



## Res singulares

Testi e studi di storia della filosofia

Nel momento stesso in cui definiscono concetti ad alto livello di astrazione e dall'ambizione universale, le opere di filosofia restano legate al sostrato anche materiale della loro genesi. Danno forma e senso a problemi concreti dettati dal loro tempo. Si muovono in uno spazio di possibilità storicamente denso, caratterizzato dalla particolarità e dalla contingenza di testi, linguaggi, forme di comunicazione, istituzioni – uno spazio che contribuiscono esse stesse a definire e a interpretare.

Come le “cose singolari” di cui parla Spinoza, i testi filosofici sono oggetti individuali e irripetibili, contraddistinti ciascuno da un principio di coerenza interno; e allo stesso tempo sono nodi di relazioni che devono la loro singolarità alla configurazione complessiva e dinamica dei rapporti che intrattengono con altri elementi, l'autore e i lettori, altri testi e altri saperi (scienza, teologia, letteratura...), eventi e parole, concetti e metafore, contesti sociali e politici. La loro identità e la loro forza si esprimono proprio nell'ampiezza, articolazione e complessità delle reti di relazioni da cui dipendono e che producono, nel tempo e nello spazio, fino al presente e a noi.

Questa collana si propone di studiare opere di filosofia nella loro singolarità relazionale, promuovendone edizioni, studi e chiavi di lettura. Così facendo, interroga anche la loro peculiare storicità, che non si riduce allo sviluppo teorico interno di un problema, a un canone già dato o a una grande narrazione. La storicità di un libro di filosofia si misura piuttosto sulla sua capacità di parlarci non a dispetto della distanza storica, ma grazie ad essa e all'esperienza di spaesamento e meraviglia, relatività e differenza che porta con sé.

## **Res singulares**

Testi e studi di storia della filosofia

*collana diretta da*

Guido Frilli, Giovanni Paoletti, Francesco Toto

*comitato scientifico*

Francesco Ademollo, Carlo Altini, Antonella Del Prete  
Stefano Di Bella, Amos Bertolacci, Giovanni Bonacina, Bruno Centrone  
Riccardo Chiaradonna, Gianni Francioni, Marco Geuna, Pierre Girard  
Simone Guidi, Chantal Jaquet, Alfonso M. Iacono, Christian Lazzeri  
Eric Marquer, Fabrizio Meroi, Vittorio Morfino, Gianluca Mori  
Marcello Mustè, Francesco Piro, Anna Rodolfi, Paola Rumore  
Manuela Sanna, Charles T. Wolfe

Jean-Jacques Rousseau

# Saggio sull'origine delle lingue

Dove si parla della melodia  
e dell'imitazione musicale

*a cura di*

Paola Bora

*visualizza la scheda del libro sul sito [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questa traduzione è stata pubblicata per la prima volta da Einaudi nel 1989 e viene riportata qui integralmente.*

*Il saggio di Paola Bora Sui concetti di dispersion e barbarie è apparso in «Studi settecenteschi» 13, 1992-1993, pp. 165-179.*

© 1989, 1993

*Nuova edizione 2024*

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676684-7

## INTRODUZIONE

### 1. *Problemi di cronologia intorno a un frammento «fuori posto»*

Nel 1976, commentando l'assenza di una teoria dei quattro stadi nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* di Rousseau, Ronald L. Meek poteva scrivere: «Ma per fortuna (o forse sfortunatamente, visti i problemi che ha comportato) abbiamo anche il *Saggio sull'origine delle lingue*, che fu pubblicato solo tre anni dopo la morte di Rousseau ma probabilmente completato, nelle linee essenziali, almeno entro i primi anni '60, e che contiene una vera e propria versione della teoria dei quattro stadi [corsivo nostro]»<sup>1</sup>.

Ancora recentemente, dunque, e a più di due secoli dalla pubblicazione postuma dell'*Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*<sup>2</sup> il lungo dibattito attorno alla datazione del *Saggio* e alla sua collocazione sistematica nell'arco della produzione roussoiana, sviluppatosi attraverso quasi un intero secolo<sup>3</sup>, lungi dall'essere archiviato come questione esclusivamente filologica,

<sup>1</sup> R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 62.

