto dagli autori del XX secolo per parlare del loro mondo e di sé. Questo è il taglio che abbiamo cercato di dare al progetto di *Tension*.

*Evocare e riattivare i contenuti e le strutture del corpus dantesco. Osserva Camilletti come queste ultime vengano private, nel processo di metamorfosi che le coinvolge, di elementi dalla decisiva rilevanza come ad esempio quello teologico; certo non trascurabile se si vuol comprendere l'opera di Dante. Quale è dunque secondo Lei il confine tra evocazione/riattivazione e manipolazione/distorsione dei contenuti? E da cosa è determinato nello specifico?*

L'impressione è quella che, a settecento anni di distanza, *evocazione* e *riattivazione* non possano non essere anche una distorsione. Da un lato può essere un modo per riavvicinarci, per cui anche autori che più esplicitamente riscrivono Dante - come Pressburger - lo trasformano; un discorso analogo è valido con la *Divina mimesis* di Pasolini. È un confrontarsi, un vivere il modello dantesco talmente profondamente sino a trarne qualcosa di veramente geniale. Elemento di distorsione che talora diviene necessario elemento di scarto, interessante da considerare specie in relazione agli autori che hanno interiorizzato i moderni. In altri casi è legittimo chiedersi a quale livello alcune opere si relazionino con l'autore; se lo intendano più come un "archetipo culturale" che non come termine di confronto vero e proprio. Un buon esempio è rappresentato dal film: *The*

*Matrix*, in cui sarebbe più preciso parlare di un accostamento esplicitamente rivolto alla complessità del mondo dantesco, che rimanendo sempre eventualmente implicito non è comunque mai menzionato direttamente. Per chiarire i termini della questione: l'idea per cui guardando un cucchiaio è possibile sostenere che non sia un cucchiaio, stando a una possibile interpretazione del film, dovrebbe rappresentare il pensiero buddhista; evidentemente questa è una visione completamente riduttiva e superficiale se consideriamo ciò che Dante ha realizzato riflettendo su religione e fede. In certi casi è come se il modello dantesco avesse esercitato un'influenza tale - come nel cinema americano - per cui sarebbe più corretto parlare di una trasmissione culturale in senso lato. Tutti gli interventi hanno comunque mostrato come, nel momento in cui ci si impegna molto profondamente con Dante, qualsiasi processo di evocazione implichi sempre un'inevitabile trasformazione.

*Evocazione, trasformazione, riattivazione, distorsione, se vogliamo: traduzione. Con un po' di gusto per la provocazione è possibile parlare d'un piccolo tradimento nei confronti dell'autore?*

Direi che ogni traduzione è un'interpretazione. Chiaramente ci sono poi quelle più o meno convincenti o più confacenti ad un gusto soggettivo; personalmente preferisco più l'idea dell'interpretazione, della riscrittura, soprattutto quando è così impegnata.

*E' possibile articolare una distinzione tra le riattivazioni/citazioni di Dante operate da illustri letterati stranieri e quella degli autori italiani del XX e XXI secolo? Eventualmente secondo quali criteri?*

Gli autori stranieri non lo citano o menzionano semplicemente. Boitani ha mostrato come Yeats, Beckett, Joyce e Heaney posseggano tutti una profonda conoscenza di Dante e che son lungi dall'utilizzarlo solo come citazione. La domanda è interessante, bisognerebbe rifletterci. Gli autori italiani si confrontano anche con una dimensione teologica che all'estero sembrerebbe essere meno problematica; è come se spesso ne sentissero la differenza. Totalmente diverso è l'utilizzo che ne fanno i poeti americani di cui ha parlato Nicola Gardini o quello proposto da Derek Jarman di cui ha parlato James Miller. In un primo momento sembrerebbe che gli autori stranieri considerino degli aspetti senza necessariamente confrontarsi con quei limiti maggiormente avvertiti all'interno della cultura italiana e che talora generano un "confronto/scontro". All'interno del ciclo di interventi ascoltati nel convegno, tutto questo affiora emblematicamente nella lettura che Tristan Kay ha proposto di *La luna e i falò*, in cui si delinea chiaramente l'antimodello della *Commedia* dantesca. Un viaggio che, come nella riscrittura di Pressburger, sostituisce al Purgatorio o al Paradiso un'unica meta: l'umano Inferno.

*Quali sono i tratti prettamente filosofici che riemergono con forza, o si riattivano, in questo ciclo di metamorfosi dantesche?*

Sebbene non sia sempre facile scindere il *prettamente filosofico* da altri ambiti d'indagine, uno di questi tratti è sicuramente il rapporto tra conoscenza e linguaggio; più precisamente la modalità in cui la parola, poetica o letteraria, sia portatrice di sapere e di espressione. Modalità che si traduce nel tentativo dantesco di integrare le dimensioni conoscitive, assolutamente lungi dall'essere quelle della logica aristotelica, attraverso l'utilizzo del linguaggio poetico. Ci sono poi l'idea dell'ibrido ed il problema della rappresentazione del male. Quest'ultima, spesso considerata alla stregua di un aspetto scontato, è invece complementare alla rinomata ed eroica impresa dantesca della stesura del Paradiso; una problematica che concettualmente è presente in Benjamin o nel significato politico che da Auerbach in poi è stato in tanti modi così esplicitato: il poema dantesco non è un poema sull'*aldilà* ma un poema sulla realtà. È poi sicuramente possibile parlare di rapporto tra soggettività e linguaggio, tra soggettività ed opera d'arte; aspetti che comunque sono stati colti da molti autori che con Dante si sono impegnati profondamente. In relazione alla produzione dantesca per quel che riguarda la poesia, ma non solo, pensando sempre a Pasolini o Pressburger, c'è sempre un *cogliere* questa grande soggettività che, lungi dal poter esser passibile di solipsistica accusa, consente sempre di individuare un essere soggettivo in relazione con il mondo, instaurando così una dinamica intersoggettiva. «La fortuna di potersi porre di fronte a grandi autori che hanno interpretato Dante genera sempre il problema di come dover sempre a Dante tornare.»

*E' possibile individuare nello svolgersi della conferenza un processo di storicizzazione della ricezione dantesca del XX e XXI secolo?*

Inizialmente avevamo deciso di concentrarci sul XX e XXI secolo, piuttosto che occuparci di tutta la ricezione dantesca, proprio preferendo aprirci al discorso come multiculturale e multidisciplinare. Sicuramente è possibile incominciare a pensare ad una specificità novecentesca. E' un altro modo di esprimere quanto detto precedentemente sulle tensioni. Comprendere come quest'opera, che delinea in qualche modo la concezione che Dante ha del mondo, possa essere utilizzata per comprendere cosa il Novecento fa di queste funzioni/tensioni. L'idea che si sia iniziato a intravedere quel che è stato il XX, anche attraverso una mappatura di come lo stesso abbia rivissuto Dante, è un riscontro sicuramente gratificante.

*Dennis Looney ha rimarcato nel suo intervento come l'America abbia colto nel dantismo, peraltro sotto la forte spinta d'una tradizione ideologica tutta risorgimentale, le linee guida d'un modo di far politica all'insegna della libertà. Nella tre giorni dedicata al sommo poeta è stato ripetutamente menzionato Pier Paolo Pasolini, al quale Davide Luglio ha dedicato una interessante lezione sui paralleli e le analogie tra Divina Commedia e Divina mimesis. E' legittimo asserire che, per entrambi gli*

*autori, la poesia svolgesse anche una decisiva funzione politica? Come sarebbe possibile inquadrare in questo discorso il tema proprio, tanto a Pasolini che all'Alighieri, del plurilinguismo?*

Sicuramente l'idea di una letteratura politica è uno degli aspetti di Dante che Pasolini coglie, specialmente in questo suo rapporto tra soggettività ed elemento collettivo. Il punto di partenza comune è un'esperienza personale di forte isolamento. Dante che viene esiliato da Firenze; Pasolini continuamente criticato, accusato, processato. Entrambi hanno questo ruolo di *outsider* e allo stesso tempo utilizzano questa posizione "altra" come la possibilità di vedere quello che da dentro non si può vedere. In Dante v'è una grande fiducia che la scrittura stessa rappresenti un compenso per l'esilio; in Pasolini vige sicuramente un maggior disincanto, nonostante la radicalità ed il coraggio della sua produzione, la *redenzione* è meno certa rispetto alla prospettiva dantesca. Parlando dell'apocalisse, Dante ne evidenzia decisamente la funzione catartica e, nonostante si trovi in un momento di forte corruzione - che identifica come corruzione operata dalla Chiesa - crede in un nuovo messo divino, che attraverso una figura imperiale ristabilirà l'ordine delle cose. In Dante c'è sempre fiducia nel progresso, nella storia, nel futuro; in Pasolini, seppur questa incrollabile speranza è decaduta, non di meno rimane l'impegno nel denunciare quella che è sicuramente una situazione totalmente degenerata.

*Bisogna però considerare i due diversissimi contesti storici...*

Anche Dante sta pensando ed ha la forte percezione di scrivere in un momento molto buio. Anche lui sta pensando che l'esperienza del suo esilio potrebbe assurgere a simbolo della degenerazione. Emblematico esempio è quello della cattività babilonese, la scena allegorica della *puttana ed il gigante* alla fine del Purgatorio, chiara testimonianza di una tracollata situazione che difficilmente si potrebbe immaginar più critica. Anche per Dante siamo di fronte ad un caso di totale degenerazione strettamente legata all'avidità della Chiesa ma, nel momento in cui descrive quest'oscura condizione, non tralascia mai di comunicare un messaggio di rinnovamento molto forte; quest'ultimo è da una parte storico e contemporaneamente coincide con l'idea che la scrittura del poema stesso rappresenti una sorta di compenso per il male provocato dall'esilio. Nel modello dantesco c'è l'impegno, la denuncia, la passione, la libertà ed il coraggio che Pasolini chiaramente interiorizza e fa suo. Qualcosa d'analogo accade con Pressburger, più generalmente con gli autori del secondo Novecento, in cui il fiducioso messaggio di rinnovamento tipico di un'opera come la *Commedia* è quasi impossibile da ritrasferire; soprattutto se non si è religiosi e non si sconfinano nel piano teologico. Tutto ciò è risultato molto chiaro anche dal mio intervento su Pressburger in cui è evidente che dopo l'apocalisse non v'è stato alcun rinnovamento; al contrario c'è stata la *Shoah*. Non si guarda più avanti bensì indietro cercando di rielaborare; appare così chiara la sostituzione della figura di Virgilio con quella di Freud. Lo stesso discorso è possibile in un altro contesto, precisamente

quello analizzato da Francesca Southerden, in cui poeti come Vittorio Sereni e Andrea Zanzotto cercano di confrontarsi con la scrittura del Paradiso. Mentre la parola dantesca è una parola che riesce addirittura a superare i limiti del linguaggio umano per esprimere una *compresenza* di opposti, un movimento trascendentale che va al di là del *logos*, della differenza, della divisione, della distinzione, in Zanzotto e Sereni è palese l'assoluta consapevolezza dell'impossibilità di raggiungere tale dimensione con il linguaggio. La poliedricità e il pregio di quest'ultimo nella *Commedia* mi hanno permesso ancora oggi d'affermare: «nel momento in cui leggo Dante con i medievisti mi piace vedere cosa c'è di moderno; nel momento in cui lo leggo con autori contemporanei mi piace anche vederne la specificità, che è difficile da recuperare». Ulteriore e chiaro riscontro è possibile averlo nel momento in cui si confronta un'opera come quella dantesca con la riscrittura propostane da Pressburger; il mondo della giustizia diventa il mondo dell'ingiustizia, l'inferno si costruisce sulla terra, non c'è redenzione, la scrittura rimane denuncia ma diviene contemporaneamente memoria e valutazione.

