

Giovanni Scarafile

## LINGUAGGIO, *RATIO* E *PATHOS*. NEL SENSO DE *IL VENTRILOQUO*<sup>1</sup>

In *Che cos'è un testo*, Paul Ricoeur osservava che «l'intenzione o lo scopo del testo non è, primariamente, l'intenzione presunta dell'autore, il vissuto dello scrittore nel quale potremmo trasferirci, ma ciò che il testo vuole, ciò che vuole dire a chi è disposto ad obbedire alla sua ingiunzione. Quello che il testo vuole è metterci nel suo senso, cioè - secondo un'altra accezione del termine "senso" - nella sua stessa direzione»<sup>2</sup>.

Quale è, dunque, la "direzione" suggerita da questo testo giovanile di Jean-Luc Nancy, apparso nel 1975 nel volume *Mimesis des articulations* ed ora tradotto da Fulvio Palese, giovane ricercatore leccese?

«Stimavo moltissimo l'eloquenza [...]. Coloro che hanno maggiore raziocinio e sanno meglio elaborare i loro pensieri, per renderli chiari e comprensibili, riuscirebbero sempre a rendere più persuasivi i loro argomenti, anche se parlassero soltanto il basso bretone e non avessero mai studiato retorica»<sup>3</sup>.

Agli albori della modernità, si prende dunque atto dell'esistenza di una separazione netta tra la filosofia, strutturata come sapere razionale, e la retorica, cui viene riconosciuto lo statuto di disciplina accessoria ed indiscutibilmente subordinata alla filosofia. La tesi, nella formulazione datane da Cartesio, presenta almeno tre importanti conseguenze.

---

<sup>1</sup> JEAN-LUC NANCY, *Il Ventriloquo. Sofista e Filosofo*, a cura di Fulvio F. Palese, Besa, Nardò 2003, pp. 89.

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *Che cos'è un testo* in *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 151.

<sup>3</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1969, p. 136.

La prima è il venir meno del carattere di *testimonianza* dell'impresa filosofica<sup>4</sup>. Il criterio per distinguere la vera filosofia prescinderebbe dal valore connesso ad una adesione interiore ai principi individuati nell'ambito dell'esercizio filosofico: è rilevante soltanto la razionalità delle procedure di dimostrazione e dunque l'impersonalità del procedimento logico.

In secondo luogo, il sapere sarebbe implicitamente *a-storico*: la procedura logica, essenza stessa della filosofia, è *sempre* valida se legittimata dalla necessità e dalla validità universale che le competono.

Terza conseguenza, direttamente connessa alle prime due, è *l'anonimia* della conoscenza filosofica, che si produrrebbe indipendentemente dalla particolarità/personalità della prospettiva di visione: il semplice possesso degli strumenti operazionali/procedurali schiude l'accesso alla conoscenza, indipendentemente dallo specifico modo individuale di vedere le cose.

La variabilità della distanza tra razionalità e passione (*pathos*) è in realtà una specifica chiave ermeneutica per interpretare gli sviluppi del pensiero filosofico. La divaricazione massima di tale distanza, che corrisponde, come si è visto, ad una vera e propria frattura, può essere in qualche modo essere ricondotta all'anatema platonico lanciato contro i sofisti, colpevoli, a suo dire, di un uso spregiudicato della *rhētorikē téchnē*.

Luogo per antonomasia di questa condanna è il *Sofista*, all'interno del quale proprio il sofista viene definito colui che è «in possesso di una specie di

---

<sup>4</sup> La testimonianza è esigita quale prerequisito dell'impresa filosofica già a partire dal pensiero greco. Solo per fare qualche esempio, si ricordi quanto osservato da Platone nel *Fedone* (85 c): «Infatti, trattandosi di questi argomenti [gli argomenti concernenti il senso della vita e della morte], non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri quale sia la verità; oppure scoprirla da se medesimi». L'atteggiamento richiesto è il coinvolgimento non solo intellettuale, dunque, ma anche esistenziale, che tenga conto di ciò che nella *Lettera VII* (341 d) lo stesso Platone definisce la specificità della filosofia: «Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: [...] essa come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima, dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima». Oppure, si pensi alla condanna formulata nelle *Leggi* (689 d) nei confronti dei «bravi ragionatori [...] ben esercitati in ogni cavillo e in tutti i mezzi che per loro natura danno agilità alla mente», quando tale atteggiamento non sia vissuto all'insegna della continuità tra filosofia e vita. Su tali temi, segnalo il saggio di F. Casavola, *Spiritualità della ricerca* in A. Rigobello (a cura di), *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, Edizioni Studium, Roma 1993. Scrive Casavola: «Quanto più il nostro originario temperamento sarà governato dalla coscienza, dall'abitudine ad un costante autoesame, tanto più nasceranno le virtù indispensabili allo studioso e allo scienziato: la prudenza, la riflessività, il rifuggire dagli eccessi di opposti giudizi, la pazienza dell'attesa di qualsivoglia esito o risultato, il dubitare di certezze non provate, il distinguere apparenza e realtà con spirito critico ma umile e costruttivo, provare rispetto e curiosità per gli altri più che amor proprio, sapersi incolpare pubblicamente dei propri errori più che polemizzare con quelli altrui».