<sup>2</sup> Con questo titolo, attribuitogli da Rousseau, il *Saggio* fu pubblicato per la prima volta a Ginevra nel 1781, tre anni dopo la morte dell'autore, in un volume che riuniva diversi scritti sulla musica dal titolo *Traité sur la musique*. L'opera, il cui manoscritto è conservato alla Bibliothèque Publique de Neuchâtel, dono Du Peyrou n. 7835, fu successivamente ristampato nelle principali raccolte di scritti di J.-J. Rousseau in lingua francese. La prima – e finora l'unica – edizione critica dell'*Essai sur l'origine des langues* è quella, eccellente, a cura di Charles Porset (Nizet, Bourdeaux-Paris 1970).

Di prossima pubblicazione è l'edizione critica, a cura di J. Starobinski, nel V volume delle *Ceuvres complètes* della Bibliothèque de la Pléiade, destinato a comprendere gli altri scritti roussoiani sulla musica.

In lingua italiana, dopo una prima traduzione ottocentesca, a cura di Giovanini La Ferla, largamente inattendibile, si sono avute, recentemente, diverse opere contenenti la traduzione integrale del *Saggio* che segnaliamo in ordine cronologico: *Gli Illuministi e la musica. Scritti scelti*, a cura di Enrico Fubini, Principato Editore, Milano 1969; A. Verri, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Longo, Ravenna 1970 (ristampa 1972; seconda edizione 1983); J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di G. Gentile, Guida, Napoli 1984. Segnaliamo inoltre, *Società e linguaggio*, a cura di M. Antomelli, La Nuova Italia, Firenze 1972, contenente un'ampia scelta antologica del *Saggio*.

<sup>3</sup> Ci limitiamo a segnalare qui le tappe essenziali della discussione, rinviando, per un resoconto dettagliato a J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, pp. 243-278, nonché al *Remarque* di C. Porset, contenuto nell'edizione critica dell'*Essai* cit., pp. 16-24 e a A. Verri, *Origine delle lingue* cit., pp. 13-23. Il dibattito sulla datazione del saggio fu aperto da A. Espinas, nel 1895, sulla «Revue de l'enseignement supérieur»: rilevando una contraddizione fra il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* e il *Saggio*, relativa all'uso di fonti bibliche e di contenuto mitologico nell'opera sul linguaggio, Espinas concludeva per una posteriorità dell'*Essai* rispetto al *Di-*

costituisce invece una sollecitazione attiva per lo studioso, che lo obbliga, come scriveva Derrida nella *Grammatologie*, a «prender partito» sulla questione. Ne consegue una situazione particolare per la quale la storia delle letture del testo viene ad essere parte integrante, in qualche modo, della lettura del testo stesso. L'opera di Jacques Derrida, *De la grammatologie*, del 1967, segna una svolta nella vicenda critica dell'*Essai*: stabilendone la cronologia fra la stesura del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* (1753-54) e l'esordio del decennio successivo, con argomentazione ampia e dettagliata che conquista l'accordo pressoché generale degli studiosi, Derrida corrobora le sue conclusioni elaborando il rapporto fra una serie di elementi concettuali *interni* al *Saggio sull'origine delle lingue* e l'insieme della produzione roussoiana delle opere maggiori. Da allora, benché permangano, e numerosi, gli echi della problematica datazione del *Saggio*, la discussione

scorso, basata sulla presenza delle citazioni di Dudos (*Commentaire* del 1754 alla *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* di A. Arnauld e C. Lancelot, cfr. oltre, nota II al capitolo V). Sempre a partire dal presupposto del «disaccordo» fra l'*Essai* e le opere maggiori di Rousseau, G. Lanson (*L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», VIII, 1912, p. 1) contesta la posizione di Espinas, situando decisamente il *Saggio* fra le opere giovanili dell'autore, anteriori al 1750. L'argomentazione di Lanson si appellava piuttosto a questioni teoriche relative all'«unità del pensiero» di Rousseau e il *Saggio* gli pareva sfuggire alla sistematicità delle opere successive al 1750. Successivamente P. M. Masson (*Questions de Chronologie rousseauiste*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», IX, 1913, pp. 37-61) ristabilì il punto di vista filosofico sulla questione, situando la redazione del *Saggio* fra il 1754 e il 1763, con documentazione ampia e rigorosa, che finì per convincere lo stesso Lanson. Dal 1913 l'opinione di Masson è stata fatta propria, con ulteriori e diverse motivazioni, da numerosi studiosi (fra gli altri: R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Puf, Paris 1948, pp. 17-18 e *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Puf, Paris 1950, p. 146; B. Gagnebin e M. Raymond nell'edizione delle *Confessions*, in *Cœuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959-1969, vol. I, p. 560, nota 3).