[...nel momento in cui leggo Dante con i medievisti mi piace vedere cosa c'è di moderno; nel momento in cui lo leggo con autori contemporanei mi piace anche vederne la specificità, che è difficile da recuperare ...]

*A partire da questa affermazione riprendiamo la spinosa questione posta da Federica Pich al termine del suo intervento: come e se insegnare la Commedia nelle scuole medie superiori italiane. Indubbio che la conferenza Metamorphosing Dante offra in merito notevoli spunti di riflessione e possibili tentativi di soluzione. Seguendo quale approccio metodologico spiegherebbe ai più giovani i versi dell'Alighieri?*

Pur essendo decisamente fattibile è estremamente difficile. Anzitutto bisognerebbe cercare di decostruire l'immagine che è stata data di Dante come poeta - per usare un termine che si spera sia vicino solo ai più giovani - "noioso". Immagine che scaturisce da secoli d'appropriazione indebita in una cultura in cui tutto quello che è radicale o diverso viene percepito con estremo fastidio e quindi deve essere appiattito. Pensiamo al paradosso per cui la *Divina commedia* diviene simbolo della religione cristiana e Dante addirittura il poeta della Chiesa. Quest'ultima è invece condannata con forza e audacia nella *Commedia*; non tanto come istituzione ma specificatamente per quel che concerne la gestione del potere. Una condanna che si spinge al punto d'identificare la Chiesa di Roma, profondamente corrotta e avida, come somma responsabile della degenerazione del mondo e della politica. Il messaggio che Dante propone è il ritorno a S. Francesco, alla povertà; la Chiesa dovrebbe essere un'istituzione completamente priva di qualsiasi tipo di potere politico o economico. La *Monarchia*, che scevra di tutta l'impalcatura della *Commedia* esprime solo questo messaggio, viene condannata sino alla fine dell'Ottocento in quanto estremamente radicale e contro la linea del papato. E' quindi veramente paradossale che Dante sia così addomesticato, specialmente tenendo conto del suo atteggiamento nei confronti degli stessi dogmi, che spesso affronta direttamente senza barriere. In merito un valido esempio è quello del *limbo* che, tradizionalmente concepito come

luogo destinato ai bambini non battezzati, diviene per il sommo poeta possibilità paradossale per celebrare la cultura classica e nello stesso tempo indicarne i limiti; tuttavia continuando a riconoscerne lo splendore. Dante è un pensatore poetico, un poeta assolutamente radicale e innovativo, nelle cui opere filosofia e poesia sono profondamente intrecciate; probabilmente è questa la prima immagine che cercherei di trasmettere in una scuola assieme ad un messaggio volto a riscoprirne preziosità e audacia. Questo richiede inevitabilmente una contestualizzazione storica e culturale, necessaria per comprendere la radicalità di un simile autore. Lo stesso discorso su “chi sarà salvato in paradiso”, ovvero nel *cielo della giustizia*, è un esplicito confronto con il problema di chi non è battezzato, la domanda potrebbe essere: “dove è la giustizia?” – Quest’ultima è come il sistema che regge tutta l’impalcatura della *Commedia*: “dove è la giustizia se chi è nato alle rive dell’Indo o l’etiope, se non sono battezzati, sono condannati?”- E’ qui che Dante ci spiega come, in una maniera che noi non possiamo capire ma che lui pronostica nel cielo, ci saranno alla fine dei tempi più etiopi in paradiso di quanti ci si possa sicuramente immaginare e tantissimi cristiani saranno invece all’inferno. È inoltre necessario liberarsi del diffuso stereotipo che delinea Dante come poeta che banalmente offre disposizioni etiche per la salvezza dell’uomo e insistere invece sulla portata conoscitiva della *Commedia* come viaggio all’interno di sé per capire il mondo. Allo stesso tempo cogliere l’idea di una poesia che diventa filosofia, che trascende la filosofia, o che per dir meglio la inverte; di un interessante modo di pensare e di vedere il mondo che tende ad andare al di là dei luoghi costituiti, di tutti i nostri preconcetti, o di tutte le cose che ci vengono date come scontate. Dante le decostruisce tutte e contemporaneamente spinge ad esercitare spirito critico. Forse è questa la maniera in cui mi piacerebbe fosse insegnato. Anche come autore che stupisce e che magari mostra un Medioevo molto più complicato di quello che invece viene solitamente propinato.

# Su Scienza e Cultura

## videointervista a Silvano Tagliagambe

a cura di Jacopo Falà

### **Introduzione**

Abbiamo incontrato Silvano Tagliagambe alla Scuola Estiva di Alta formazione filosofica, organizzata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Si è trattato di due giornate seminariali di grande interesse, durante le quali Tagliagambe ha preso in considerazione sia la relazione tra filosofia e scienza sia quella tra arte e filosofia. Nell'intervista concessaci al termine della prima lezione, della quale qui proponiamo un estratto, abbiamo ricapitolato alcune idee-chiave che hanno animato la discussione. In primo luogo Tagliagambe ha discusso l'odierna configurazione del rapporto tra scienza e cultura: abbandonare la lotta verso il *paradigma dominante* e la tradizionale distinzione che contrappone le discipline umanistiche a quelle scientifiche. L'attuale esigenza non è di richiedere, sperare o invocare interdisciplinarietà e collaborazione tra le diverse discipline di cui consta l'umano sapere. La filosofia, qui e oggi, è sempre una *'filosofia e...'*, costantemente in relazione essenziale, totale, onnipervasiva con gli altri saperi; una dimostrazione chiara che l'oggettivizzazione e la specializzazione del reale non hanno tagliato del tutto i ponti tra due mondi. E la constatazione non deriva tanto da opinioni, proposte o aspirazioni, piuttosto dal crudo e insindacabile *status quaestionis*, dalla configurazione delle linee di frontiera del regno della conoscenza umana.

Tagliagambe ha poi chiarito i motivi per cui è possibile individuare nella filosofia della mente e nella meccanica quantistica le chiavi di volta di questa *unità effettuale*. Innanzitutto è caduta quella barriera rappresentata, fino a poco tempo fa, dalla differenza linguistica. Differenza di linguaggi: da una parte quello *sequenziale* proprio delle scienze esatte (potremmo anche dire "sintattico", come l'aritmetica tipografica di Hilbert), e dall'altro quello *olistico* (ovvero semantico, fatto di metafore e immagini) proprio di arte e filosofia. E' necessario, tuttavia, dimenticare questa distinzione. La scienza ha preso a servirsi di un linguaggio olistico, gli scienziati collaborano con i filosofi, comunicano mediante una lingua condivisa, congiungono le loro linee di ricerca e gli strumenti della divulgazione.

I più recenti studi sui neuroni-specchio hanno posto un ineludibile interrogativo riguardo la mente: essa è oggetto di studio della filosofia o della scienza? Risposta corrente è che la ricerca scientifica non può prescindere da una interpretazione filosofica; né la filosofia può mai fare a meno della conferma sperimentale, scientifica in ogni sua affermazione. La determinazione dell'ubicazione, delle funzioni e delle caratteristiche dei neuroni-specchio non restano dati grezzi e si sottraggono ad affermazioni

del tipo: “un oggetto è la somma delle determinazioni possibili del mio uso di esso”, o “la nostra mente agisce prima ancora di percepire”. Queste sono così destinate a rimanere delle pure intuizioni senza base propria. In questo modo simili affermazioni non contribuiscono ad una oziosa speculazione, bensì ad una discussione informata dalla ricerca scientifica, che redime l'informazione da una semplice e cruda “datità”. Un altro essenziale criterio di distinzione tra le *due culture* impone alla scienza di occuparsi della kantiana *effettualità*, ovvero della realtà, mentre colloca le arti tutte, compresa la filosofia, in un regno della *possibilità*, costituito di fantasie, sogni, ipotesi, visioni. Ma la meccanica quantistica configura una prospettiva del tutto nuova di questo rapporto. Leggiamo a questo titolo le parole di Werner Heisenberg, padre della teoria quantistica e del principio di indeterminazione:

Le onde di probabilità di Bohr, Kramers, Slater possono essere interpretate come una formulazione quantitativa del concetto aristotelico di *dynamis*, di possibilità, chiamato anche più tardi col nome latino di *potentia*. L'idea che quanto succede non sia determinato in modo perentorio, ma che già la possibilità o ‘tendenza al verificarsi’ di un fatto possieda una specie di verità, ha, nella filosofia di Aristotele, una parte decisiva. Si tratta d'una specie di strato intermedio, che sta in mezzo fra la verità massiccia della materia e la verità spirituale dell'idea o dell'immagine. Nel caso della disintegrazione dell'atomo radioattivo, per esempio, la funzione d'onda di Schrödinger non contiene alcun asserto riguardo all'istante in cui essa avviene. Nel momento in cui questa disintegrazione si verifica effettivamente ed è osservata, la funzione d'onda ‘collassa’, cioè, si restringe fino a identificarsi con l'istante di tempo nel quale l'esito in questione viene registrato. Questo collasso segna dunque il passaggio, attraverso il processo di misurazione, dalla dimensione del possibile al mondo dell'effettualità, vale a dire a quello che si riscontra qui e ora in un istante di tempo e in un luogo ben definiti. All'interno di quest'ultimo mondo ci si trova, come detto, di fronte alla necessità di adottare descrizioni mutuamente incompatibili, appropriate in circostanze diverse. L'osservatore non ha più la posizione distaccata o nascosta che gli viene implicitamente riconosciuta dalle idealizzazioni dei modelli classici di descrizione; ma con la scelta delle condizioni di osservazione, e a causa degli effetti indeterminati e incontrollabili, egli crea ogni volta una nuova situazione, dà origine in senso letterale a un fenomeno nuovo

(da “Fisica e filosofia”, Milano, 1994)

Parole rivoluzionarie; ma come può l'oggetto della fisica essere la *dynamis* aristotelica? La realtà non è che un cantiere continuamente operante e la possibilità entra in primo piano nelle vicende delle scienze. È la *possibilità*, intesa in senso radicale, come fondamento costitutivo e non come semplice sproporzione tra le nostre limitate capacità conoscitive e la conoscenza in atto di un'intelligenza perfetta. Non si tratta della probabilità nel senso della tradizione bernoulliana e laplaciana, ovvero del rapporto tra le ragioni parziali soggettive (ossia ciò che il soggetto conoscente riesce ad attingere) e le ragioni totali determinanti/oggettive non attingibili per una semplice limitazione intellettuale, bensì di una apertura interna alla struttura del reale. Anche lo scienziato deve così considerare quello che Musil chiamava il *senso della possibilità*, poiché la rigidità dell'*horos*, dello *yes or not*, è stata completamente bandita. Bandito è anche il principio del terzo escluso: le logiche quantistiche (es. la logica fuzzy) introducono nuovi



operatori, come la radice di *not*, che associano agli eventi valori di verità compresi tra 0 e 1. In altri termini: dato lo spazio esclusivo delle possibilità/possibili determinazioni come sempre presente e l'impossibilità di superarlo, diviene sempre obbligatorio affermare che qualcosa sia simultaneamente "un po' vero" e "un po' falso". Dove sono dunque le "scienze esatte"? I paradigmi col tempo cambiano, e quello dell'esattezza è forse uno di quelli che è necessario lasciarsi alle spalle; tuttavia non si tratta di rinunciare al rigore, che rimane caratteristica essenziale di tutti e due i mondi, riunificati.

