

Francesco Aqueci

MODELLI DELLA COMUNICAZIONE NON-DIALOGICA:
PARETO E HEIDEGGER

@@@@@

Pareto e Heidegger: ragioni di un confronto — Ne *Il gergo dell'autenticità* — un *pamphlet* contro il *jargon* di Heidegger e degli «autentici» esistenzialisti, scritto all'inizio degli anni sessanta — Th. W. Adorno fa cadere un'osservazione ancora interessante circa la concezione del linguaggio specularmente opposta che accomuna i positivisti e, appunto, gli «autentici» esistenzialisti. Il gergo dell'autenticità, secondo Adorno, condividerebbe con il positivismo «un'immagine rozza dell'arcaicità del linguaggio» (1964: 33); entrambi, infatti, non considerano che «il linguaggio coinvolto nel progredire della demitologizzazione al tempo stesso si svincola dalle sue origini magiche come Altro da sé» (*ibid.*). La trascuranza di questo fatto dà luogo negli «autentici» esistenzialisti alla «valorizzazione sociale dell'anacronismo linguistico» (*ibid.*), e nei positivisti alla demonizzazione del linguaggio naturale. Il gergo dell'autenticità, infatti, «glorifica semplicisticamente quell'antichità del linguaggio che i positivisti, altrettanto semplicisticamente, desiderano espungere insieme ad ogni espressione» (*ibid.*). «La inadeguatezza del linguaggio rispetto alla società razionalizzata — continua ancora Adorno — non induce gli autentici a stimolarlo verso ciò che gli spetta aumentandone l'acume, ma a sfruttarlo. A loro non sfugge che non è possibile parlare senza arcaismo alcuno; ciò che però i positivisti deplorano come residuo, essi lo eternizzano come benedizione. L'ostacolo che il linguaggio pone davanti all'espressione della pienezza di un'esperienza presente diventa per loro un'altare. Visto che è insuperabile, rappresenta per ciò stesso l'onnipotenza e l'insolubilità di ciò che si sedimentò nel linguaggio» (*ibid.*).

Il confronto che proporrò in questa nota si gioca per una parte entro i poli individuati da Adorno: da un lato, l'altare sul quale gli esistenzialisti, *sub specie* Heidegger, pongono l'«arcaicità» e l'emotività del linguaggio; dall'altro, l'inferno nel quale, in ragione delle stesse caratteristiche, i positivisti, *sub specie* Pareto, la cui sociologia non a caso è stata vista come una delle prime

espressioni dell'indirizzo neopositivistico¹, precipitano il linguaggio. Per un'altra parte mira a mettere in evidenza la singolare concordanza dei due autori nel modo di trattare il problema della comunicazione sociale che li porta ad avere una comune concezione monologica del linguaggio.

Heidegger: il discorso apofantico — Un gruppo di concetti che permette di avvicinare i due autori è quello che in Pareto si raccoglie attorno al problema delle «derivazioni», ed in Heidegger attorno a quello dell'asserzione. In questo e nel successivo paragrafo esaminerò il problema dell'asserzione in Heidegger, con ciò che ne deriva circa la sua concezione della comunicazione sociale. Lo stesso poi farò per Pareto, esaminando il problema delle «derivazioni».

Com'è ben noto, per Heidegger asserzione ricopre tre significati: il significato di *manifestazione*, quello di *predicazione*, quello infine di *comunicazione* (SZ: 252-3). Il significato principale è quello di manifestazione (*Aufzeigung*). Un'asserzione manifesta nel senso che scopre alla visione un ente, ma non un ente in sé, bensì «un ente nel modo della sua utilizzabilità». L'asserzione teoretico-contemplativa è solo una forma derivata della manifestazione così intesa. Inoltre, la manifestazione non corrisponde né ad un «semplice rappresentato» dell'ente (un «senso»), né ad uno «stato psichico» dell'enunciatore. La manifestazione riunisce in un tutto l'enunciatore e l'ente che svela nella cornice della sua utilizzabilità. Secondo l'esempio di Heidegger, non «il martello è pesante» — tipica asserzione teoretico-contemplativa, ma «il martello è troppo pesante», oppure «E' troppo pesante», o ancora «Un altro martello!» — tutte manifestazioni che, si potrebbe dire, portano inscritte in sé le marche dell'enunciazione.

E' da notare l'analogia tra questa concezione dell'asserzione in Heidegger e il dato psicogenetico secondo il quale, se ai bambini fra i 5 e i 7 anni si chiede il significato di un termine, essi rispondono secondo lo schema «serve per...». Questa definizione secondo l'uso, e, più in generale, la concezione dell'oggetto legato ai suoi contesti di utilizzabilità², è solidale con un tipo di logica

¹ Cfr. in questo senso Bobbio, 1975.

² Heidegger stesso, con ammirabile chiarezza, descrive questa concezione: «quando la visione ambientale preveggenete chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggenete è la seguente: “esso è per...”. L'indicazione del “per-che-cosa” non è semplicemente la denominazione di qualcosa; ciò che è denominato viene compreso in quanto costituisce ciò che in quanto

che non ha nulla di specificatamente infantile, ma che si ritrova nel pensiero cosiddetto «primitivo», negli ambiti più ‘rilasciati’ della vita quotidiana, in certe forme del pensiero sociale, ecc. Il concetto di manifestazione di Heidegger, in chiara polemica contro il teoreticismo razionalistico, rende filosoficamente pertinente questo modo di pensiero realistico-concreto.

La manifestazione come visione realistico-concreta dell'ente («il martello troppo pesante») può essere poi ulteriormente predicata, cioè ristretta o determinata («il martello qui» funzionale alla «posizione del soggetto»), e quindi comunicata. L'asserzione comunicante è «un far-sì-che-si-veda-assieme ciò che si è manifestato nel modo del determinare». Questa «compartecipazione» può avvenire «senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista». D'altro canto, siccome «l'asserito può essere “ripetuto”», vi è la possibilità che «il già manifesto venga nuovamente coperto». Tuttavia, il contenuto di questo «sentito-dire» non viene riferito ad un'«opinione corrente» in cui si «conviene», ma continua sempre ad essere riferito all'ente stesso.