A favore dell'antiorità del *Saggio* rispetto al secondo *Discorso*, e dunque per una sua collocazione in una fase non ancora propriamente matura dell'opera di Rousseau, si sono espressi C.E. Vaughan, *The political writings of J.-J. Rousseau*, The university Press, Cambridge 1915 (1962), vol. I, p. 10 e C.W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, 2 voll., Oxford University Press, London, New York 1934 (1962), vol. I, pp. 66 sgg. Meno legata a problemi di cronologia esterna e centrata piuttosto su questioni teoriche interne all'opera roussoiana è la discussione fra J. Starobinski e J. Derrida sullo statuto concettuale della pietà rispettivamente nel secondo *Discorso* e nel *Saggio* (nonché nell'*Emilio*): si vedano Starobinski, nell'edizione del *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité*, in *Cœuvres complètes* cit., vol. III, pp. 1330-31 (nota 2 alla p. 154 del testo) e Derrida, *De la grammatologie* cit., pp. 245-272. Nella nota citata, nel 1964, Starobinski suggeriva l'ipotesi dell'antiorità del *Saggio* rispetto al *Discorso*, sulla base di brevi accenni alle differenze sostanziali della concezione della pietà nelle due opere. Nel 1967, Derrida, muovendo dalla critica a questa nota, argomentava la propria posizione, in accordo con la datazione del Masson. Starobinski è ritornato sulla questione nella recensione al Porset («Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», XXXVIII, 1969-1971, pp. 395-398), correggendo la sua ipotesi in favore della posterità del *Saggio* rispetto al *Discorso*. Da allora è mutata anche la dizione della nota 2 alla p. 154 nel commentario del *Discorso* nel vol. III delle *Cœuvres* di Rousseau, che, nelle ultime tirature, reca l'ipotesi definitiva della posterità del *Saggio* rispetto al *Discorso*. In questa discussione, il dibattito sullo statuto concettuale della pietà diviene una sorta di capitolo a parte nella tormentata storia della datazione del *Saggio*. Ma la questione della pietà rappresenta un problema autonomo – e fra i più complessi – nell'interpretazione del pensiero di Rousseau. Per le analisi ampie ed importanti, con esiti divergenti e in qualche misura contrapposte, rinviamo a V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974, pp. 340 sgg. e a M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 207 sgg.

in merito si è largamente spostata sulla questione da sempre sottesa al dibattito sulla cronologia: se il *Saggio* possa essere considerato a pieno titolo opera della maturità di Rousseau. Vale a dire se questo scritto, denso e breve, eterogeneo nella forma rispetto agli altri lavori dell'autore, disomogeneo al suo interno quanto a ripartizione tematica, sotto molti aspetti «scomodo» per ogni tentativo volto a reperire unità e coerenza nel pensiero rousseauiano, costituisca un testo dotato di interna coesione e di autonomia concettuale e logica tali da consentire la ricerca di una sua organicità al sistema complessivo dell'opera di Rousseau. In questa direzione si sono orientati gli studi, in particolare negli ultimi decenni, percorrendo minuziosamente la strada del rapporto intrinseco fra il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* e il *Saggio sull'origine delle lingue*, questione posta e contemporaneamente lasciata nell'ambiguità dallo stesso Rousseau, che aveva definito il *Saggio* come un originario frammento del secondo *Discorso*, successivamente soppresso perché «troppo lungo e fuori posto»<sup>4</sup>. Se la stretta parentela fra i due scritti è evidente nell'analogia tematica di quel «triplo passaggio (che, in verità, è uno soltanto) dall'animalità all'umanità, dalla natura alla cultura, e dall'affettività all'intellettualità»<sup>5</sup>, nell'affinità della finzione diacronica in cui si dipana idealmente la «storia congetturale» delle origini e se il luogo teorico del *Discorso* in cui doveva inserirsi il primitivo frammento del *Saggio* appare chiaramente identificabile nella digressione dedicata all'origine delle lingue<sup>6</sup>, quel giudizio dell'autore che lo definisce «fuori posto» nella redazione definitiva del *Discorso* suggerisce un nucleo centrale di riflessioni.