## Videointervista

**(clicca sulla voce "Risposta" per visualizzarla)**

**1)** "Chi voglia varcare senza inconvenienti una porta aperta deve tener presente il fatto che gli stipiti sono duri: questa massima, alla quale il vecchio professore si è sempre attenuto è semplicemente un postulato del senso della realtà. Ma se il senso della realtà esiste, [...] allora ci deve essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità. [...] Il possibile non comprende soltanto i sogni delle persone nervose, ma anche le non ancora destinate intenzioni di Dio. Un'esperienza possibile, o una possibile verità, non equivalgono a un'esperienza reale o una verità reale meno la loro realtà, ma hanno, almeno secondo i loro devoti, qualcosa di divino in sé, un fuoco, uno slancio, una volontà di costruire, un consapevole utopismo che non si sgomenta della realtà, bensì la tratta come un compito e un'invenzione"

[Risposta](#)

Questo brano tratto da "L'uomo senza qualità" di Musil ben si concilia con l'affermazione di Heisenberg - che lei ha menzionato nel suo intervento - secondo la quale oggetto della scienza non è la kantiana *effettualità*, ma l'aristotelica *dynamis*...

**2)** Nel suo intervento lei ha citato la definizione kantiana di *possibilità*, ossia "la somma di tutte le determinazioni possibili dell'ente". Tuttavia il pensiero comune, quando si rivolge a questo "strato intermedio", come lo chiamava appunto Heisenberg, pensa piuttosto alla *probabilità*...

[Risposta](#)

**3)** Qual è, secondo lei la rilevanza della rivoluzione culturale avviata da Gödel con i suoi "teoremi di incompletezza"? E qual è il valore che ancora oggi dobbiamo attribuirle?

[Risposta](#)

4) La meccanica quantistica sembra aver colto in modo radicalissimo, proprio con Heisenberg, l'attualità del concetto di *dynamis*. Viceversa, ciò a cui mirava Gödel è la fondazione di una matematica "platonizzante", forse meno attuale...

[Risposta](#)

# ***Was wissen wir, wenn wir eine Sprache können?***

di Jürgen Trabant

## **Vorbemerkung: Wissensgesellschaft und Sprachwissen**

Wenn man Theoretiker und Apologeten der "Wissensgesellschaft" befragen würde, ob "sprachliches Wissen" zu dem in dem Ausdruck "Wissensgesellschaft" gemeinten Wissen gehört, würden sie vermutlich enthusiastisch zustimmen. Sie würden mit "sprachlichem Wissen" wahrscheinlich meinen, daß sich der kompetente Mitspieler der Wissensgesellschaft sprachlich versiert ausdrücken müsse. Da man sich aber immer in einer bestimmten Sprache ausdrückt (z.B. deutsch, russisch, englisch, chinesisch, nahuatl, dyirbal etc.), wird man, auf eine entsprechende Bitte um Präzisierung, vermutlich die Meinung hören, daß man sich natürlich in der eigenen Sprache versiert ausdrücken müsse, daß aber der kompetente Wissener – falls er nicht ohnehin ein Mitglied der englischen Sprachgemeinschaft ist (was natürlich das Beste wäre) – unbedingt Englisch können müsse. Das optimale sprachliche Wissen für die Wissensgesellschaft ist folglich, daß man sich in englischer Sprache versiert ausdrücken kann. Denn alles relevante Wissen der Wissensgesellschaft ist durch diese Sprache zugänglich und durch sie an relevante Partner vermittelbar.

Wahrscheinlich wird dennoch die Kenntnis einer weiteren sogenannten "Kultur"-Sprache als nützliche Komponente des "Wissens" angesehen. Man hat also Glück, wenn man ein Sprecher des Französischen, Russischen, Japanischen, Deutschen etc. ist. Wenn ich dem Propheten der Wissensgesellschaft aber gestehe, daß meine Muttersprache Nahuatl oder Sorbisch oder gar Dyirbal (ein australische Sprache) ist, wird er mir vermutlich raten, gleich und möglichst rasch mein sprachliches Wissen aufs Englische zu konzentrieren. Die Kenntnis des Nahuatl, des Sorbischen, des Dyirbal, des Voloff, des Lateinischen oder ähnlicher Sprachen wird er wohl kaum als relevant für den Wissener der Wissensgesellschaft ansehen.

Wieso eigentlich nicht? Wenn "Eine-Sprache-Können" ein Wissen ist, wie man überall liest, dann müßte doch auch das Sorbisch-Können oder Dyirbal-Können willkommenes Wissen in der Wissensgesellschaft sein. Aber dem ist nicht so. Die Vermutung liegt nahe, daß nur bestimmtes Wissen für den ökonomisch und instrumental gefaßten Rahmen der Wissensgesellschaft relevant ist: Erstens kann man bei den entsprechenden Völkern nicht besonders viel Geld verdienen – bei den Dyirbal oder Inuit ist fast so wenig zu holen wie bei den alten Römern. Und zweitens wird

"Eine-Sprache-Können" überhaupt nur instrumental gefaßt: "Eine-Sprache-Können" verschafft Zugang zur Teilnahme an der sozialen Interaktion bestimmter Gemeinschaften und zu weiterem nützlichem Wissen. Daß es einen Wert in sich haben könnte, eine – irgendeine – Sprache zu können, weil "Eine-Sprache-Können" ein in sich wertvolles menschliches Wissen ist, diesen kuriosen Gedanken wird man in der Theorie der Wissensgesellschaft kaum finden.

Nun ist nicht nur dieser Gedanke von der Kostbarkeit einer Sprache – jeder Sprache – ein relativ junger, historisch wenig verankerter und offensichtlich schwach gebliebener Gedanke in unserer Kultur. Die schwache Position des Sprach-Wissens hängt darüber hinaus auch mit der Spezifik des Wissens zusammen, welches dieses "Eine-Sprache-Können" ist: Es ist – um es gleich vorneweg zuzusagen – kein reflexives, sondern ein technisches Wissen. Und das hat es schwer in der Wissensgesellschaft.

Ich will zunächst auf die historische Dimension eingehen, also die Vermutung etwas ausführen, daß unsere Kultur erst spät und auch nur sehr oberflächlich gelernt hat, daß die Sprachen der Menschheit – jede einzelne von ihnen – etwas Großartiges sind. Denn was wir wissen, wenn wir eine Sprache können, hängt natürlich davon ab, was wir glauben, daß eine Sprache sei. Und dies wird im Verlauf der europäischen Geistesgeschichte durchaus unterschiedlich gesehen. Im zweiten und dritten Teil werde ich dann auf die Spezifik des Sprach-Wissens in der modernen Sprachreflexion eingehen.

## **1. Geschichte: Indifferenz, Verachtung, Hochschätzung**

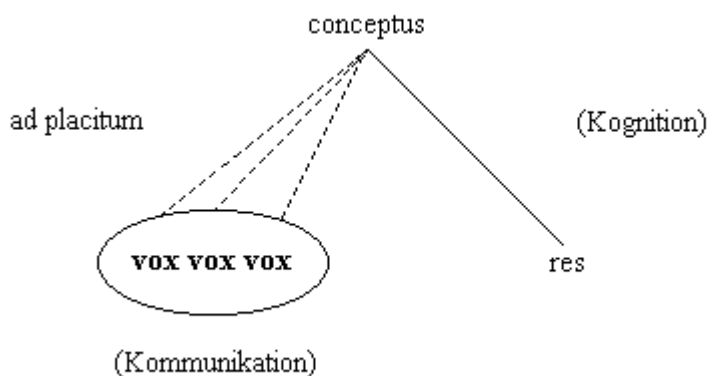
**1.1** Die Sprache hat in Europa keine guten Karten. In der einen Tradition unserer Kultur, in der biblischen, wird zunächst das Miteinander-Sprechen (Adam mit Eva) als etwas Schlechtes und dann die Existenz vieler Sprachen als eine Strafe des Menschengeschlechts dargestellt. So etwas sitzt tief. Aber auch in der anderen Tradition, der griechischen, sieht es nicht besser aus:

[...] es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, daß nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst [die Dinge, *ta onta*, *ta pragmata*] man sie erforschen und kennenlernen muß als durch die Worte. [*Kratylos* 439b -569]

Ist es nicht besser, fragt Sokrates, der Ur-Philosoph, wenn wir die Dinge direkt betrachten, als wenn wir uns mit den Wörtern, diesen extrem unsicheren Abbildern der Dinge, abgeben? "Phainetai, o Sokrates", stimmt *Kratylos* zu. Damit wird die Sprache von Platon letztlich als etwas Sekundäres abgetan. Aber immerhin wird ja im Dialog *Kratylos* zunächst seitenlang diskutiert, ob wir etwas wissen und was wir wissen, wenn wir Wörter kennen. *Kratylos* glaubt bekanntlich, daß an den Wörtern, also an

den lautlichen Gestalten, etwas von den bezeichneten Gegenständen ist, so daß die Wörter durchaus eine Art Wissen von der Welt enthalten. Sein Gegenspieler Hermogenes, der gerade nicht glaubt, daß die Wörter etwas von der Welt enthalten, muß seinerseits aber doch zugestehen, daß die Wörter außer zur Mitteilung oder Belehrung (*organon didaskalikon*) auch zur Unterscheidung des Seins dienen: "organon ousian diakritikon". Die Unterscheidung des Seins wäre ja durchaus eine bedeutsame kognitive Funktion der Sprache. Aber Sokrates verwirft beide Auffassungen und kommt zu dem zitierten Schluß, daß doch alles nicht so wichtig ist und daß ein Erkennen ohne Sprache doch viel besser wäre. Die Wörter sind bestenfalls Abbilder der Abbilder: doppelt entfernt vom wirklichen Wesen der Dinge. Sprache-Können ist daher bestenfalls ein Wissen von Trugbildern, kein wahres Wissen.

Aristoteles vollstreckt den Verdacht, daß nichts dran ist an den Wörtern. Er macht dies auf eine geniale Art und Weise: Er trennt die beiden Funktionen – Kommunikation und Denken –, die bei Platons Funktionsbestimmung des Wortes noch zusammengedacht worden waren. Auf der einen Seite haben wir das Denken, Kognition, das bei allen Menschen gleich ist. Und auf der anderen Seite haben wir – zum Zwecke der Kommunikation – die Wörter, die materiellen Lautereignisse, die bei den verschiedenen Völkern verschieden sind. Die Wörter werden damit zu bloß kommunikativen Instrumenten. Sie unterscheiden das Sein nicht mehr, das macht das Denken ganz allein.