Come si vede, Heidegger, in primo luogo, utilizza qui l'accezione più semplice ed elementare di segno, come qualcosa che sta al posto di qualcos'altro, evocandolo. Su ciò è fondata la possibilità della compartecipazione. In secondo luogo, egli sembra negare in un certo senso la rilevanza di eventuali effetti di ‘inautenticità’ legate alla riasserzione: sebbene mediato attraverso il sentito-dire dell'«opinione», l'ente permane nella visione realistico-concreta in cui la manifestazione lo ha svelato. Più in là (SZ: 269-72), però, Heidegger chiarisce meglio questo punto.

Il discorso, egli dice, in quanto si esprime in parole, è linguaggio. D'altra parte, ciò che è espresso presuppone sempre la comprensione e l'interpretazione. Dunque, il linguaggio, in quanto discorso espresso, reca con sé «un'interpretazione stabilita della comprensione dell'Esserci», il quale è perciò «completamente rimesso a quest'interpretazione stabilita, che regola e ripartisce le possibilità della comprensione media». Ora, grazie a tale comprensione media costitutiva del linguaggio espresso, il discorso manifestante-predicante-comunicante

«può essere compreso anche senza che colui che ascolta si collochi nella comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. Più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale. L'oggetto della comprensione diviene

tale è chiamato in questione» (SZ: 244).

il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente. Si intendono le medesime cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella medesima medietà» (SZ: 270).

Su questa medietà o «stato interpretativo pubblico» (SZ: 272), messo in gioco dal discorso comunicante pietrificatosi in linguaggio espresso, si fonda la possibilità di ciò che Heidegger chiama la «chiacchiera»:

«Il sentire e il comprendere sono ormai vincolati anticipatamente a ciò che è detto come tale. La comunicazione non “partecipa” il rapporto originario all'essere dell'ente di cui si discorre; l'essere-assieme si realizza nel discorrer-assieme e nel prendersi cura di ciò che il discorso dice. Ciò che conta è che si discorra. L'esser-stato-detto, l'enunciato, la parola, si fanno garanti dell'esattezza e della conformità alle cose del discorso e della sua comprensione. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la diffusione e la ripetizione del discorso. Ciò che è stato detto si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. La chiacchiera si costituisce in questa diffusione e in questa ripetizione del discorso nelle quali l'incertezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza» (SZ: 270).

Come si vede, il fenomeno che Heidegger ha in vista è quello dell'opinione. Per dirla con una formula, la chiacchiera, o opinione, è quella certezza che, da un punto di vista ontologico, è assolutamente infondata. L'infondatezza, però, non è un ostacolo, bensì il fattore determinante della sua diffusione: facendo affidamento sulla semplice diffusione e ripetizione del discorso, essa permette di comprendere tutto «senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere» (SZ: 271).

Heidegger: emotività, linguaggio, comunicazione — Sono ben note le asciutte, quasi apodittiche affermazioni con le quali Heidegger connette il discorso, la situazione emotiva e la comprensione:

«Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione» (SZ: 260)

«La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo si esprime nel discorso» (*ibid.*)

«Il discorso è l'articolazione in significati della comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo» (ivi: 262).

Così facendo, egli continua, nel campo della «filosofia del

linguaggio», il suo serrato attacco anti-razionalistico ed anti-teoreticistico. «L'indagine filosofica — egli scrive — deve rinunciare alla “filosofia del linguaggio” e dedicare la sua attenzione alle “cose stesse”, portandosi sul piano di una problematica concettualmente chiara» (SZ: 267). Questo sforzo di adesione anti- e pre-intellettuale alle «cose» linguistiche ha due corollari:

1) una concezione del linguaggio come prodotto (*ergon*) e come strumento dell'attività discorsiva:

«Il linguaggio è l'espressione del discorso. La totalità delle parole attraverso cui il discorso acquista un proprio essere “mondano”, viene ad essere disponibile come un ente intramondano, come un utilizzabile. Il linguaggio può essere frantumato in parole-cosa semplicemente-presenti» (SZ: 261);

2) la dissoluzione, di fatto, dell'indagine logico-grammaticale e glottologica:

«La liberazione della grammatica dalla logica richiede, in via preliminare, una comprensione positiva della struttura che fonda a priori il discorso in quanto esistenziale; non può quindi esser compiuta mediante un miglioramento e un completamento del patrimonio tradizionale. Bisogna invece istituire un'indagine intorno alle forme fondamentali che rendono possibile ogni articolazione del comprensibile in significati, senza limitarsi all'esame dell'ente intramondano risultante alla considerazione teoretica ed espresso in proposizioni» (SZ: 267)

«La teoria del significato non è il frutto spontaneo della comparazione di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. Altrettanto insufficiente è l'orizzonte filosofico all'interno del quale W. v. Humboldt impostò il problema del linguaggio. La dottrina del significato ha le sue radici nell'ontologia dell'Esserci. La sua sorte è legata al destino di questa» (*ibid.*).

E' ben noto che in *Essere e tempo* sono semplicemente poste le premesse del paradosso di una filosofia che, nel suo ulteriore sviluppo, farà sì del linguaggio il suo centro tematico, ma in polemica radicale e continua non solo con le scienze del linguaggio ma anche con la filosofia del linguaggio. L'attacco a Humboldt, infatti, qui appena accennato, sarà pienamente sviluppato in uno dei saggi più densi della raccolta intitolata *In cammino verso il linguaggio*.

Allo stesso modo, in *Essere e tempo* è appena accennata la concezione della comunicazione che deriva da queste premesse anti-intellettualistiche ed emotivistiche. La comunicazione, scrive qui Heidegger, «realizza la “compartecipazione” della situazione

emotiva comune e della comprensione del con-essere» (SZ: 262).
Per ciò stesso,

«la comunicazione non è il trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente rivelato nella situazione emotiva comune e nella comprensione comune. Nel discorso il con-essere viene partecipato "espressamente"; dunque esso è già, ma non è ancora partecipato perché non è ancora afferrato e appropriato» (*ibid.*)

In altri termini, il discorso è l'afferramento, l'appropriazione, l'espressione di quella partecipazione che accomuna nella situazione emotiva i virtuali parlanti, e che fa sì che non esistano soggetti isolati l'uno dall'altro fra i quali trasferire esperienze vissute, opinioni, ecc.