Nonostante le analogie tematiche e formali, i due scritti non sono sovrapponibili né reciprocamente complementari nella loro interna strutturazione teorica: Michèle Duchet, in un articolo redatto in collaborazione con Michel Launay<sup>7</sup> ha fatto opportunamente notare come anche le cronologie che scandiscono le epoche della storia umana siano sfasate e diversificate nelle due opere, rispondendo a due

<sup>4</sup> L'affermazione di Rousseau si trova in un *Projet de préface* (manoscritti di Neuchâtel n. 7887, ff. 104-5, pubblicato per la prima volta in A. Jansen, *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlin 1884, pp. 472-473) che l'autore ebbe a redigere attorno al 1763 (secondo la datazione di Masson, *Questions de chronologie rousseauiste* cit.), quando pensò di riunire in un volume tre suoi scritti: *L'imitation théâtrale*, *Le Levite d'Ephraïm*, *l'Essai sur l'origine des langues*.

Gli altri scritti di Rousseau che consentono di situare cronologicamente il *Saggio*, chiarendo l'attitudine e le incertezze dell'autore sono: una lettera di Rousseau a Malesherbes del settembre 1761 (con la risposta di Malesherbes); un passo del libro XI delle *Confessioni* (cfr. nell'edizione italiana *Confessioni*, a cura di Roberto Guiducci, Rizzoli, Milano 1978, vol. II, p. 591); una nota del libro IV dell'*Emilio* (trad. it. in Rousseau, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 599). I testi in questione, ad eccezione dell'ultimo, sono riportati nell'*Avertissement* di C. Porset, in *Essai* cit., pp. 8-12.

<sup>5</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 142.

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 114-119.

<sup>7</sup> M. Duchet e M. Launay, *Synchronie et diachronie: l'«Essai sur l'origine des langues» et le second «Discours»*, in «Revue internationale de Philosophie», LXXXII (1967), pp. 421-443.

dimensioni della temporalità ugualmente proprie dello sviluppo umano, ma non identiche nel loro concetto. Ogni lettura in parallelo del *Discorso* e del *Saggio*, che si muova in una logica di linearità e continuità, si inceppa infatti in una serie di nozioni teoriche come quella di «*premiers temps*», le epoche primitive, di «*barbarie*», di «*pietà*» che non hanno uno statuto concettuale univoco nei due scritti né tuttavia sono interpretabili secondo un'indipendenza assoluta, come stratificazioni successive di un'ipotizzabile evoluzione teorica, pena l'impossibilità di comprensione del testo stesso. In un successivo lavoro<sup>8</sup>, Duchet riconduce tale complessità ad una fondamentale *diversità di oggetto* dei due saggi in questione: la ricerca delle origini, comune a entrambi, si svolgerebbe con approccio teorico differente, diverso andamento, alterità nell'esplicitazione del rapporto con le fonti e la tradizione, quella biblica in particolare<sup>9</sup>. Rousseau si soffermerebbe nel *Saggio* sull'oggetto specifico delle «*istituzioni umane*» (linguaggio e scrittura), dopo aver indagato, nel *Discorso*, sui «*fondamenti reali della società umana*»<sup>10</sup>. A sostegno della sua ipotesi, Duchet richiama quanto Robert Derathé afferma a proposito del rapporto fra il secondo *Discorso* e l'articolo *Economia politica*. Derathé sostiene che esse sono «*opere diverse quanto al loro oggetto*»<sup>11</sup>, trattando l'una «*lo stato di natura e l'origine del governo*», l'altra «*le funzioni del governo*». E tuttavia, sebbene per la stesura originaria dell'*Économie politique* si siano posti problemi di datazione e non poche questioni teoriche relative alla sua anteriorità o posteriorità rispetto ai temi politici sviluppati nel *Discorso*, sebbene si tratti anche qui di opere redatte pressoché contemporaneamente e in qualche modo originatesi, per il contenuto politico, dal ceppo comune di scritti, materiali e appunti che Rousseau veniva raccogliendo fin dal 1750 in vista di quell'opera che dovevano essere le sue *Institutions politiques*<sup>12</sup>, ci sembra che le analogie con l'*Essai* e la sua vicenda non possano essere spinte oltre.