Das Abendland, das hierin weitgehend und über Jahrtausende seinem größten Denker folgt, dachte nicht, daß man irgendetwas von Bedeutung weiß, wenn man eine Sprache kann. Eine Sprache, das war im wesentlichen bloß ein Ensemble von kommunikativen Lauten, die von Gemeinschaft zu Gemeinschaft verschieden sind: *kata syntheken, ad placitum*. Das Wissen von der Welt, das erzeugt das menschliche Nachdenken unabhängig von der Sprache.

D.h. das, worauf es ankommt, das Denken, ist sprachunabhängig und überall gleich, universell. Nur weil die Menschen in verschiedenen Gesellschaften zusammenleben, bezeichnen sie diese universellen Gedanken mit unterschiedlichen Lauten. "Eine-Sprache-Können" ist also eigentlich nichts Besonderes. Die Griechen interessieren sich auch daher nicht für die Sprachen der anderen. Natürlich muß man eine Sprache können, am besten Griechisch, aber man muß nicht mehrere Sprachen können.

Die Römer lernen Griechisch, um teilzuhaben an der prestigösen griechischen Kultur, die ihnen Zugang zum Wissen der Griechen ermöglicht. Aber sie lernen *nur* Griechisch. Andere Sprachen interessieren sie nicht. Sie denken ebenfalls ganz griechisch, sofern sie die anderen Völker Lateinisch lernen lassen, aber ihrerseits nicht an Sprachen interessiert waren. Im Grunde bleibt dies so bis in die frühe Neuzeit. Dann kommt es noch schlimmer.

**1.2** Nicht nur wissen wir nichts oder nichts Besonderes, wenn wir eine Sprache können, wir wissen das Falsche. Francis Bacon entdeckt, daß wir nicht das Richtige wissen, wenn wir Sprachen können, jedenfalls wenn wir die Sprachen des Volkes können. Wir haben dann nämlich falsche Begriffe. Bacon greift hier den von Aristoteles fallengelassenen Gedanken Platons wieder auf, daß die Sprache das Sein unterscheidet, und er bemerkt, daß die Volkssprachen das Sein anders unterscheiden, als es der wissenschaftliche Geist verlangt. Die Sprachen des Volkes schneiden (*secare*) die Welt sozusagen in falsche Teile. Das Volk ist dumm und in seiner Dummheit bildet es dumme Begriffe, die an den Wörtern kleben. Das sind die berühmten *idola fori*, die Trugbilder des Marktes:

Indes sind die Idole des Marktes am lästigsten von allen; sie schleichen sich durch ein Bündnis mit Worten und Namen in den Verstand ein. Die Menschen glauben, ihr Verstand gebiete den Worten; es kommt aber auch vor, daß die Worte ihre Kraft gegen den Verstand umkehren; dies machte die Philosophie und die Wissenschaften sophistisch und unfruchtbar. Die Worte aber werden größtenteils nach den Auffassungen der Menge gebildet und trennen die Dinge nach den Richtungen, die dem gewöhnlichen Verstand besonders einleuchtend sind. ["Verba autem plerunque ex captu vulgi induntur, atque per lineas vulgari intellectui maxime conspicuas res secant."].

Wenn man Sprachen kennt, hat man also die Trugbilder des Pöbels, Vorurteile, *doxa*", falsches Wissen. Gegen dieses muß die Wissenschaft kämpfen. Der Kampf gegen das in den Sprachen sedimentierte falsche Wissen bestimmt die Haltung des wissenschaftlichen Denkens gegenüber der Sprache seitdem. Weg mit diesem falschen Wissen! Kritik der Sprachen ist angesagt, Schaffung einer neuen, richtigen Sprache mit richtigem Wissen ist das Gebot der Wissenschaft. Es ist der tägliche Kampf der analytischen Philosophie, die ja deswegen "analytisch" heißt, weil sie das in den Sprachen enthaltene Vorurteil – das falsche Wissen – auflösen muß, um das wahre Wissen zu ermöglichen.

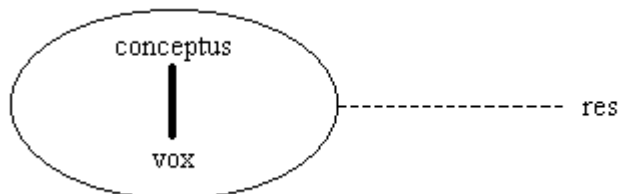
Während in der Antike die Sprachen sozusagen der Gleichgültigkeit verfallen, geraten sie mit der Aufklärung als Ensembles von falschem Wissen in die philosophische Kritik. Das macht das Sprachen-Können nicht gerade zu einem wertvollen Wissen. Sie transportieren, wie ein witziger englischer Kollege einmal gesagt hat, "metaphysical garbage".

**1.3** Die Entdeckung des vermeintlich falschen Denkens in den Sprachen war aber gleichzeitig die Einsicht, daß *in* den Sprachen "Wissen" (wenn auch falsches) enthalten ist. Bacons Kritik an den *idola fori* ist die Wiederentdeckung der kognitiven Funktion der Sprachen. Und bald wird es dann auch – wenn auch sehr spät – Protest gegen die Verachtung oder gar Verdammung der Sprachen als unerhebliches oder falsches Wissen geben. Gegen die von Locke weitergeführte Baconsche Klage über die – wie Wittgenstein dies nennen wird – Verhexung durch die natürlichen Sprachen<sup>1</sup> wird nämlich Leibniz argumentieren. In einer bedeutsamen Passage seiner *Nouveaux Essais* verteidigt er das volkstümliche Wissen in den natürlichen Sprachen gegen das analytische Lamento. Leibniz nennt ausdrücklich "Wissen" – "connaissances" –, was man in den Sprachen findet. Es ist kein Abfall ("metaphysical garbage"), wie Bacon vermutete, sondern ein kostbares Wissen, das nicht die Verirrungen, sondern gerade die wunderbare Vielfalt der Operationen des menschlichen Geistes zeigt.

[Les langues] sont les plus anciens monuments du genre humain. On en registrera avec le temps et mettra en dictionnaires et en grammaires toutes les langues de l'univers, et on les comparera entre elles; ce qui aura des usages très grands tant pour la connaissance des choses, puisque les noms souvent répondent à leur propriétés (comme l'on voit par la dénomination des plantes chez les différents peuples), que pour la connaissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations.

Dies ist der Beginn der kognitiven Linguistik, d.h. einer Beschäftigung mit der Sprache, die sich um das in ihnen sedimentierte Denken oder Wissen kümmert. Die Sprachwissenschaft hat meines Erachtens im Kern keinen anderen Auftrag, nur als kognitive ist sie interessant, als Erforschung des menschlichen Geistes, dessen wunderbare Vielfalt die Sprachen manifestieren. Und dies ist natürlich auch eine revolutionäre Neubewertung des Sprachen-Könnens: Von nun an wird sprachliches Wissen immer weniger bloß als Wissen von Signifikanten zum Zwecke der Kommunikation angesehen werden. Die Leibnizsche Überzeugung, daß die Sprachen Wissen von der Welt und vom menschlichen Geist enthalten, wird eine große Wirkung im 18. Jahrhundert haben und schließlich mit Humboldts Plan einer Beschreibung aller Sprachen der Welt in ein großes wissenschaftliches Projekt überführt. Aufgabe seines "Vergleichenden Sprachstudiums" ist die Beschreibung der "verschiedenartigen Offenbarung der menschlichen Geisteskraft" in den Sprachen. Die Sprachen sind bekanntlich nach Humboldt "Weltansichten". Jede Sprache gibt uns eine verschiedene

Ansicht von der Welt. Sie sind gerade nicht nur – wie in der aristotelischen Tradition – gleichgültige "Schälle und Zeichen". Gerade weil die Sprachen die ungeheure kognitive Rolle spielen, den menschlichen Geist zu offenbaren, bekommt nun auch ihre materielle Seite, der Laut selbst, eine zentrale Funktion: Im Laut "offenbart" sich der Geist. Saussure nennt daher später Sprache "pensée-son", d.h. Laut und Bewußtseinsinhalt bilden eine Einheit, das aristotelische Schema muß in das folgende transformiert werden:



Da nun, wie Humboldt sagt, keine einzelne Sprache die Ansichten der Welt ausschöpft, ist es wichtig, daß es soviele Sprachen wie möglich gibt, weil jede uns die Welt auf eine andere, neue Art und Weise entdecken läßt.

Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst. Hierin ist der Grund, und der letzte Zweck aller Sprachuntersuchung enthalten. (Humboldt 1903–36, IV: 27)<sup>3</sup>

Dies ist der Grund aller Sprachwissenschaft, aber auch die Basis jener Überzeugung, auf die ich hinauswill und die allein begründet, warum Eine-Sprache-Können – irgendeine Sprache können, nicht nur Englisch-Können – ein kostbares Wissen ist und warum es bewahrt und befördert werden muß: weil es die "merveilleuse variété des opérations de l'esprit humain" manifestiert. Wie Biodiversität für die Natur so ist Glossodiversität für den menschlichen Geist von höchster Bedeutung.

## 2. Sprachen als Wissen

Seit jenen Zeiten hat sich die Sprachwissenschaft ja zu einem blühenden Wissenschaftszweig entwickelt, der sich allerdings zunächst nicht den Sprachen als "connaissances" oder "Weltansichten" und auch nicht der "merveilleuse variété" der Operationen des menschlichen Geistes zugewendet hat, sondern sich im Gegenteil vor allem mit dem materiellen Teil der Sprache beschäftigte. Die dominante Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts hat Sprache nämlich zunächst nicht als Geistiges oder als irgendeine Art von Wissen betrachtet, sondern als eine ungeistige und



unwissentlich naturgesetzmäßig sich verändernde Lautmasse.

**2.1** Die europäische beschreibende Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts hat dann allerdings durchaus das kognitive Leibniz-Humboldtsche Programm wieder aufgegriffen und in der Beschreibung der Sprachen der Welt auch realisiert. Grundfigur dieser Bemühungen ist dabei die Baconsche Einsicht, die Humboldt systematisiert hat, daß die Sprachen die Welt verschieden "schneiden" (*secant*), einteilen oder "gliedern". Ich darf hier an das bekannte Schema Louis Hjelmslevs erinnern, das diese Einsicht klassisch einfach darstellt.

træ	Baum	arbre
	Holz	bois
skov	Wald	forêt

Das Schema muß deswegen hier angeführt werden, weil es die inzwischen volkstümliche Überzeugung schön illustriert, daß in den verschiedenen Sprachen verschiedenes "Denken" enthalten ist und daß eine neue Sprache lernen heißt, verschiedenes Denken lernen. Oder in der Formulierung der Problematik unseres Kongresses, daß Eine-Sprache-Können das Wissen einer "Weltansicht" ist. An dieser Stelle werden dann gern die Eskimos zitiert, die den Schnee anders und differenzierter "denken" würden als wir Europäer, ein inzwischen etwas in Verruf geratenes Beispiel (das allerdings die prinzipielle Einsicht in die verschiedene Weltgestaltung nicht infragestellt). Es gehört auch zum Wissen eines gebildeten Europäers, daß er weiß, daß über den Wortschatz hinaus sich auch die *Grammatik* der verschiedenen Sprachen einigermaßen profund unterscheidet, daß Kategorien und grammatische Unterscheidungen von Sprache zu Sprache differieren: daß es z.B. kein grammatisches Genus im Englischen gibt, daß wir im Deutschen drei, die Romanen aber nur zwei Genera haben, daß die romanischen Sprachen im Gegensatz zum Deutschen zwei Vergangenheitstempora haben, daß es im slavischen Verb eine Kategorie "Aspekt" gibt usw. Im Gegensatz also zur antiken Auffassung von der Sprache, wo "Eine-Sprache-Können" höchstens das Wissen verschiedener Signifikanten bedeutete, enthält das Sprachwissen in dieser moderneren Auffassung gerade auch "geistige" Teile, den verschiedenen Blick auf die Welt und die verschiedenen grammatischen

Kategorisierungen.