«Ogni discorso sopra..., comunicante attraverso ciò-che-dice, ha anche il carattere dell'esprimersi. Parlando, l'Esserci si esprime; non perché sia dapprima incapsulato in un "dentro" contrapposto a un fuori, ma perché esso, in quanto essere-nel-mondo, comprendendo, è già "fuori". Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori, il modo particolare della sua situazione emotiva (la tonalità emotiva) che, come abbiamo già chiarito, investe in pieno l'apertura dell'in-essere» (SZ: 262).

Ogni atto di *parole* è, dunque, l'espressione «del modo particolare della situazione emotiva» dell'Esserci comprendente. Ciò significa che la «tonalità emotiva» è costitutiva dell'atto di *parole* stesso. Essa è linguisticamente segnalata «dalla cadenza, dalla modulazione, dal "tempo" del discorso, dal "modo" di parlare» (SZ: 262).

D'altra parte, la connessione tra il discorso, la comprensione e la situazione emotiva non è propria solo del momento emissivo, ma anche del momento ricettivo. Il sentire, scrive Heidegger,

«è costitutivo del discorrere. Allo stesso modo che la comunicazione orale si fonda nel discorso, la percezione acustica si fonda nel sentire. Lo stare a sentire costituisce infatti l'apririmento esistenziale dell'esserci al con-essere con gli Altri. Il sentire è l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé. L'Esserci sente perché comprende. Poiché comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli Altri, l'Esserci assume verso il con-Esserci e verso se stesso l'atteggiamento dello "star a sentire"; in virtù di questo stato di dipendenza e di ascolto, l'Esserci rientra in ..., e fa parte di ... Lo starsi a sentire reciproco in cui si realizza il con-essere, ha come sue modalità possibili il "dar ascolto", il concordare e i modi privativi del non voler sentire, dell'opporci, dello sfidare, dell'avversare» (SZ: 263-264).

Notiamo che il «concordare», ovvero la possibilità del discorso

persuasivo, dipende in Heidegger dal fatto che l'Esserci «comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli Altri». Il concordare viene quasi a coincidere con il partecipare. Dare il proprio accordo è una forma dello «star a sentire», che presuppone uno «stato di dipendenza e di ascolto».

Infine, l'apprensione realistico-concreta dell'ente ha il suo risvolto dal lato dell'ascolto, della ricezione. Heidegger nota che noi ascoltiamo non «rumori puri», «“sensazioni” da impiegare come un trampolino per raggiungere, alla fine, il “mondo”», ma suoni ‘globali’, ‘situati’. Per poter sentire un rumore puro è necessario un procedimento artificioso e complicato; invece, «innanzitutto» noi sentiamo il carro che cigola, la motocicletta che assorda, una parola incomprensibile:

«anche quando stiamo a sentire il discorso dell'Altro, comprendiamo innanzitutto ciò che è detto o, meglio, siamo già anticipatamente con l'Altro presso l'ente sul quale verte il discorso. Innanzitutto non sentiamo semplicemente il suono delle parole. Anche quando il discorso ci risulta incomprensibile o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzitutto parole incomprensibili e non una semplice serie di suoni» (SZ: 264).

L'ascolto è fondato su una comprensione che presuppone una anticipata vicinanza a ciò che c'è da comprendere.

Nei saggi della raccolta *In cammino verso il linguaggio* sopra richiamata, l'anti-razionalismo e l'emotivismo di questa concezione si trasformeranno in una filosofia meditativa dove, come scrive Heidegger, «non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio» (UzS: 43). E' tuttavia notevole la concezione del circuito della comunicazione che, nel suo sforzo di «pensare semplicemente» e non «oggettivare» il linguaggio, Heidegger abbozza.

Abbiamo visto prima che in *Essere e tempo* la comunicazione non è un passaggio di conoscenze, opinioni, ecc. da un individuo isolato all'altro. La comunicazione è possibile su una base di partecipazione. Arricchita dai temi della «dif-ferenza», della «quiete» e della «Chiamata», questa tesi è ora stilizzata e portata alle sue estreme conseguenze, sino a fondare l'atto del parlare in quello dell'ascoltare:

«Il modo in cui i mortali, quando la dif-ferenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone l'ascolto della Chiamata, identificandosi con la quale la quiete della dif-ferenza chiama mondo e cose nella cesura della sua semplicità. Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo

come questo ascolto.

I mortali parlano in quanto ascoltano. Essi prestano attenzione al richiamo della quiete della differenza, anche quando non lo conoscono. L'ascolto prende dalla Chiamata della differenza ciò che immette nella parola percepibile. Questo parlare ascoltando e recependo è il corrispondere» (UzS: 42-43).

«L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza» (UzS: 43).

Tale concezione è completamente sviluppata nel saggio che dà il titolo a tutta la raccolta. Qui Heidegger, in polemica con tutta la tradizione filosofico-linguistica, da Aristotele a Humboldt, che vede nel linguaggio il luogo della voce, distingue innanzitutto il parlare come vocalità dal dire, dal dire inteso come mostrare, cioè come riconduzione di «ciò che è presente e assente in quello che gli è proprio così che, emergendone, la cosa presente e assente si rivela nella sua vera identità e resta se stessa» (UzS: 203). Questo dire come mostrare, grazie ad un gioco etimologico intorno alla parola *Sage*, è denominato da Heidegger «Dire originario». Ora, il linguaggio è precisamente «il Dire originario in quanto Mostrare» (UzS: 199).