L'articolo *Économie politique* fu infatti immediatamente e tempestivamente pubblicato dall'autore nel novembre 1755, e in quella sede pubblica, non certo indifferente o neutrale, che era l'*Encyclopédie*, al suo V volume, contenente anche l'articolo *Droit naturel*, dalla penna di Diderot. Se la contemporaneità, una

<sup>8</sup> M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., Laterza, Bari 1976, cfr. in particolare il vol. III, *Buffon, Voltaire, Rousseau*, cap. XVII, *L'antropologia di Rousseau*, pp. 135-198.

<sup>9</sup> Su questo punto specifico, di importanza centrale per la valutazione dell'*Essai*, si vedano anche: H. Grange, «*L'Essai sur l'origine des langues*» dans ses rapports avec le «*Discours sur l'origine de l'inégalité*», in «*Annales historiques de la Révolution française*» (luglio-settembre 1967), pp. 291-307; M. Launay, *Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, CEL-ACER, Grenoble 1972.

<sup>10</sup> Duchet, *Le origini dell'antropologia* cit., p. 141.

<sup>11</sup> R. Derathé, Introduzione al *Discours sur l'économie politique*, in Rousseau, *Œuvres complètes* cit., vol. III, p. LXXIV.

<sup>12</sup> Cfr. Rousseau, *Confessioni* cit., vol. II, p. 436.



certa comunanza di temi possono far pensare a quest'opera come ad uno sviluppo a latere di un nucleo teorico idealmente presente e solo abbozzato nel *Discours*, tuttavia la destinazione particolare, la collaborazione (in quegli anni ancora strettissima e feconda) con Diderot, dovettero incidere in modo determinante, sulla delimitazione contestuale dell'oggetto di indagine. Complessivamente dunque, l'indicazione stimolante di Michèle Duchet, sulla sostanziale «diversità di oggetto» del *Discorso* e del *Saggio*, non sembra che possa essere seguita fino in fondo e condivisa alla lettera.

2. *Il «Discorso sull'origine dell'ineguaglianza»  
e il «Saggio sull'origine delle lingue»: due diversi punti di osservazione*

Nei due scritti in questione sembra realizzarsi, piuttosto che una radicale distinzione degli oggetti di indagine, consapevolmente delimitati nelle loro diverse specificità, una differenziazione del *punto di osservazione*, entro cui considerare l'oggetto di ricerca comune: l'evoluzione dell'umanità dallo stato di natura allo stato civile e, all'interno di questo, la differenziazione di forme sociali diverse e di una pluralità successiva di modi di sussistenza.

Il *Discorso* osserva «la vita della specie» umana, come *da una grande distanza visiva*, con «ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne l'effettiva origine, e simili a quelli che fanno quotidianamente i nostri fisici sulla formazione del mondo», come si legge nella sua introduzione. La grande distanza visiva del punto di osservazione, che annulla «l'immenso intervallo» tra lo stato di natura e le prime istituzioni umane, le «migliaia di secoli» che furono necessarie a sviluppare le facoltà virtuali dell'uomo, risponde all'intento di Rousseau di mantenersi, nel *Discorso*, «entro i limiti di una discussione *generale e puramente filosofica* [corsivo nostro]» secondo quanto egli scrive a M.me de Crequi<sup>13</sup>.