Saussure, der Begründer der modernen europäischen Sprachwissenschaft, hat mit seinem Begriff der *langue* die Einzelsprache in diesem Sinne als ein ganzes System von in Opposition zueinander stehenden sprachlichen Einheiten gefaßt. Die *langue* als Ensemble aller sprachlicher Einheiten (phonologischer, semantischer und grammatischer Art) liegt der konkreten Sprachproduktion, der *parole*, zugrunde. Die Existenzweise der *langue* hat Saussure als ein Wissen gefaßt. Sie existiert nach Saussure nämlich in den Gehirnen der Sprecher:

C'est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau, ou, plus exactement dans les cerveaux d'un ensemble d'individus; car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse. (Saussure 1916/1975: 30)

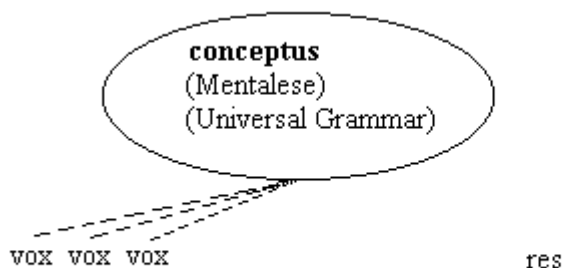
Einmal abgesehen von dem problematischen Konzept der Masse und der Kollektivität, ist *langue* bei Saussure ein homogenes synchronisches Wissens-System. Saussures *langue*-Wissen ist im Kern ein Wissen von Wörtern und ihrer Grammatik, d.h. im wesentlichen der Morphologie. Syntax ist kein Bestandteil (oder nur sehr marginal) der Saussureschen *langue*. *Langue* enthält aber kein Wissen von diachronischen Zuständen der Sprachen, ebensowenig von dialektalen, soziolektalen oder situationellen Varietäten, die in die sogenannte externe Linguistik verbannt wurden.

**2.2.** Leibnizens Blick auf die Sprachen als "connaissances", Humboldts Erforschung der sprachlichen "Weltansichten" und Saussures Linguistik der *langue* als Wissen – "un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau" – sind selbstverständlich Formen einer kognitiven Sprachwissenschaft. Sie nennen sich allerdings nicht so. Die Linguistik, die die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts dominiert, hat nun ganz ausdrücklich Sprache unter die Überschrift des "Wissens" gestellt. Linguistik ist nach Chomsky ein Teil der "kognitiven Psychologie", d.h. sie versucht ausdrücklich, das Wissen zu erfassen, welches Sprache ist. Nicht von ungefähr heißt daher eine der populärsten deutschen Einführungen in Chomskysche Linguistik *Sprachliches Wissen*. Bevor ich im nächsten Abschnitt auf die Art dieses Wissens eingehe, muß ich auf die einigermaßen dramatischen Verschiebungen hinweisen, die der Begriff der Sprache nun erfährt. Es sind im wesentlichen zwei: Erstens, im Zentrum des Begriffes der "Kompetenz", der den der *langue* ersetzt, steht nunmehr die Syntax. Es geht nicht mehr um die verschiedenen Weltansichten oder "Gliederungen der Welt", die von Humboldt bis Hjelmslev den Kern der kognitiven Sprachwissenschaft ausmachten, sondern vor allem um die Mechanismen des Arrangements der sprachlichen Einheiten, die syntaktischen Strukturen. Der Weltbezug, der ja im Ausdruck "Weltansicht" gemeint ist, tritt entschieden zurück. Zweitens, mit dieser

Verrückung des Skopus von Linguistik geht eine Verschiebung des Interesses vom Einzelsprachlichen zum Universellen einher. Die genannten Mechanismen sind nämlich angeboren. Sprachliches Wissen ist nunmehr also im wesentlichen syntaktisch und universell (und nicht mehr lexikalisch und partikular).

Bezüglich der erwähnten unterschiedlichen einzelsprachlichen Gliederungen des Strukturalismus ruft daher der Prophet Chomskys, der Psychologe Pinker, sogar: "But it is wrong, all wrong". Der ganze Eskimo-Schnee sei solcher vom vergangenen Jahr. Es gebe kein verschiedenes Denken in den verschiedenen Sprachen. Und falls es doch welches gäbe: *So what!* So sei dies nicht interessant. Die Linguistik jedenfalls, also die richtige und einzige – *una sancta linguistica catholica* –, interessiere sich nicht für die langweiligen (der Ausdruck "boring" fällt ausdrücklich) Differenzen, sondern für das, was all diesen Differenzen – falls es sie denn gibt – zugrundeliege. Sie richtet ihr Augenmerk auf das Universelle, auf das, was allen Menschen gemeinsam ist. Dies ist ein allen Menschen angeborener Kombinationsmechanismus einerseits und universelle "concepts" andererseits. Diese können dann in einer – "speech" (nicht "language") genannten – Operation geäußert werden. Aber dieses Geäußerte selbst ist nicht mehr interessant.

Damit stellt die Chomskysche Schule in gewisser Hinsicht das aristotelische Sprachmodell wieder her: Auf der einen Seite haben wir universelle kognitive Vorgänge, auf der anderen Seite kommunikative Vorgänge, *speech*, die aber mit dem Kognitiven nicht wesensmäßig verbunden sind. Im Unterschied zu Aristoteles, bei dem die Laute das Sprachliche waren, heißt nun gerade das universelle *Denken* "language". Da dieses im wesentlichen angeboren ist, hat es allerdings – im Unterschied zu Aristoteles – keine Beziehung zur Welt, zur *res*.



### Exkurs: Kulturwissenschaft – Linguistik

Diese Auffassung von Sprache ist im Kontext der Frage nach den Wissensformen in den "Kulturwissenschaften" natürlich höchst problematisch: Sie wendet sich ausdrücklich und polemisch gegen die SSST, die "social science standard theory", d.h. gegen eine Kulturwissenschaft, die sich für kulturelle Differenzen interessiert. Clifford Geertz z.B. ist für Pinker deren Symbolfigur und die *bête noire*. Diese Linguistik wendet sich gegen eine Sprachwissenschaft, die sich für die einzelnen *langues*, also für die kulturell erworbenen Humboldtschen

"Verschiedenheiten" interessiert. Das "Wissen", um das es ihr geht, ist ein universelles und ausdrücklich biologisches, kein kulturelles. Auch der Spracherwerb wird gerade nicht als ein Lernen, sondern als ein Entfalten oder Wachsen eines angeborenen Organs angesehen. Das Wissen ist also ein gewachsenes, kein gelerntes. Die Welt und die Gesellschaft spielt bei diesem Wachstumsprozeß programmatisch eine äußerst geringe Rolle.

Wenn nun sprachliches Wissen im wesentlichen naturgegeben ist und wenn die Linguistik sich vor allem um dieses kümmert, dann tut sich ein gewaltiger Abgrund zwischen den Kulturwissenschaften und der Linguistik auf. Schon im Habitus und in der Vorgehensweise präsentiert sich diese Wissenschaft ja auch bewußt anti-kulturell: nämlich als Naturwissenschaft mit möglichst formalisierten Präsentationsformen. Sie kann daher auch nicht die Rolle für die Kulturwissenschaften spielen, die Sprachwissenschaft spielen müßte angesichts der Tatsache, daß Kultur sich im wesentlichen sprachlich vermittelt und daß sprachwissenschaftliche Kenntnisse daher – so sollte man meinen – fundamental sind für die Wissenschaft von der Kultur. Ich halte dieses Abdriften der Linguistik in die Naturwissenschaft für einen großen theoretischen Fehler: Sprache ist die Schnittstelle von Natur und Kultur, und die Sprachwissenschaft hat emphatisch diese Schnittstelle zu besetzen und nicht sich den stärkeren Bataillonen anzuschließen.

**2.3** Meines Erachtens kommt es daher darauf an, ein weiteres Konzept des sprachlichen Wissens zu entfalten. Eugenio Coseriu hat ein solches in seinem Buch über Sprachkompetenz ausführlich dargestellt. Ich kann hier nur das Notwendigste anhand des folgenden Schemas andeuten ([Coseriu 1988](#): 75):

EB EN E	GESICHTSPUNKT		
	Tätigkeit <i>ἐνέργεια</i>	Wissen <i>δύναμις</i>	Produkt <i>ἔργον</i>
Universelle Ebene	Sprechen im allgemeinen	elokutionelles Wissen	Totalität der Äußerungen
Historische Ebene	konkrete Einzelsprache	idiomatisches Wissen	(abstrakte Einzelsprache)
Indi	Diskur	expressiv	Text

vid uell e Ebe ne	s	es Wissen	
-------------------------------	---	-----------	--

Coseriu zeigt, daß man das sprachliche Wissen weder auf die Kenntnis der *langue* reduzieren darf, noch daß man es bei den universellen Regeln belassen darf:

Erstens ist schon das einzelsprachliche Wissen weiter als Saussure dies gesagt hat, es umfaßt eben auch ein Wissen von diachronischen Zuständen und von Variationen. Coseriu nennt das einzelsprachliche Wissen idiomatisches Wissen. Das sprachliche Wissen, das die generative Grammatik beschreibt, wäre im wesentlichen dem universellen Sprechen-Können zuzuordnen, das er elokutionelles Wissen nennt.

Zweitens sind das idiomatische und das elokutionelle Wissen um eine weitere Art sprachlichen Wissens zu ergänzen, das wir bisher überhaupt noch nicht berührt haben und das Coseriu expressives Wissen nennt. Es handelt sich dabei um Textbildungs-Verfahren, die nicht einzelsprachlich aber auch nicht universell sind, wie z.B. das Wissen um die Form eines Sonetts.

Das Wichtigste ist aber, drittens, daß alles dies beim Sprechen zusammenwirkt. In ausdrücklichem und leidenschaftlichem Gegensatz zu Saussure und Chomsky will Coseriu den Fokus der Sprachwissenschaft umkehren: weg von der *langue* und der Kompetenz, hin zu einer Wissenschaft vom Sprechen.