Da questa concezione derivano due conseguenze circa i caratteri propri del linguaggio:

1) una subordinazione del carattere vocale del linguaggio all'«appropriazione» che «il Dire originario come Mostrare» realizza. L'evento (*Ereignis*) che svela le cose nella loro vera identità, scrive Heidegger,

«nel suo appropriare a sé l'essenza dell'uomo, fa che i mortali pervengano al luogo loro proprio col darli, per così dire, in proprietà a ciò che, nella voce del Dire originario, da tutte le parti viene incontro all'uomo, dicendo di sé in modo che rimanda al mistero. L'appropriazione, che si viene così accordando dell'uomo come ascoltatore al Dire originario, ha questo di caratteristico: essa concede all'essere dell'uomo la libertà di accedere al luogo che è suo, ma solo perché l'uomo — come l'essere che parla, che dice — risponda al dire originario, valendosi di quel che gli è proprio. Il che è quanto dire: del suono della parola. Il dire dei mortali è «rispondere» (*das Antworten*). Ogni parola che si pronuncia è sempre «risposta»: un dire di rimando, un dire ascoltando. L'appropriazione dei mortali al Dire originario fa che l'essere dell'uomo entri in una servitù liberante, per la quale l'uomo è addetto a trasferire il Dire originario, che non ha suono, nel suono della parola» (UzS: 205)

2) l'elevazione della monologicità a carattere distintivo del linguaggio. «Il carattere monologico del linguaggio — scrive Heidegger — è iscritto nel profilo del Dire originario, profilo che

non si identifica, non può identificarsi col “monologo” che ha in mente Novalis, perché Novalis concepisce il linguaggio sul fondamento della soggettività nella prospettiva dell'idealismo assoluto» (UzS: 209). In che senso bisogna allora intendere il carattere monologico del linguaggio? Nel senso più sopra visto, e cioè «pensando» il linguaggio come un ascoltare.

«Il parlare è familiarmente noto come espressione del pensiero in suoni articolati per mezzo degli organi vocali. Ma parlare è insieme ascoltare. Abitualmente parlare e ascoltare vengono contrapposti: l'uno parla, l'altro ascolta. Ma l'ascoltare accompagna e recinge il parlare non soltanto così come questo si realizza nel colloquio. La contemporaneità di parlare e ascoltare ha un significato più radicale. Il parlare è, per se stesso, un ascoltare. E' il porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il parlare è, non al tempo stesso, bensì prima un ascoltare. Questo ascolto del linguaggio anche precede — nel modo meno avvertibile — ogni altro possibile ascoltare. Noi non solamente parliamo *il* linguaggio, ma parliamo [attingendo moto e sostanza del parlare] *dal* linguaggio. E ciò possiamo unicamente per il fatto che sempre già abbiamo prestato ascolto al linguaggio» (UzS: 199-200).

Nel circuito della comunicazione di Heidegger l'atto fondamentale è quello dell'ascolto. La sua potrebbe essere scambiata per una filosofia linguistica radicalmente ricettivista. In realtà, l'ascoltatore, come figura usuale della comunicazione, è qui una figura del tutto secondaria. La figura principale è quella del parlante. Ma la teoria del parlante di Heidegger è particolare: il parlante è un ascoltatore. Il parlante parla in quanto riferisce ciò che il linguaggio gli ha comunicato *prima*. Il parlante, dunque, è passivo rispetto a questo ascolto fondamentale. Ma in che senso il parlante ascolta il linguaggio che parla? In che senso il linguaggio parla attraverso il parlante?

«Il linguaggio parla in quanto dice, cioè mostra. Il suo dire scaturisce dal Dire originario, sia per quanto s'è fatto parola sia per quanto è rimasto ancora inespresso, da quel Dire originario che trapassa il profilo del linguaggio. Il linguaggio parla nell'atto che, come Mostrare, raggiungendo tutte le contrade di ciò che può farsi presente, fa che da esse appaia o dispaia quel che di volta in volta si fa presente. Di conseguenza noi porgiamo ascolto al linguaggio in modo da lasciarci dire da esso il suo Dire. Quale che sia il modo con cui ascoltiamo, ogniqualvolta ascoltiamo qualcosa, sempre l'ascoltare è quel *lasciarsi dire* che già racchiude ogni percepire e rappresentare. In quanto il parlare è ascolto del linguaggio, parlando, noi ri-diciamo il Dire che abbiamo ascoltato. Lasciamo che giunga la sua voce che non ha suono, e vogliamo il suono che è stato tenuto in serbo per noi, e, protendendoci ad esso, lo chiamiamo» (UzS: 200).

«Se il parlare come ascolto del linguaggio lascia che il Dire dica, questo

“lasciare che” può avvenire e dar frutto solo nella misura in cui il nostro proprio essere è immesso nel Dire originario. Noi possiamo ascoltare tale Dire per il fatto che rientriamo nel suo dominio. Solo a quelli che gli appartengono il Dire originario accorda l'ascolto del linguaggio e, conseguentemente, il parlare. Nel Dire originario tale accordare [è, vale a dire] perdura. Esso ci fa pervenire alla capacità di parlare. Ciò che fa essere il linguaggio poggia in questo Dire originario che accorda e assicura» (*ibid.*).

Dunque, il parlante parla in quanto ri-dice quanto ha ascoltato dal Dire originario. In un certo senso, il parlante, con il suo parlare, esprime in suoni articolati per mezzo degli organi vocali ciò che ha ascoltato dal Dire originario il quale, di per sé, non ha voce. Ma tale ascolto del Dire originario può avvenire solo se l'essere del parlante *appartiene* al Dire originario stesso. Ritroviamo qui, sebbene trasformato e trasfigurato, il motivo dell'appartenenza comune che in *Essere e tempo* si esprimeva nella tesi secondo la quale il discorso è l'espressione di quella partecipazione che accomuna nella situazione emotiva i virtuali parlanti. Questo era il presupposto che lì induceva Heidegger a concepire la comunicazione non come trasmissione di esperienze vissute, opinioni, ecc. da un soggetto all'altro, ma come la realizzazione della «“compartecipazione” della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere» (SZ: 262). Nel tragitto che Heidegger compie dalla filosofia del linguaggio ad una filosofia meditativa di impianto linguistico, la compartecipazione emotiva si ipostatizza nell'appartenenza del parlante al Dire originario. Questa appartenenza è garanzia dell'ascolto, sul quale si fonda il parlare, cioè l'articolare suoni che danno voce al Dire originario.

Pareto: le manifestazioni discorsive – Quanto sia centrale la dimensione del linguaggio in Pareto, lo si può vedere da un passo dell'*Indice delle materie* del *Trattato di sociologia generale*³ — una strana e trascurata periferia che spesso, però, offre accessi più agevoli al significato dell'opera che non il testo stesso:

«Azioni non-logiche. Non sono punto illogiche, anzi possono essere perfettamente adatte a certi fini. Hanno origine da inclinazioni, da stati psichici, ecc.; i quali, quando sono manifestati dal linguaggio,

³ D'ora in poi citerò quest'opera con la sigla TSG, indicando — salvo i casi in cui saranno necessari riferimenti differenti — il volume (numero romano) e il paragrafo (numero arabo). L'*Indice delle materie* sta in apertura del primo dei quattro volumi dell'edizione critica a cura di G. Busino, da cui si cita.

danno i residui e le derivazioni» (*Indice delle materie*, sez. IV, p. 18).