scienza apparente su tutto, ma non in possesso della verità»; oppure, chi «rifugiandosi nell'oscurità del non essere e attaccandosi a essa a forza di praticarla, a causa dell'oscurità del luogo è difficile da scorgere»; oppure, infine, chi, pur depositario di abilità dialettica, non è comunque in grado di pervenire alla vera conoscenza: nelle parole di Teeteto, «Sapiente, mi pare, è impossibile, dal momento che abbiamo stabilito che egli non sa; essendo, invece, un imitatore del sapiente, è chiaro che prenderà un nome derivato da esso e ho ormai compreso, direi, che dobbiamo chiamare costui realmente il vero e proprio sofista».

Nel *Ventriloquo*, Nancy prende le distanze da questa interpretazione. Questa distanziamento ha il valore di una dissociazione da un preciso filone ermeneutico che se, da un lato, ha aderito alla condanna platonica, dall'altro, ha scorto nel *Sofista*, il luogo del parricidio. «Bisogna ricordare – sottolinea Nancy – l'imbarazzo in cui questo testo mette il commentatore: la tradizione del commento filosofico del *Sofista* consiste, genericamente, nell'analizzare il lungo dibattito sul "non-essere" e a trascurare il resto come una "buccia"» (p. 12). Secondo Nancy, invece, il distacco da Parmenide più che essere un parricidio è un gesto mimato, che si carica di una valenza ben differente. «Il sofista è un marionettista; è anche, notiamolo bene, egli stesso un *thauma*, un prodigio o una marionetta. [...] Mimare è fare dei mimi, cioè degli *omonimi* delle cose che sono» (p. 43). Come osserva Palese nella *Postfazione* «La *mimesis* assicura il parricidio e rassicura contro di esso. Lo Straniero non uccide; egli (piccola morte, morte mimica) viola soltanto suo padre» (p. 86).

Pensare il sofista come marionettista, implica forse riferirsi ad esso come colui in grado di "nominare al posto di". Significa riconoscergli la prerogativa ed insieme la responsabilità di dare forma alle cose, secondo la specifica prospettiva di visione di un altro che a lui si affida, essendo nelle sue mani.

Nel suo commento al *Sofista*, Nancy si chiede come si possa intendere l'omonimia tra nome ed ente se non come parentela, introducendo in tal modo una questione riconducibile allo statuto della parola su cui si erano esercitati gli stessi Sofisti (si pensi, solo per fare un esempio, alle tesi formulate da Gorgia nel suo trattato *Perì phýseōs*)<sup>5</sup>. Ma il rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, la cui declinazione in ambito sofista lascia intravedere un superamento della distinzione convenzionalismo/naturalismo<sup>6</sup>, non rappresenta l'unico am-

<sup>5</sup> Secondo Gorgia, l'espressione individuale, attuata tramite la parola, rende impraticabile la discussione. La parola, in quanto oggetto fonico, non è in grado di esprimere realtà attinenti ai sensi che non siano l'udito. Ciononostante, Gorgia non svaluta l'elemento linguistico, il cui uso deve però essere accompagnato dalla consapevolezza dell'assenza di garanzia di corrispondenza con le cose. Per tale ragione, l'uso appropriato della parola non risiede nella oggettività del rimando, quanto nel suo uso. Viene meno, pertanto, il legame tra piano ontologico, logico e linguistico.

<sup>6</sup> Nella ricostruzione della genesi del linguaggio, la teoria convenzionalista ritiene che la individuazione delle parole sia frutto di un accordo e che pertanto sia raggiungibile sulla ba-

bito di riflessione. I Sofisti elaborarono una enorme quantità di tematiche, «gli aspetti filosofici della teoria della conoscenza e della percezione: fino a che punto le percezioni sensoriali siano da considerarsi infallibili ed incorreggibili [...]. La natura della verità, e soprattutto la relazione tra ciò che appare e ciò che è reale, o vero. [...]. La sociologia della conoscenza [...] gran parte di ciò che supponiamo di conoscere appare condizionato socialmente»<sup>7</sup>.