Im Sinne dieser Umkehrung möchte ich dann auch meine Frage beantworten, was wir wissen, wenn wir eine Sprache können: Coseriu macht deutlich, daß es beim sprachlichen Wissen gar nicht nur darum geht, eine Sprache zu können, sondern daß man beim Sprechen sowohl Techniken des Sprechens überhaupt beherrscht, daß man dies immer nach der Art und Weise einer bestimmten historischen Sprachgemeinschaft tut (ein Teilwissen, das aber weit über die Saussuresche *langue* hinausgeht) und daß außerdem textuelle Verfahren gekonnt werden müssen, die nichts mit dem einzelsprachlichen Wissen zu tun haben. Die Frage nach dem Eine-Sprache-Können ist also nur im Zusammenhang mit dem Sprechen-Können in diesem weiten Sinne zu beantworten.

Coseriu macht unter Hinweis auf eine lateinische Konstruktion deutlich, was "eine Sprache sprechen" heißt: Das Lateinische faßt die jeweilige bestimmte Sprache in einem Adverb, das die umfassende Tätigkeit des Sprechens determiniert: *latine loqui*, *graece loqui*, *germanice loqui*: auf lateinische, griechische, deutsche Art sprechen. Wenn ich eine Sprache kann, kenne ich sozusagen ein "Adverb" zum "Verb" Sprechen, d.h. die partikulare Art und Weise einer universellen Tätigkeit.

Ein solcher umfassender Begriff von sprachlichem Wissen überwindet auch die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Er integriert nämlich das von der Natur gegebene (Chomsky-)Wissen mit dem durch die soziale Praxis erworbenen

(erweiterten Saussure-)Wissen, die beide aber humboldtisch in der Rede (Diskurs oder Text) durch weiteres Wissen ergänzt werden. Als solcher ist er fundierend für die Kulturwissenschaften.

### 3. Welche Art Wissen ist das Sprache-Können?

**3.1** Die Sprachwissenschaft Chomskyscher Prägung faßt Sprache programmatisch als ein "Wissen" auf. Man spricht in dieser Schule von der "kognitiven" Wende der Linguistik.<sup>6</sup> Chomsky nennt Sprache ausdrücklich ein "kognitives System". Nun scheint allerdings dieses – extrem komplexe – "Wissen" doch ein sehr merkwürdiges zu sein. Es ist Wissen und es ist doch keines. So führen z.B. die Vorüberlegungen des schon erwähnten Buches über das sprachliche Wissen zunächst zu einer vorläufigen Vorstellung dessen, "was ein sprachliches Wissen sein kann, das jeder, der eine Sprache spricht, unabhängig von dem speziellen Charakter seiner Sprache besitzt: Es sind *angeborene Prinzipien*, die ermöglichen, daß er überhaupt eine Sprache erwerben kann, und die – im Verein mit den Daten, denen er ausgesetzt ist – determinieren, welche Sprache er erwirbt" (Grewendorf u.a. <sup>11</sup>1999: 20, Hervorhebung im Text). Sprachliches Wissen bezieht sich vor allem auf eine Universale Grammatik. Bezüglich der Universalgrammatik wird dann aber gesagt, daß man sich dieses Wissen nicht als Wissen im Sinne der Umgangssprache vorstellen dürfe, sondern daß der Ausdruck "Wissen" hier ein terminus technicus sei, vergleichbar dem terminus technicus "Kraft" in der Physik, der ja ebenfalls von dem umgangssprachlichen Wort zu unterscheiden sei.

Es ist klar, daß hier nicht in dem Sinne von 'Wissen' die Rede ist, in dem wir wissen, daß die Erde um die Sonne kreist, daß der Montblanc der höchste Berg in Europa ist, oder daß zwei mal zwei vier ist. Wir sprechen in bezug auf die UG von 'Wissen' *nicht im Sinne unseres Alltagsausdrucks*, demzufolge ein Wissen eben das ist, was wir unter dem Ausdruck 'Wissen' verstehen. Denn danach gehört zum Wissen etwa, daß wir Gründe vorbringen können, daß man das Gewußte bezweifeln kann, etc., Eigenschaften, die für das 'Wissen' oder die 'Kenntnis' der UG natürlich nicht zutreffen. (Grewendorf u.a.

<sup>11</sup>1999: 21, Hervorhebung im Text)

Nach diesen Ausführungen hat man allerdings zwei Fragen: Erstens möchte man doch auch etwas näher wissen, was für eine Art von Wissen das sprachliche Wissen denn nun ist, und nicht nur, welches Wissen es nicht ist. Immerhin wird uns die Angabe, daß für dieses Wissen keine Gründe angegeben werden können, weiterführen. Zweitens möchte man wissen, ob das Wissen der angeborenen UG sich vom Wissen der "erworbenen" Einzelsprache unterscheidet oder nicht. Für die zweite Frage

finde ich keine rechte Antwort im Buch von Grewendorf. Der Unterschied zwischen UG und Einzelsprache wird mit dem beliebten Vergleich zwischen Hardware und Software im Computer erläutert. Nun könnte es ja sein, daß der Unterschied zwischen Angeborenssein und Erworbensein durch "Daten, denen er ausgesetzt ist" (Grewendorf u.a. <sup>11</sup>1999: 20), zwei verschiedene Sorten von Wissen konstituiert. Soweit ich sehe, ist dies aber nicht der Fall. Man darf wohl mit einiger Sicherheit annehmen, daß es sich um ein und dieselbe Sorte Wissen handelt.

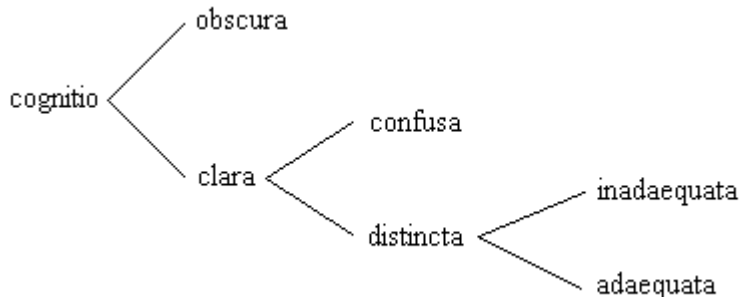
Was nun die erste Frage nach der Art des Wissens angeht, die uns hier ja besonders interessiert, so findet man bei Chomsky selbst den Ausdruck "tacit knowledge". Der Ausdruck "tacit" deutet an, daß man im Falle der Sprache über das Gewußte "Stillschweigen" wahrt, und zwar deswegen weil man keine Gründe angeben kann. Daß es sich im Fall der Sprache um "knowledge" handelt, ist für Englischsprecher gar kein Problem, schließlich heißt es im Englischen: "to know a language", "to know French" etc. Um die spezielle Art des Wissens der Sprache zu charakterisieren, führt Chomsky das Verb "cognize" ein, gegenüber "know" als dem "richtigen" Wissen.

That is, we cognize the grammar that constitutes the current state of our language faculty, and the rules of this system as well as the principles that govern their operation. And finally we cognize the innate schematism, along with its rules, principles and conditions. [...] Thus 'cognizing' is tacit or implicit knowledge [...] cognizing has the structure and character of knowledge, but may be and in the interesting cases is inaccessible to consciousness. ([Chomsky 1980](#): 69f.)

Im Deutschen ist es aber anders: Man "weiß" eine Sprache nicht, man "kann" eine Sprache, man kann Englisch, Russisch oder Spanisch. Daher ist in einem deutschen Buch auch der Ausdruck "Sprachliches Wissen" zu erläutern. Es ist einigermaßen merkwürdig, daß jene Germanisten nicht bemerkt haben, daß das Deutsche hier gerade die schöne Unterscheidung zwischen Können und Wissen macht, die zwei verschiedene Formen von Kognition meinen: Sprechen können wir, auch eine bestimmte Sprache können wir, so wie wir Autofahren können oder Schwimmen können. Wir "wissen" das aber nicht. Auch das Französische bestimmt beides – wie das Englische – als ein Wissen und macht gerade keinen Unterschied zwischen dem Wissen, für das wir "Gründe" vorbringen können und jenem anderen Wissen, für das wir das nicht können und wozu die Sprache gehört.<sup>8</sup>

**3.2** Der Unterschied zwischen Können und Wissen im Deutschen führt uns jedenfalls zur näheren Bestimmung des Unterschieds in Coserius Buch *Sprachkompetenz*. Er ruft hierzu die Hierarchie der Wissensformen auf, die Leibniz in seinen "Meditationes de cognitione, veritate et ideis" von 1694 gegeben hat. Coseriu geht sogar so weit zu sagen, daß man als Geisteswissenschaftler diesen Leibnizschen Text eigentlich auswendig können müsse. Ich kann ihn zwar nicht auswendig, folge aber Coseriu gern

in der hohen Einschätzung dieses Leibnizschen Textes, der für unsere Diskussion über die Formen des Wissens einfach fundamental ist. Es gibt nach Leibniz verschiedene Stufen des Wissens, der *cognitio*, die aufsteigt von einem dunklen bis zum klaren und deutlichen Wissen. (Coseriu 1988: 206)



Das, was wir im Deutschen "Wissen" nennen, eben jenes, bei dem wir Gründe angeben können, ist die *cognitio clara distincta adaequata*. Es ist in ihrer höchsten Form die wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis. *Cognitio obscura* ist diejenige, bei der wir nicht einmal bis zur Identifizierung eines Gegenstandes vordringen. Klar-konfus ist dagegen ästhetisches Erkennen, das "je ne sais quoi" der klassischen Ästhetik. Die Sprache nun entspricht nach Leibniz-Coseriu der *cognitio clara distincta inadaequata*. Ich zitiere die zentrale Stelle bei Coseriu:

Es ist klar, daß das sprachliche Wissen ein Tunkönnen ist, d.h. ein Wissen, das sich an erster Stelle im Tun, im Sprechen, manifestiert, und daß es beim Sprechen und Verstehen ein vollkommen sicheres Wissen ist, aber ein Wissen, das entweder gar nicht begründet wird oder für das höchstens erste unmittelbare Gründe angegeben werden, jedoch keine Begründungen für die Gründe selbst. [...] Da die hier gemeinte unmittelbare Begründung eigentlich in jedem Fall möglich ist, wenn danach gefragt wird, so kann man das sprachliche Wissen, insbesondere die Kenntnis der Sprache, als eine *cognitio clara distincta inadaequata* einstufen. (Coseriu 1988: 210f.)

Coseriu nennt dieses Wissen dann – im Anschluß an das griechische Wort *techne* – technisches Wissen. Der *techne* steht als "höhere" Form des Wissens die *episteme* gegenüber.