Com'è noto, le «azioni non-logiche», i «residui» e le «derivazioni» sono i concetti con i quali Pareto esplora la struttura del comportamento sociale, e sulle «derivazioni» avremo modo di tornare qui ancora oltre. Intanto, ciò che si può osservare è come essi ruotino attorno al linguaggio, che viene fatto oggetto di una doppia operazione, una sul piano sociologico, trasformando il linguaggio in terreno privilegiato per apprendere la struttura nascosta del comportamento sociale; l'altra, funzionale alla prima, di natura epistemologica, con la netta demarcazione fra linguaggio «volgare» e linguaggio «scientifico», fra nomi e termini.

Quest'altro passo dell'*Indice delle materie* è assai indicativo in proposito:

«Le scienze logico-sperimentali non contendono mai sui nomi, contendono sulle cose indicate dai nomi. Un ragionamento logico-sperimentale conserva intero il proprio valore, se si sostituiscono lettere dell'alfabeto o numeri, ai nomi usuali delle cose. Purché le cose siano indicate senza alcun dubbio o equivoco, preme poco o niente il come. Le scienze non logico-sperimentali contendono sui nomi; e conviene che seguano tal via, poiché i nomi, quando pure non indicano cose interamente fantastiche, aggiungono per lo meno alcunché di non sperimentale alle cose che vogliono indicare. Tale aggiunta è spessissimo di sentimenti dell'autore o di altre persone. Le contese delle scienze non logico-sperimentali inclinano quindi a diventare logomachie; esse perdono valore e senso se si sostituiscono lettere dell'alfabeto o numeri, ai nomi usuali delle cose, poiché queste lettere o questi numeri non muovono i sentimenti come i nomi usuali» (TSG, *Indice delle materie*, sez. III-d, p. 15).

La sottolineatura contenuta in questo passo del legame tra i nomi e i sentimenti di chi li adopera tipico del linguaggio «volgare» è, se vogliamo, il presupposto di ogni approccio ermeneutico che attribuisca importanza alle 'localizzazioni' prodotte nel discorso dal contesto, dalla situazione storica, dalla tradizione, ecc.⁴ Il movimento di Pareto è però specularmente opposto all'approccio ermeneutico, con effetti che riverberano tanto sul piano epistemologico, dove dal nome, con la sua capacità evocatoria, si passa al termine, con la sua capacità referenziale⁵;

⁴ Una recente valutazione dell'approccio ermeneutico, in particolare dell'ermeneutica filosofica di Gadamer, con riferimento alla ripresa della cosiddetta «filosofia pratica», in Volpi, 1990.

⁵ Sebbene in un contesto di discorso differente dal presente, la distinzione paretiana tra nome e termine era già stata notata da De Mauro, 1971: 169, nota 4.

quanto sul piano sociologico, dove egli mira precisamente a spezzare il legame tra situazione e discorso, tra sentimenti e nomi, allo scopo di isolare il senso oggettivo e nascosto di un testo, che coincide con il sentimento costante, o «residuo», che si è espresso nella foggia variabile di quel testo⁶. Insomma, piuttosto che l'attenzione, propria dell'approccio ermeneutico, per il particolare ed il variabile nel quale sempre si inverano le strutture generali della «ragione», Pareto privilegia la ricerca del costante e del generale, che non identifica, però, con la «ragione», ma con una sorta di razionalità spontanea dell'agire (il «non-logico»), quasi sempre inaccessibile alla coscienza dell'attore sociale. Da qui origina la problematica di ciò che egli chiama, come abbiamo visto, le «derivazioni», cioè l'analisi e la classificazione dei mezzi discorsivo-verbali attraverso i quali i sentimenti, o «residui» costanti nel tempo, si manifestano.

In ogni discorso, dice in sostanza Pareto, si può distinguere la «manifestazione» di un sentimento o «residuo», e la sua messa in discorso tramite «derivazioni». Ad esempio, in un discorso che argomenta intorno all'esistenza della solidarietà-diritto, si può distinguere

«la manifestazione di quest'esistenza nella mente di chi adopera la derivazione, e la dimostrazione che se ne dà, cioè la derivazione propriamente detta. Questa può variare, mentre quella rimane ferma; e talvolta la seconda è ripetuta per imitazione da chi della prima è privo, o quasi privo. Gli uomini ripetono spesso meccanicamente, senza gran persuasione, discorsi che sono di moda nella società in cui vivono» (TSG: III, § 1688).

Anche tenendo conto del fatto che in Pareto manca del tutto la problematica ontologica, vi sono in questo breve ma importante passo almeno tre punti che possono essere rischiarati da quanto abbiamo visto in Heidegger circa la problematica dell'asserzione.

1) Innanzitutto, ciò che Pareto chiama «manifestazione» richiama in parte l'*Aufzeigung* di Heidegger, e precisamente una delle due soluzioni che, a proposito di questo primo significato dell'asserzione, Heidegger scarta perché non molto soddisfacente. Da Pareto, infatti, la manifestazione viene fatta coincidere con lo «stato psichico» dell'enunciatore — nel caso in esame, uno stato psichico di credenza. Inoltre, si vede che mentre per Heidegger l'asserzione-manifestazione mette l'enunciatore in contatto con il

⁶ A questo proposito, sono indicative le «analisi del discorso» che Pareto stesso opera di discorsi politici, sociali, ecc., e che sono sparse un pò dappertutto nel *Trattato* ed in altri scritti sociologici posteriori e minori. Ho cercato di farne una prima recensione in Aqueci, 1990.