È rispetto a questo progetto che si comprende meglio quella notazione dell'autore che definisce «hors de place», fuori posto, nel *Discorso*, il frammento relativo all'origine delle lingue. Non si tratta di radicale diversità di oggetto, quanto di un differente punto di osservazione. La distanza visuale del *Discorso* lascia impregiudicate le modalità di realizzazione delle istituzioni umane e sociali, il loro *perché*, le considera come *avvenimenti*, «dandoli per necessari» rispetto all'«uomo in

<sup>13</sup> Cfr. *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di Th. Dufor, Colin, Paris 1924-34, 20 voll., vol. II, p. 213, cit. da J. Starobinski nella sua *Introduction al Discours* (in *Œuvres complètes* cit., vol. III, p. LIII).

generale»<sup>14</sup>, e non, quali pure dovettero essere, come *azioni*, atti significanti che mirano ad uno scopo: ciò che il *Discorso* lascia impregiudicato è il *sistema di comunicazione*, mentre guarda, fissandola, alla forma esterna della reciprocità umana. Nel *Saggio*, al contrario, è il sistema di comunicazione che diviene problema, nel suo stesso principio, tramite l'analisi del linguaggio come *prima* istituzione umana. Il *Saggio sull'origine delle lingue* si inserisce così nell'«immenso intervallo che dovette separare il puro stato di natura e il bisogno delle lingue»<sup>15</sup>. Esso si sviluppa, con uno spostamento radicale del punto di osservazione, a partire dal superamento di quel «circolo delle origini», relativo alla reciproca priorità fra società e linguaggio, che il *Discorso*, impostando appena la polemica con Condillac, non scioglie<sup>16</sup>. Qui si delinea l'ambito teorico del *Saggio*, nella ricerca sul *come* e sul *perché* delle prime istituzioni, intese come manifestazioni di un agire che è simultaneamente umano e sociale, nell'indagine del mondo della comunicazione, concepito nei suoi aspetti sistematici come mondo specificamente umano, espressione della perfettibilità e della libertà. Il punto di osservazione si pone qui, in un ideale sdoppiamento, *all'interno del sistema di comunicazione*, entro il campo stesso dell'indagine. Si scopre così, nel lungo capitolo iniziale, una pluralità di sistemi di segni nel tempo e negli spazi popolati dall'uomo, e si individua nel segno linguistico, l'espressione di un'istanza comunicativa connaturata, con la «pietà», all'umanità. Lo sguardo dell'autore, calandosi entro il tempo lunghissimo durante il quale dovettero protrarsi le origini dell'umanità, fa risaltare in primo piano, dal campo lungo della visuale del *Discorso*, quel momento decisivo nella storia della specie, in cui la comunicazione diviene esigenza e necessità dell'evoluzione umana in quanto tale. Simultaneamente esso trova espressione nella forma inedita e costitutivamente sociale del linguaggio articolato, della *parola*: «Non appena un uomo riconobbe *un altro uomo* come *un essere che sente, che pensa e che è simile a lui*, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi» (*Saggio*, cap. I, p. 3 [corsivo nostro]).

L'autoriflessione e il riconoscimento dell'altro, condizioni e possibilità, ad un tempo, della reciprocità sociale, attualizzano quella latenza naturale implicita nella disposizione fisica dell'uomo: «La parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua forma soltanto a cause mentali» (*Ibidem*).

L'umanità nel *Saggio* è dunque un'umanità autoriflessa e riconosciutasi come tale in seno alla natura: per questo l'osservazione può e deve porsi *all'interno* dell'oggetto di ricerca. Qui sta la vera differenza col *Discorso*: è l'alterità del punto

<sup>14</sup> Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza* cit., p. 99.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 114.

di osservazione, più che la specificità dell'oggetto, che rende «fuori posto» il primitivo frammento sulle lingue nel testo sull'origine dell'ineguaglianza. Ma, nello stesso tempo, quell'oggetto, l'uomo nel suo divenire umano con la sua peculiarità assoluta, richiede una duplicità di osservazione, una capacità di sdoppiamento indefinito dell'osservatore. E di questo Rousseau fu teorico consapevole e lucido, al limite dell'ossessione. Si trova nelle pagine del *Saggio* la frase famosa: «Quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé; ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; occorre prima osservare le differenze per scoprire le proprietà» (*Saggio*, cap. VIII, p. 51). La percezione delle differenze nell'identità si origina dalla capacità dell'osservatore di situare il luogo dell'osservazione e di sdoppiarsi nel proprio sguardo. Più avanti, al cap. XI del *Saggio*, si legge: «Per ben valutare le azioni degli uomini, bisogna considerarli in tutti i loro rapporti ed è ciò che nessuno ci insegna a fare. Quando ci mettiamo al posto degli altri, ci poniamo sempre modificati come noi siamo, non come devono esserlo loro, e quando pensiamo di giudicarli secondo ragione, non facciamo che comparare i loro pregiudizi ai nostri» (p. 77).