Von dieser schönen philosophischen Begründung des Wissens aus kritisiert Coseriu ausführlich die Konzeptionen des "Sprachwissens" bei Saussure und Chomsky. Ich kann hier nur auf diese Seiten verweisen. Ich möchte aber folgende abschließende Bemerkung zu Saussure hinzufügen: Saussure hatte einerseits die *langue* in den Gehirnen der Sprecher lokalisiert, sie also als ein Wissen gefaßt. Andererseits aber sagt er an einer



berühmten anderen Stelle des *Cours*, daß die Benutzer des Sprachsystems die *langue* zutiefst *nicht* kennen:

Ceux-là mêmes qui en font un usage journalier  
l'ignorent profondément. (Saussure 1916/1975:  
107)

Ich lese das Saussuresche "ignorer" sympathischer als Coseriu als einen Versuch, die merkwürdige Wissensform des Sprachwissens in den Griff zu bekommen. Saussure denkt mit dem Französischen, d.h. mit einer Sprache, die das Sprache-Können durchaus als ein *savoir* oder als *connaître* ansieht: "je sais l'allemand", "je connais l'espagnol". Um dieses *savoir* aber nun von "adäquateren" Formen des Wissens zu differenzieren, präzisiert er es als eine Ignoranz, denn es können und brauchen ja von den Wissern keine Gründe angegeben zu werden. Eine Sprache können ist eine *cognitio ignorans*. Die "Ignoranz" meint meines Erachtens daher auch nichts anderes als das "tacit", das Stillschweigen, welches von Chomsky zur Präzisierung des "knowing a language" ins Spiel gebracht worden ist. Die Sprach-Wissenschaftler haben von der *langue* ein reflexives Wissen – *cognitio clara distincta adaequata* –, die Sprach-Können können sie, sie "wissen" sie aber nicht:

Une langue constitue un système. [...] ce système est un mécanisme complexe; l'on ne peut le saisir que par la réflexion; ceux-là même qui en font un usage journalier l'ignorent profondément. (Saussure 1916/1975:  
107)

#### **4. Cognitio inadaequata in der Wissensgesellschaft**

Wenn ich nun noch einmal zu meinen Bemerkungen vom Anfang zurückkehre, so wird mit der Bestimmung des Status des Sprachwissens auch klar, warum die Wissensgesellschaft sprachliches Wissen nicht besonders hoch ansetzt und warum schon die Griechen der Sprache keine bedeutende Rolle zugestanden haben: Sprache-Können ist "nur" eine *techne*, nicht eine *episteme*, auf die es den Wissen-Wollenden allein ankommt. Sie steht auf einer Ebene mit anderen *artes* – dem Fechten, Tanzen und Reiten. Für die Philosophen ist aber allein das Wissen – *episteme* – maßgebend gewesen.

Die moderne Wissens-Gesellschaft ist ja ausdrücklich keine Könnens-Gesellschaft. Könnens-Gesellschaften sind Gesellschaften immer gewesen: Selbst in Kasten-Gesellschaften muß man innerhalb der Kaste etwas können, nicht unbedingt etwas wissen: So mußte beispielsweise der europäische Höfling tanzen, fechten und reiten können, Konversation treiben können, er mußte nicht wirklich etwas wissen. Die alte bürgerliche Gesellschaft war weitgehend eine Könnens-Gesellschaft: Sie hat auch das

Etwas-Gut-Können honoriert. Nun aber wird tatsächlich das reflexive Wissen, die *episteme*, zum Zentrum der gesellschaftlichen Wertung. Das scheint für uns Intellektuelle zunächst einigermaßen tröstlich, aber es entwertet drastisch viele Formen des Könnens, die kein Wissen sind, d.h. die kein reflexives Wissen sind, und damit letztlich auch unser Wissen von ihnen.

Gegen die ungerechte und ungerechtfertigte Auszeichnung des reflexiven Wissens ist Leibnizens Schema hilfreich. Es handelt sich ja auch auf den "niedrigeren" Stufen der *cognitio* um *cognitio*, um Wissen. Um Wissen des Künstlers, das nach Leibniz *cognitio clara confusa* ist, oder eben um Wissen der verschiedenen Arten der Technik: *cognitio clara distincta inadaequata*. Es geht in Zukunft darum, sich das Etikett "Wissen" – *cognitio* – nicht von den Inhabern der *cognitio clara distincta adaequata* abkaufen zu lassen.

Wenn Sprachen-Können ein Wissen ist – sei es auch noch so inadäquat – dann ist es auch egal, um welche Sprache es sich handelt: Es ist auf jeden Fall ein bewundernswertes und wertvolles Wissen, eine kostbare menschliche *techne*.

Aber nicht nur die Orientierung an der *episteme* erniedrigt das Sprachwissen. Zusätzlich ist auch die Einschränkung der *episteme* auf bestimmtes, nämlich an ökonomischen Zielsetzungen orientiertes Wissen für das Sprachwissen nicht günstig. Die *episteme* der Wissensgesellschaft ist ja nicht eigentlich frei, wie das Leibniz oder allen großen Philosophen vorschwebte, denen einfach die Generierung von Wissen – von jeglichem Wissen – die höchste Aufgabe des Menschen ist. Dies ist aber im Terminus "Wissensgesellschaft" nicht gemeint, auch wenn es so scheint. Das vermeinte Wissen ist nur dasjenige, das in den ökonomischen Verwertungszusammenhang paßt.

Daher sollten gerade wir Geistes- oder Kulturwissenschaftler bei der Redeweise von der Wissensgesellschaft genau hinhören. Wir können ja nicht umhin zu bemerken, wie unser Wissen, das Wissen von nahen und fernen Kulturen, Kunstwerken, Texten, vergangenen Zeiten und von Sprachen, zunehmend und rasant gesellschaftlich entwertet wird. Die Funktion des von uns produzierten Wissens ist ins Gerede gekommen. Sie wird deswegen diskutiert, weil die schönen Zeiten vorbei sind, in denen die Produktion des Wissens überhaupt – egal wovon – als kostbar angesehen wurde und von der Gesellschaft auch bezahlt wurde. Nun aber drängen die ökonomischen Zwänge – es sind eher vermeintliche Zwänge, *shareholder-Zwänge* eben – uns die Diskussion um die Legitimation unseres Wissens auf. Wir müssen uns vor dem Tribunal der zukünftigen Wissensgesellschaft verantworten: Nicht jedes Wissen ist da mehr willkommen und folglich finanzierbar, sondern offensichtlich nur noch solches, das der unmittelbaren Reproduktion des geld-generierenden Wissens dient. Warum sollte da z.B. – um ein Beispiel fernerliegenden Sprachwissens zu geben – einer Lateinisch oder Nahuatl studieren? Wie schnell sind dann auch das Erlernen des Französischen und das Studium der französischen Literatur und Sprache kaum mehr zu rechtfertigen.

Nun, die Aussichten sind mies, aber noch ist nicht alles verloren: Es gibt ja offensichtlich noch Institutionen, die sogar solche Unternehmungen wie die unsrige finanzieren, die – wenn ich es recht verstanden habe –

durchaus eine Veranstaltung zur Opposition gegen die Schöne Neue Welt des ökonomischen epistemischen Wissens ist. Mit Kunst und Technik – und Sprache – standen bei unserer Tagung durchweg "niedere" Formen des Wissens auf dem Programm. Und auf dem Programm sollen sie auch stehenbleiben, auch in der Wissensgesellschaft.

### **Bibliographie**

[Bacon](#), Francis (1620/1990): *Neues Organon*. Hg. von Wolfgang Krohn. Darmstadt.

[Chomsky](#), Noam (1980): *Rules and Representations*. Oxford.

[Coseriu](#), Eugenio (1988): *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*. Tübingen.

[Grewendorf](#), Günther; Fritz Hamm und Wolfgang Sternefeld (<sup>11</sup> 1999): *Sprachliches Wissen. Eine Einführung in moderne Theorien der grammatischen Beschreibung*. Frankfurt am Main.

[Hjelmslev](#), Louis (<sup>2</sup> 1963): *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison, Wisc.

[Humboldt](#), Wilhelm von (1836/1998): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Hg. von Donatella Di Cesare. Paderborn.

[Humboldt](#), Wilhelm von (1903–1936): *Gesammelte Schriften*. 17 Bde. Hg. von Albert Leitzmann u.a. Berlin. (Nachdruck: Berlin 1967)

[Humboldt](#), Wilhelm von (1994): *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*. Hg. von Jürgen Trabant. Tübingen/Basel.

[Leibniz](#), Gottfried Wilhelm (1694/<sup>2</sup> 1985): "Meditationes de cognitione, veritate et ideis", in: *Kleinere Schriften zur Metaphysik*. Hg. von Hans Heinz Holz. Darmstadt.

[Leibniz](#), Gottfried Wilhelm (1765/1966): *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Hg. von Jacques Brunschwig. Paris.

[Pinker](#), Steven (1994): *The Language Instinct*. New York.

[Platon](#) (1974): *Werke*. Hg. von Gunther Eigler. Bd. 3. Darmstadt.

[Saussure](#), Ferdinand de (1916/1975): *Cours de linguistique générale*. Hg. von Tullio De Mauro. Paris.

[Trabant](#), Jürgen (1998): *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt am Main.

\* Vortrag gehalten am 14.01.2001 auf dem Symposium "Kunst.Zeichen.Technik. Die Analyse der Wissensformen als Beitrag der Philosophie zu den Kulturwissenschaften" am Institut für Wissenschaft und Kunst in Wien. Der Beitrag erscheint auch 2002 in einem von Eva Waniek u.a. herausgegebenen Band im Verlag Turia + Kant, Wien.

<sup>1</sup> "Verba obstrepunt", "die Worte widerstreben", schreibt Bacon. Vgl. auch: "Die Menschen glauben, ihr Verstand gebiete den Worten; es kommt aber auch vor, daß die Worte ihre Kraft gegen den Verstand umkehren" [Credunt enim homines rationem suam verbis imperare; sed fit etiam ut verba vim suam super intellectum retorqueant et reflectant]. Vgl. Bacon (1620/1990).

<sup>2</sup> Ebenfalls abgedruckt in: [Humboldt \(1836/1998\)](#).

3 Ebenfalls nachzulesen in: [Humboldt \(1994\)](#).

4 Ausdrücklich thematisiert Noam Chomsky Sprache als Wissen in [Chomsky \(1980\)](#).

5 Vgl. auch die Ausführungen in [Trabant \(1998\)](#), vor allem Kap. 8.

6 Daß die Annahme einer solchen "Wende" einer sehr begrenzten (und sehr amerikanischen) Sicht auf die Geschichte der Sprachwissenschaft entstammt, habe ich angedeutet: kognitiv, d.h. Erforschung des menschlichen Geistes, ist die Linguistik seit ihrem Anfang bei Leibniz.

7 Dafür sprechen, wenn auch etwas dunkel, die Ausführungen in Grewendorf u.a.  
<sup>11</sup> 1999: 27f.

8 Das Deutsche ist sozusagen auf der anderen Seite des Vermögens ungenau: Es unterscheidet nicht zwischen dem "könnenden Wissen" und dem "Können als Möglichsein". "Il sait chanter" und "il peut chanter" heißt beides auf Deutsch "er kann singen", einmal aber ist gemeint, daß er die Technik des Singens beherrscht, ein andermal, daß seinem Singen nichts mehr im Wege steht, daß die Hindernisse weggeräumt sind, daß er z.B. rechtzeitig angekommen ist, die Krankheit überwunden ist.