Se, dunque, è vero che la condanna senza appello di Platone ai sofisti diviene possibile fondamento di una critica al linguaggio tendente a svalutarne l'intima capacità di persuadere (equivalente, peraltro, al superamento della concezione logica della parola), è vero anche che già all'interno stesso del pensiero di Platone il superamento del binomio ratio/pathos, riferito al linguaggio, si pone con ben altre declinazioni. È, per esempio, quanto accade nel *Fedro*, laddove il filosofo ateniese introduce il concetto di *dianoia*, il processo razionale che si radica nel *nous* come visione delle idee originarie, formando in tal modo la premessa del vero discorso. Perché vi sia *dianoia* come processo razionale, è necessario, osserva Platone, il fondamento: si può attuare, quindi, attraverso (*dia*) il *nous*. Distinguere in modo fondato il *nous* è possibile in base alla visione delle *archai*. Tuttavia, *nous* non è identico a *episteme*, in quanto l'*episteme* ne costituisce la premessa, potendo spiegare e chiarire qualcosa solo secondo una precedente visione (*noein*) delle cause originarie. La *ratio* può trarre conclusioni scientifiche solo mediante la diretta illuminazione del *nous*.

Questa distinzione consente pertanto di distinguere tre tipi di discorso: 1) il discorso retorico esteriore, fondato su immagini che, non provenendo dalla visione, restano oggetto d'opinione; 2) il discorso che nasce da un sapere e che è vero perché ha un carattere razionale, dimostrativo ed esplicativo, ma non può agire retoricamente (a cosa serve, è la domanda di Gorgia a Socrate, nel *Gorgia* platonico, l'intero sapere di un medico se le parole del medico non sono in grado di persuadere il malato a seguire le prescrizioni?); 3) il vero discorso retorico, che pur non essendo razionale, nasce dalla visione e agisce efficacemente, cioè commovendo, in base alle immagini originarie. Di questo ultimo tipo è il discorso del *sophos*, del saggio.

*Il Ventriloquo* di Nancy ha il merito di porre ad oggetto di discussione una questione di grande interesse. Anche per questo, credo si debbano riconoscere

---

se di una convenzione. Essa però non sfugge all'obiezione riguardo ai modi in cui l'accordo può essere raggiunto in assenza di una lingua. È per tale ragione che la teoria convenzionalista si supera nella teoria naturalista, in base alla quale si ritiene che l'individuazione delle parole sia dovuta alla loro rispondenza sonora alle cose designate. Come osserva Sacchetto, «l'*orthoépeia* non è infatti solo il parlare bene e forbito, ma anche il parlare giustamente della realtà: non tocca esclusivamente la forma, ma riguarda anche il contenuto» (M. Sacchetto (a cura di), *Il "Cratilo" di Platone e la filosofia del linguaggio dai Presocratici agli Stoici*, Paravia, Torino 1990, p. 24).

<sup>7</sup> G. B. KERFERD, *I Sofisti*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 10.

a Palese i meriti per essere riuscito a “scovare” questo prezioso testo giovanile del filosofo francese, il quale avrebbe forse potuto cogliere l’occasione della traduzione italiana per verificare, anche in sede di *Prefazione*, a quasi trent’anni dalla prima pubblicazione del suo scritto, le risonanze alle tesi esposte nel *Ventriloquo*.

Al tempo stesso, ci sembra che la *Postfazione* di Palese, che ha avuto modo di confrontarsi direttamente con Jean-Luc Nancy, avrebbe potuto dedicare uno spazio maggiore ad una contestualizzazione del lavoro giovanile di Nancy nell’ambito della produzione complessiva del filosofo francese. Alcuni temi (intrigante il rimando finale alla *Visitazione* del Pontormo) sono invece, crudelmente, solo accennati.

In conclusione, nelle parole di Nancy si intravede una proposta quasi vocazionale per la filosofia che diventa, essa stessa, ventriloquio, «dove ognuno parla per qualcuno o qualcos’altro». In tal senso, sembrano opportune le parole di Jeanne Hersch, allieva ginevrina di Jaspers: «In fondo, il professore di filosofia ha come compito fondamentale quello di *mimare* ogni volta il gesto fondamentale di un grande filosofo classico».