Lo sdoppiamento dell'osservazione è all'origine di ogni attività intellettuale umana, come capacità di distinguere se stesso e la propria specie in seno alla natura<sup>17</sup>, ma costituisce, al tempo stesso, la fonte essenziale della moralità. Tale è il senso della polemica sugli spettacoli, nella *Lettera a d'Alembert*, ripresa nel *Saggio*. Ma il problema è posto già nei suoi tratti essenziali nella nota XV del *Discorso*, a proposito della distinzione fra «amor proprio» e «amore di sé»: «...nel vero stato di natura l'amor proprio non esiste; infatti poiché ogni uomo in particolare si considera come il solo spettatore che l'osservi... non è possibile che un sentimento, che trae origine in confronti che egli non è in grado di fare, possa nascere nel suo animo; ... In una parola, ogni uomo che vede i suoi simili solo come vedrebbe animali di un'altra specie, può rubare la preda al più debole o cedere la propria al più forte, considerando queste rapine solo come fatti naturali... [corsivo nostro]»<sup>18</sup>.

La possibilità e la necessità di moltiplicare i luoghi dell'osservazione come caratteristiche distintive dell'umanità e compito imprescindibile quando si tratti di «studiare gli uomini», percorre tutta l'opera di Rousseau, fino alla pluralità riflessiva dell'autosservazione nelle *Confessioni* e nei *Dialoghi di Rousseau juge de Jean-Jacques*.

Qui, per quel che riguarda il secondo *Discorso* e il *Saggio sull'origine delle lingue*, lo sdoppiamento dell'osservazione produce l'inversa specularità delle due opere

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 134-35.

<sup>18</sup> *Discorso* cit., pp. 208-9.

rispetto al loro oggetto: specularità non complementare né omologabile, assolutamente irriducibile a un'osservazione unica. Così il tema del linguaggio, che occupa un'appendice a latere nello svolgimento diacronico del *Discorso*, generandovi una circolarità cronologica, diviene il campo di indagine del *Saggio sull'origine delle lingue*, all'interno del quale la ricerca sulle forme di socialità umana e sul loro differenziarsi nel tempo occupa a sua volta la lunga digressione del capitolo IX.

Ma, stabiliti questi elementi in merito al rapporto fra il *Discours* e l'*Essai*, è bene ritornare alle questioni dell'elaborazione testuale e cronologica del *Saggio*, prima di discuterne alcuni problemi teorici essenziali.

### 3. Dal frammento al testo. Struttura e composizione del «Saggio sull'origine delle lingue»

Il *Saggio*, concepito e distesamente elaborato durante la redazione testuale del *Discours*, fu espunto nella stesura definitiva, successivamente ripreso e compiuto come *testo a sé*, compresa la suddivisione redazionale in capitoli, nei primissimi anni '60<sup>19</sup>. Esattamente nel periodo in cui l'autore, dopo un lungo silenzio, sulle cui ragioni è possibile avanzare soltanto delle ipotesi, ne accenna esplicitamente in più luoghi dei suoi scritti e *sempre* in connessione a una prospettiva di pubblicazione, ormai considerata matura, anche se variamente motivata e concepita<sup>20</sup>. Trascurando in questa sede le sollecitazioni esterne alla ripresa dello scritto e alla decisione di pubblicarlo (dalla polemica con Rameau, all'approvazione di Malesherbes, alle preoccupazioni finanziarie dell'autore), la situazione del *Saggio* si precisa dunque come quella di un originario frammento del *Discorso*. Frammento tuttavia assai lungo ed elaborato, che fu sempre qualcosa di assai più consistente di un abbozzo, la cui prima redazione, quella contestuale al *Discorso*, copre circa i due terzi del testo definitivo, e comunque non destinato a rimanere allo stadio di frammento, come è il caso di altri scritti in margine al secondo *Discorso* (ad esempio quello dell'influenza dei climi sulla società<sup>21</sup>), bensì ripreso e definitivamente redatto dall'autore in vista di una sua pubblicazione.