*recensione a:*

**Augusto Illuminati, *Spinoza Atlantico***  
di Jacopo Falà

Nuove ed interessanti connessioni abbiamo trovato nel nuovo studio di Augusto Illuminati, ordinario di Storia della Filosofia ad Urbino, che, da grande esperto di storia delle dottrine politiche e assiduo frequentatore di studi spinoziani, ci offre un'originale (anche nello stile, visto che tra dotte citazioni e fondate ipotesi si insinuano versi di Jim Morrison e canzoni di Patti Smith) reinterpretazione in chiave marcatamente democratica, ugualitaria, e quasi "filoanarchica" del pensiero politico di Baruch Spinoza. Tenendo sempre comunque in conto che il lato puramente politico nella filosofia spinoziana ha un rilievo fortissimo ("homo politicus sum", dice in una delle sue lettere) che va al di là della trattazione particolare e tende ad assumere un significato complessivo, totalizzante, è bene notare sin da subito che l'atlantismo che viene messo in luce in questo agile ma densissimo libro non è tanto, come si potrebbe pensare *prima facie*, di ordine metafisico, quanto piuttosto trattasi di un ponte che collega concezioni politiche apparentemente lontane, che rileva l'appartenenza ad un "nomos del mare" che andremo brevemente accennando e infine simbolizza con la sua estensione e con le sue possibilità le "moltitudini eccedenti", la plebe - terribile "many-headed Hydra" effigiata in copertina e descritta con orrore da Bacone e Hobbes.

L'Atlantico di cui qui si parla non è immagine del *Deus sive natura*, non fa leva su questa consumata analogia esplicativa della metafisica del primo libro dell'Etica (dove le onde poi saranno i modi etc. etc.), piuttosto è, da una parte, quella breve fascia della Manica che divide, ma può anche unire, Amsterdam alla Gran Bretagna; dall'altra, quella sconfinata distesa marina che porta fino in Brasile. Gran Bretagna e Brasile, laboratori di esperimenti politici audaci e nuovissimi, che, secondo la tesi di Illuminati, non solo affascinarono il Nostro ma ne influenzarono profondamente la filosofia. L'idea corrente che noi abbiamo è quella di uno Spinoza saggio, virtuoso, moderatissimo, aderente alla linea governativa dei fratelli De Witte (di cui era effettivamente un grande estimatore ed amico), cauti liberali che la democrazia diretta e il populismo non li praticarono mai, al massimo assaggiarono a loro estremo danno la follia brutta e la violenza cieca del popolino che, aizzato dalla fazione calvinista che appoggiava il partito monarchico di Guglielmo III principe d'Orange, fu responsabile del barbaro linciaggio che tolse loro la vita nel 1672. Illuminati, al contrario, ce ne mostra un volto ben diverso: "Spinoza è un vero sradicato e sradicatore, il suo antinormativismo conviene idealmente con la moltitudine sovversiva che si sottrae al *nomos* della terra e alla disciplina della sovranità" (pag. 15). Un difensore della *moltitudo*, che ama autoritrarsi nei panni del capopolo Masaniello, che sogna il Brasile e le *jacquerie* degli schiavi negri in Pernambuco (contro i colonizzatori portoghesi), che, infine, conosce, apprezza e fa in certa misura propaganda per i levellers, per i diggers inglesi, ossia per il partito più radicalmente egualitario, quello più lontano dal monoteismo cristiano, il partito della democrazia diretta anti-Cromwell con tendenze spiccatamente comunistiche e repubblicane. Uno Spinoza,

infine, antinomiano non solo in politica, ma anche in religione, vicino cioè alla tradizione mistica, a Margherita Porete, al culto dello Spirito Santo come insegnato da eretici-predicatori quali Gioacchino da Fiore e Gerrard Winstanley, solo per fare due nomi.

*Uno Spinoza audacissimo quello di Illuminati, sicuramente avvincente, sicuramente non “tirato con gli argani” (sono ampiamente documentati i canali tramite cui Spinoza conobbe le teorie dei diggers o le novitates brasiliane), anche se, forse, la sua tesi di fondo si mantiene un po’ troppo su suggestioni, mentre non considera con la dovuta attenzione l’effettiva “militanza” politica, il credo praticato in vita da Spinoza, le sue azioni reali che, altrettanto sicuramente, non hanno nulla a che fare con queste radicali teorie. Rimane, faccia tenuta all’oscuro di questo “Giano teorico”, il cartello “ultimi barbarorum” che il Nostro cercò di affiggere nella piazza dove si consumò il colpo di Stato e l’omicidio di popolo dei fratelli De Witte, e che restano le parole con cui Spinoza parlò esplicitamente della mobile moltitudo. In ogni caso, libro che consigliamo caldamente per rigore ed originalità.*

recensione a:

**Henri Marrou, *L’ambivalenza del***

# ***tempo della storia in S. Agostino***

di Marzia Caciolini

«Redimentes tempus quoniam dies mali sunt» (*Sermones* XVI 2, 2; LVIII 9, 11; CLXVII 15-16). È questo il monito su cui si incentra non solo la conferenza di H. -I. Marrou *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, ma gran parte della sua vasta opera di storico e musicologo. Tra i più importanti specialisti del pensiero agostiniano, Marrou partecipa nel 1950 al congresso *Albert-le-Grand* organizzato dall'Istituto di Studi Medievali dell'università di Montréal, con l'intervento *Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, di cui Monica Fiorini ci presenta il testo tradotto con un puntuale apparato di note.

Certo non è semplice orientarsi nella sterminata opera del vescovo di Ippona, né è possibile immedesimarsi nel suo pensiero attraverso un «illusorio commercio con [il suo] fantasma» (p.44). Lo studioso francese, non allontanandosi mai dalla tematica cardinale della doppia valenza del tempo agostiniano, terreno e celeste, pregno di senso (in quanto modo di esplicazione dello stato di creaturalità) eppure «ferita nascosta attraverso cui l'essere scivola via» (p. 45) dall'unità di Dio, non si sottrae mai ad un frequente confronto con il testo originale (in particolare al *De Civitate Dei*, ma anche alle *Enarrationes in Psalmos* e ai *Sermones*). Marrou riesce non solo a restituire con chiarezza i fondamenti del pensiero agostiniano, ma a trarne un criterio, un alfabetico etico e morale con cui riscrivere, e sconvolgere, la situazione politica e sociale contemporanea. Come Agostino scrive il *De Civitate Dei* tra il 413 ed il 426 (ovvero in seguito alla caduta dell'Impero romano), ritenendo possibile concepire l'organizzazione dello scorrere del tempo all'interno di una filosofia della storia, attraverso la proiezione del destino di tutti gli uomini all'interno dell'ottica cristiana, Marrou sente il bisogno di coinvolgere l'intera umanità in una vera e propria «révolution ou fin du monde»:

Même méprisée, persecutée, une minorité chrétienne impose à la civilisation qui la renferme quelque chose de son esprit, quelque participation à la Vérité. [...] Nous devons vivre parmi les hommes de notre temps et à toute occasion leur proposer les solutions que la Vérité chrétienne nous enspire. [...] Notre attitude n'est pas méfiance et refus perpétuels; notre effort est un effort d'assimilation, d'assomption de toute vérité partielle dans la Vérité totale.

È commovente l'intenzione con la quale il “professor Marrou” si rivolge ai suoi studenti: «je pense à vous comme à des hommes, et non à des machines»: la sua attenzione al problema dell'educazione, mutuato da Agostino, gli permette di conciliare una brillante carriera accademica con un concreto impegno politico: avendo sposato gli ideali repubblicani e democratici di Michelet, nel 1929 partecipa alla fondazione della *Jeunesse étudiante chrétienne* e collabora con le riviste «Politique» ed «Esprit». D'altra parte non è possibile scindere la vita del singolo in settori contigui;

in virtù di questa unità incontriamo più volte, nella lettura del testo, il riferimento alla concezione della vita dell'uomo come niente più che un dramma, un «dramma grandioso» (p. 40). Non solo attraverso il riferimento esplicito ad Agostino e alle parole di Macbeth (*life is an empty tale*), ma anche, e più precisamente, alla concezione aristotelica della tragedia (p. 60). L'autore iscrive le innumerevoli componenti dell'esistenza umana nella subordinazione all'unità strutturale dell'individuo, come immagine del *Corpo mistico* di Cristo (in particolare capp. II, *Il progresso ed il Corpo mistico*, e V, *Il mistero della storia*). Ogni vita è una «storia santa», perché, oseremmo dire, “seria”, e “compiuta” in vista dell'ἀνακεφαλαίωση (Ef. 1, 10), della “ricapitolazione di ogni cosa in Cristo”. L'esistenza può dirsi tale, ovvero assume valore positivo, solo se la continuità logica e reale del tempo è interamente vissuta nell'economia escatologica dell'assunzione nella *socialis vita sanctorum* (p. 31): «il tempo nel quale si dispiega l'attività storica dell'uomo ha stabilito un legame assolutamente intimo con il peccato, la degradazione e la morte. [...] Se la storia acquisisce un valore positivo, se il tempo vissuto è lo strumento di un progresso, ciò è dovuto non all'ordine della natura, ma a quello della grazia» (p.54-55). Il tempo del cristiano, «motore della storia» (p. 53), è elevato a potenza con l'avvento della rivelazione della grazia del Cristo, attraverso cui la monodimensionale durata del tempo pagano, immerso nel divenire, acquista uno spessore di tutt'altra valenza ontologica, che accoglierà i *novos numquam veterantescens* (p. 58). Non senza diagnosticare una certa «malattia del gusto» (p. 47) nel ricorrere alla paradossale immagine della vita come lento incedere verso la morte, Marrou, in piena linea con l'esegesi agostiniana e anti-pelagiana del peccato di Adamo, individua nel peccato l'evento che dà inizio alla storia del mondo, intesa soprattutto come invecchiamento, decadimento: «perduto il privilegio di rimanere stabili nell'età in cui furono creati, attraverso le mutazioni delle età si incamminarono alla morte» (p.56). Il peccato è all'origine della sconfitta, legge di ogni storia; solo dopo aver affrontato questa visione desolante ed «aver sentito l'orrenda ala della disperazione sfiorare la sua fronte», la fede cristiana può maturare senza confusione.

All'interno di una filosofia che Marrou definisce, con Gilson, «dell'essere, o meglio, dell'essenza [...] il tempo appare sempre un po' come uno scandalo» (p.42). Proprio per questo non è possibile per gli uomini riposare nella certezza positivista che coltiva il progresso tecnico come un surrogato secolarizzato della crescita spirituale, o come mezzo per l'edificazione della “città di Dio”: la storia del *Corpo mistico* non è assimilabile, se non per una vaga suggestione, ad una fucina che produce in serie imperi, civiltà, battaglie. *Architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram* (*Sermones*, CCCLXII, 7): l'architetto, il tecnico, utilizza «strumenti provvisori» (p.35), per la costruzione di cose che saranno altrettanto effimere, *machinamenta temporalia* (*Sermones*, CV, 11), destinate ad essere vecchie, obsolete, inutilizzabili.

Attraverso il dialogo con i testi Marrou ci esorta a non stupirci per l'arguzia e la semplicità con cui Agostino, “ai suoi tempi”, è stato capace di individuare e sviscerare questi agglomerati concettuali che ancora oggi non siamo riusciti a digerire; è forse il caso di riconoscere che la decadenza dell'Impero è stata una condizione ottimale in cui introdurre un pensiero



radicalmente innovativo, una *nova vox* che desti l'attenzione dell'uomo verso un modo diverso di guardare le cose e di rapportarsi con esse, finché questa rivoluzione non culmini non solo in un approccio diverso, ma in un uomo diverso; «il faudrait ici une philosophie de l'histoire; mais je ne veux être qu'un historien».