mondo secondo certe modalità realistico-concrete, in Pareto la manifestazione è uno stato psichico che, essendo reso visibile dal linguaggio, può costituire oggetto di osservazione per un osservatore esterno. Nonostante la differenza di natura di questi punti di vista — fenomenologico-comprendente quello di Heidegger ; oggettivo-comportamentistico quello di Pareto, si può dire che entrambi vertono intorno ad una medesima area di fenomeni cognitivi. Infatti, tenuto conto del suo presupposto anti-razionalistico, il punto di vista di Heidegger è deliberatamente sintetico, nel senso che nella manifestazione (*Aufzeigung*) vengono fatti coincidere mondo, stato psichico dell'enunciatore e discorso. E' questa sinteticità — ovvero, questa ricercata indistinzione pre-teoretica fra soggetto ed oggetto — che sorregge l'apprensione realistico-concreta dell'ente. Il punto di vista di Pareto, invece, vuole essere esattamente l'opposto, cioè analitico e differenziante: proprio in forza di una implicita distinzione tra mondo, stato psichico e discorso, il cui paradigma di riferimento è un certo modello di conoscenza scientifica del mondo, è possibile distinguere tra la «manifestazione» di uno stato psichico (di credenza), e la sua messa in discorso o «derivazione propriamente detta». Questo punto di vista analitico e differenziante si completa poi con la convinzione tipicamente razionalistica che la manifestazione di uno stato psichico attraverso il linguaggio ordinario non è mai un puro fatto concettuale (teoretico-contemplativo, direbbe Heidegger), come è nel linguaggio delle scienze logico-sperimentali, ma qualcosa di assai differente:

«Nelle scienze logico-sperimentali, il linguaggio, essendo arbitrario, non opera menomamente sulle cose. Nelle scienze non logico-sperimentali, il linguaggio, avendo esistenza indipendente dalle cose, può parere operare più o meno su di esse, ed opera certamente sulle teorie che se ne fanno. Questa o quell'opera possono essere lievi, e poi, a grado a grado, giungere sino ad un estremo in cui le parole paiono avere un potere occulto sulle cose (magia), oppure in cui servono ad edificare teorie interamente fuori della realtà (metafisica, teologia)» (TSG, *Indice delle materie*, sez. III-d, p. 15.).

La reificazione del linguaggio ordinario, frutto della sua non-convenzionalità⁷, esplica perciò i suoi effetti in due modi distinti

⁷ Com'è evidente, Pareto parla di arbitrarietà o non-convenzionalità del linguaggio scientifico nel senso che esso è una consapevole nomenclatura di oggetti la cui esistenza è stabilita sperimentalmente. Com'è noto, Saussure userà invece il termine arbitrario nel senso di immotivatezza del segno, per indicare il procedimento attraverso cui la

ma collegati: o alimentando l'illusione che con il linguaggio è possibile operare sulle cose; o contribuendo alla costruzione di edifici verbali completamente privi di fondamenta referenziali.

2) La distinzione tra la manifestazione e ciò che Pareto chiama «derivazione propriamente detta» richiama, poi, quella heideggeriana tra manifestazione (*Aufzeigung*) e comunicazione dell'asserzione. Se, infatti, in Pareto la manifestazione attiene all'esistenza di un certo stato psichico reso visibile dal discorso, la derivazione propriamente detta riguarda la materia logico-verbale adoperata per esternare davanti agli altri questo stato psichico, ciò che richiama il «far-sì-che-si-veda-assieme ciò che si è manifestato nel modo del determinare» di Heidegger. Quest'ultimo in Heidegger è posto a carico della funzione simbolica, mentre in Pareto la derivazione propriamente detta riguarda la struttura retorica del discorso.

3) Il tema, infine, dell'imitazione dei discorsi richiama quello heideggeriano della chiacchiera o opinione. Per Heidegger, come abbiamo visto, l'opinione è certezza ontologicamente infondata, e si risolve nella semplice diffusione e ripetizione, tramite il linguaggio, di discorsi che hanno perduto, o non hanno mai trovato, la loro originaria apprensione realistico-concreta dell'ente. La dimensione ontologica è rimpiazzata in Pareto da una teoria psicologica del legame fra le manifestazioni e le derivazioni propriamente dette. Un discorso pienamente enunciante è quello che poggia su uno stato psichico, o manifestazione, che il discorso-ragionamento semiotizza. Fra queste due entità, però, non vi è rapporto necessario: una derivazione propriamente detta può sussistere anche senza manifestazione sottostante. Via imitazione è possibile, allora, riprodurre le dimostrazioni o derivazioni propriamente dette. Così i discorsi possono diffondersi e ripetersi, e dar luogo al fenomeno dell'opinione, cioè la ripetizione meccanica di discorsi alla moda.

Pareto: l'illusione dialogica — Per Pareto, dunque, ogni discorso, direttamente o tramite imitazione, origina da sentimenti o stati psichici. Egli inoltre fa notare che tali sentimenti o stati

lingua — cioè, il linguaggio «volgare» di Pareto — ritaglia i significati nella sostanza semantica e fonico-acustica. In altri termini, Pareto avvicina molto il linguaggio al simbolismo; Saussure, ad un contratto sociale spontaneo che si modifica in funzione dei bisogni comunicativi.

psichici possono essere solo di chi enuncia il discorso, ma assai più spesso hanno parti in comune con quelli di altri individui della collettività a cui appartiene l'enunciatore (TSG, *Indice delle materie*, sez. I-g, p. 8). Se si va oltre questa meccanica psicologica, si può dire che la concezione della comunicazione sociale in Pareto è tutta fondata sul presupposto di una comunanza emotiva che lega l'enunciatore alla collettività d'appartenenza, e che fa sì che questi condivida in maniera irriflessa valori e concezioni propri di quella. Più che da teorizzazioni esplicite, ciò si vede bene dalla concezione del testo che emerge da alcune sue considerazioni circa la natura degli osservabili sociologici, e che lo inducono a porre degli interrogativi tipicamente ermeneutici.

In sostanza, dice Pareto, oggetto della sociologia sono non già le azioni, ma «i documenti» (*Indice delle materie*, sez. IV, p. 21) che ce ne narrano, ce ne riferiscono, ce ne relazionano. Infatti, i documenti, ovvero i testi scritti, in quanto «fatti della manifestazione del pensiero» (TSG: I, § 542), sono assai più facili da osservarsi che non «i fatti di azioni»: «è assai più probabile la nostra conoscenza di ciò che, nei testi, Cicerone dice di Catilina, che la nostra conoscenza di molte azioni di Catilina» (*ibid.*). Supponiamo, dunque, di avere un testo o più testi di un autore. Si possono considerare sotto tre aspetti, cioè:

«1) Come la pensava l'autore, il suo stato psichico, e come è stato determinato. 2) Ciò che ha voluto dire in un passo determinato. 3) Ciò che hanno capito gli uomini di una determinata collettività, in un tempo determinato» (TSG: I, § 541).

Ora, del secondo aspetto si occupa la critica storico-filologica. Il primo aspetto è sociologicamente importante perché, avendo, come sappiamo, i sentimenti di un autore parti in comune con quelli della collettività cui appartiene, è possibile, entro certi limiti, dedurre dai sentimenti di questi quelli della collettività. Quanto al terzo punto, non sappiamo se, ad esempio, il discorso che Tucidide fa pronunciare a Pericle, in elogio degli Ateniesi morti in guerra, corrisponda alle parole effettivamente dette da Pericle. Ma al fine di studiare i costumi ateniesi, questo problema non è molto importante:

«è manifesto che Tucidide deve, secondo ogni probabilità, aver composto tale discorso in corrispondenza a quei costumi, di cui era buono conoscitore. Meraviglia sarebbe che, anche se lo ha inventato di sana pianta, lo avesse composto in modo da urtare i costumi, che, come a lui, così a tutti coloro che l'opera sua leggevano, erano ben noti» (*ibid.*).

In altri termini, la critica storico-filologica con un'adeguata critica delle fonti si occupa tanto di stabilire l'autenticità del testo (il testo tramandatoci corrisponde veramente a quello dettato da Cicerone?), quanto di verificare la rispondenza delle affermazioni in esso contenute con i fatti accaduti (i fatti di cui ci narra Cicerone, corrispondono alle effettive azioni di Catilina?). Differentemente, per la « nuova sociologia scientifica» che Pareto mira a fondare, il testo è solo un indice dei sentimenti della collettività in cui è stato prodotto (a quali sentimenti corrisponde la *rappresentazione* che Cicerone ci offre dei fatti dei quali fu protagonista Catilina?). Il presupposto è, quindi, che l'autore non può che 'emettere' ciò che la collettività, di cui egli fa parte, può 'ricevere'. La comunicazione sociale è insomma normalmente circolare e coatta, e in essa ha più peso il destinatario che non il mittente, poiché le attese del primo determinano le intenzioni comunicative del secondo.

Questo radicale ricettivismo, tuttavia, si coniuga con un altrettanto radicale anti-dialogismo, come appare chiaro da quanto Pareto afferma circa la funzione del significato emotivo dei termini, che serve — egli sottolinea — ad indurre in chi ascolta determinate disposizioni ad agire «senza che questi se ne avveda» (TSG: III, § 1552). La possibilità di ottenere questo effetto persuasivo 'invisibile' deriva dal particolare rapporto tra gli scopi d'azione che il locutore persegue con il discorso, e il suo enunciato. Osserva infatti Pareto che

«la dimostrazione delle derivazioni è spessissimo diversa dalla ragione che fa accogliere la derivazione. Alcune volte possono combaciare; ad esempio, un precetto è dimostrato coll'autorità, e ricevuto per l'autorità. Altre volte possono essere interamente diverse; ad esempio, chi dimostra cosa alcuna valendosi dell'ambiguità di un termine, non dice certo: "La mia dimostrazione è valida mercè l'inganno dell'ambiguità di un termine"; mentre chi accoglie tale derivazione è, senza avvedersene, tratto in inganno dal ragionamento verbale» (TSG: III, § 1418).

Quest'asimmetria dei poli produttivo e ricettivo della comunicazione è una caratteristica generale della comunicazione attraverso derivazioni. Nota infatti Pareto che

«lo scopo della derivazione è quasi sempre presente alla coscienza, per chi vuole dimostrare cosa alcuna, ma è spesso inosservato, per chi assente alla conclusione della derivazione» (TSG: III, § 1413).

Una dissimmetria cognitiva, questa, che è correlata a quella dissimmetria affettiva secondo la quale

«chi dà una spiegazione può, sebbene ciò accada di rado, non avere il sentimento a cui si ricorre per darla; ma chi l'accoglie ha in generale tale sentimento, altrimenti non darebbe il proprio consenso» (TSG: III, § 1434).

Dunque, la non coincidenza tra gli scopi del *dire* e quelli del *detto*, e la possibilità, insita nello stesso meccanismo enunciativo del discorso, di mantenere 'nascosti' e, per così dire, 'freddi' gli scopi del *dire*, consente al locutore di conservare di fatto quel predominio che la dimostrazione richiamantesi al principio d'autorità gli assegnava di diritto. Il locutore, con la sua possibilità di sfruttare i meccanismi enunciativi del discorso, di scegliere tempi e modi dei suoi atti di comunicazione, tiene costantemente alla sua mercé l'interlocutore. In questa concezione l'interlocutore crea il senso, ma solo passivamente; il locutore è invece attivo, ma rispetto ad un senso già tutto dato. La comunicazione sociale è perciò definita da una peculiare collaborazione tra l'*energia passiva* dell'interlocutore, e la *creatività predeterminata* del locutore.

In conclusione, l'attività discorsiva in Pareto è:

1) ricettivista. E' il ricevente che crea il senso in quanto fissa lo spettro possibile di ricezione. Da questo punto di vista, il ricevente è la figura principale del circuito della comunicazione di Pareto;

2) monologica. E' l'emittente che ha i mezzi discorsivi per esplicitare il senso del quale il ricevente è portatore. Il ricevente è dunque figura principale ma passiva del circuito della comunicazione. L'emittente è invece figura secondaria ma attiva: la sua funzione, il suo parlare è fondato su una sorta di ascolto della voce muta del ricevente, e sull'esplicitazione di tale voce.

Se confrontiamo tutto ciò con quanto abbiamo visto in Heidegger, vediamo come, sebbene nei due autori muti l'ordine dei fattori, non cambi alla fine il risultato. Nel circuito della comunicazione di Heidegger l'atto fondamentale è quello dell'ascolto, ma esso è posto a carico dell'emittente che viene trasformato in destinatario, Destinatario del Dire originario. Nel circuito della comunicazione di Pareto, empiricamente più articolato, l'emittente è ridotto a figura secondaria, ma senza di esso, senza l'ascolto che esso presta alla voce muta del destinatario, non è possibile attivare la comunicazione. In entrambi, alla fine, il risultato coincide: l'ascolto del Dire originario che fonda il parlare in Heidegger, corrisponde in Pareto all'ascolto ed all'esplicitazione del senso 'posseduto' dal ricevente.

Questo comune approdo si fonda sul medesimo presupposto, cioè l'appartenenza ad una medesima situazione emotiva dei virtuali parlanti.

Conclusione: una comune radice linguistica — Una recente tipologizzazione ha individuato nel paradigma «biblico-cristiano» ed in quello «aristotelico-vichiano» i due poli attorno ai quali raccogliere gli sparsi fili del dibattito linguistico storico ed attuale. Nel paradigma «biblico-cristiano», poiché il linguaggio — è stato osservato — è «l'anello iniziale della catena dell'essere, non è possibile che sorga la ricerca di una spiegazione dell'origine e della formazione dell'attività verbale: il Linguaggio spiega il resto del mondo ma non può essere spiegato da niente» (Lo Piparo, 1987: 2). Ciò corrisponde esattamente alla posizione di Heidegger circa l'inutilità di una scienza ed anche di una filosofia del linguaggio. Spostando l'accento dal linguaggio al discorso, Heidegger dissolve ciò che Chomsky ha chiamato «il problema della conoscenza del linguaggio». Il linguaggio non è un oggetto di conoscenza, ma l'atto di ascolto che permette di ritrovare l'Essere. In tal senso, la filosofia linguistica di Martin Heidegger sembra essere il tipo esemplare del paradigma «biblico-cristiano».

Più controversa è la posizione di Pareto. Un corollario del paradigma «biblico-cristiano» è il principio platonico-agostiniano dell'indipendenza della sostanza semantica delle lingue dalla loro veste fonica. Vi è un unico universo semantico al quale le differenti lingue attingono, al di là dell'imperfezione dell'immagine dell'oggetto fornita dalle parole (Lo Piparo, 1987: 5-6). Ora, l'epistemologia di Pareto non è che un'applicazione della semiologia di impianto platonico-agostiniano. Le scienze logico-sperimentali, abbiamo visto, «non contendono mai sui nomi, contendono sulle cose indicate dai nomi. Un ragionamento logico-sperimentale conserva intero il proprio valore, se si sostituiscono lettere dell'alfabeto o numeri, ai nomi usuali delle cose. Purché le cose siano indicate senza alcun dubbio o equivoco, preme poco o niente il come» ((TSG, *Indice delle materie*, sez. III-d, p. 15). Numeri o lettere dell'alfabeto o nomi sono perciò indipendenti dall'universo semantico, più precisamente, dall'universo di cose al quale si accede tramite il ragionamento logico-sperimentale. Questa posizione epistemologica è operante anche nella «conoscenza del linguaggio» che la «nuova sociologia scientifica» di Pareto vuole promuovere. Ma in che senso ciò avviene? Come abbiamo visto, la rottura del legame tra situazione e discorso, tra sentimenti e nomi, per arrivare al senso oggettivo e nascosto del testo mira, in effetti, ad isolare la

dimensione emotiva del linguaggio — la stessa, dunque, sulla quale Heidegger fonda le sue speranze di ritrovare l'Essere. In Pareto, però, essa viene concepita («conosciuta») negativamente, come scarto della dimensione cognitiva: il significato emotivo è ciò che turba la perfetta corrispondenza tra segno e cosa. Il linguaggio ordinario o «volgare» è quindi una sistematica patologia. Il principio platonico-agostiniano sopra richiamato opera dunque tanto sul piano epistemologico, quanto sul piano sociologico. In definitiva, così, tra i due paradigmi, Pareto sta in una posizione incerta: per la sua tensione conoscitiva sembra tendere al paradigma aristotelico-vichiano, ma l'ap problematicità con cui recepisce la concezione 'arcaica' del linguaggio lo avvicina al paradigma biblico-cristiano.

Se vi sia un legame tra l'accettazione di tale concezione del linguaggio e la negazione del carattere dialogico della comunicazione sociale, a cui come sappiamo pervengono tanto Heidegger quanto Pareto, non è facile da stabilirsi. E' un fatto però che un'analisi sociologica del linguaggio come quella di Pareto condotta da posizioni referenzialistiche e antiemotivistiche, coniugate per di più con un punto di vista di realismo politico, perviene ad una sistematica indifferenza o addirittura negazione della positiva fattualità dei prodotti ultimi dell'evoluzione socio-cognitiva, fra i quali appunto le interazioni dialogiche⁸. D'altra parte, almeno ad un primo sguardo, la concezione del linguaggio propria del paradigma aristotelico-vichiano *comework in progress* fonico-semantico che risponde a sempre nuovi bisogni conoscitivi⁹, sembra essere la contropartita linguistica di tanti approcci dialogisti al problema del discorso e della comunicazione sociale. C'è da chiedersi però se l'esito dialogico sia garantito di per sé dal *costruttivismo senza fondamento* del paradigma aristotelico-vichiano; e, ancora, sino a che punto l'assunzione della concezione costruttivistica del linguaggio sia necessaria ad un approccio dialogista al discorso e alla comunicazione sociale. Questioni, queste, che richiedono ulteriori e più attente verifiche.

@@@@@

⁸ Su questo punto, mi permetto di rinviare ancora ad Aqueci, 1990.

⁹ Ed in essa può farsi rientrare l'idea saussuriana di segno richiamata prima. Cfr. *supra*, n. 7.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adorno, Th. W.

Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca, tr. it. di P. Lauro, con Introduzione di R. Bodei, Torino, Bollati Boringhieri, 1989

Aqueci, F.

Les fonctions du langage selon Pareto, Tesi di dottorato, Università di Neuchâtel, 1990, (in corso di stampa)

Bobbio, N.

«Pareto e il diritto naturale», in *Rivista di Filosofia*, 1, febbraio 1975: 57-76

De Mauro, T.

Senso e significato, Bari, Adriatica Editrice, 1971

Heidegger, M.

SZ = *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1986²

UzS = *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1973-1979

Lo Piparo, F.

«Due paradigmi linguistici a confronto» in AA.VV., *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800)*, Casale Monferrato, Marietti, 1987: 1-9

Pareto, V.

TSG = *Trattato di sociologia generale* (1916), ed. critica a cura di G. Busino, Torino, UTET, 1989, voll. 4

Volpi, F.

«Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"», in C. A. Viano (a c. di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990: 128-148.