<sup>19</sup> È la tesi autorevole del Masson: «L'*Essai* a donc été primitivement en 1754, une langue note du second Discours; en 1761 il est devenu une dissertation indépendante, augmentée et corrigée pour en faire une réponse à Rameau. Enfin, en 1763, cette dissertation, revue une dernière fois, a été divisée en chapitres» (*Questions de chronologie rousseauiste* cit.).

<sup>20</sup> Si vedano in proposito i passi in cui Rousseau fa riferimento al *Saggio*, dui cui si dà informazione alla precedente nota 4.

<sup>21</sup> Cfr. *L'influence des climats sur la civilisation*, in Rousseau, *CEuvres complètes* cit., vol. III, pp. 529 sgg. (trad. it. in J.-J. Rousseau, *Opere*, a cura di Paolo Alatri, Utet, Torino 1970, pp. 683-8).

È indubbio altresì che a questa stesura definitiva l'originario scritto dovette fornire assai più che uno spunto o un semplice punto di partenza per una nuova opera consacrata ai problemi del linguaggio<sup>22</sup> e costruita in maniera tale da costituire una «risposta indiretta», ma proprio per questo definitiva e conclusiva, agli attacchi di Rameau<sup>23</sup>: ne è prova il fatto che Rousseau verosimilmente non ebbe mai a riscrivere quella parte del *Saggio* che datava dal 1754 e che ne occupa i primi undici capitoli. L'ultimo, il XX, è d'altra parte quello più consono, per contenuto, andamento stilistico e conclusioni teoriche, al contesto originario del *Discorso*. I capitoli XII-XIX, dunque, quelli relativi alla musica ed esplicitamente aggiunti in relazione alla polemica con Rameau, non sembrano da soli sorreggere la decisione di pubblicazione del testo nel suo complesso, com'esso ci si presenta dalla prima edizione postuma del 1781, fedele del resto alla redazione definitiva del manoscritto, operata da Rousseau, intorno al 1761-63. È più probabile invece che nel lungo frammento iniziale Rousseau abbia visto, assai più che uno spunto d'avvio, un materiale già elaborato in cui la risposta a Rameau, che nei suoi intenti doveva vertere proprio su questioni «di fondo», potesse trovare l'ampiezza di respiro e la dimensione teorica appropriata ad una discussione sui principi e sulla natura fondamentali della musica. Nella redazione definitiva del *Saggio* venivano così a fondersi in un complesso sistematico due nuclei di interesse teorico del pensiero di Rousseau che furono costanti indiscusse in tutto l'arco della sua vita: quello di carattere antropologico e politico e quello schiettamente musicale. Nel frammento espunto originariamente dal testo del *Discorso* (la cui redazione, come ha ben sottolineato M. Launay<sup>24</sup>, fu oggetto di attenta mediazione teorica da parte dell'autore fra le posizioni più materialiste dell'area *philosophique* e la propria formazione «devota» e intrinsecamente religiosa), la polemica contro l'intellettualismo matematizzante di Rameau poteva ben inserirsi in un discorso che, contestando la derivazione utilitaristica del linguaggio dai primi «bisogni» degli uomini, non risparmiava attacchi di portata generale contro le rigidità razionalistiche e le posizioni materialistiche e sensiste. Nei primi anni '60, a rottura avvenuta con gli *encyclopedistes*, l'attenta misura ricercata nel 1754, nella stesura del *Discorso*, aveva perduto la sua motivazione profonda, e la sostanza delle posizioni antisensiste e antimaterialiste del *Saggio* trovava un'eco essenziale nelle opere di quel periodo, valga per tutte l'esempio dell'*Emilio*.

<sup>22</sup> Come sostiene invece il Porser, *Avertissement*, in *Essai* cit., p. 13.

<sup>23</sup> Per la polemica fra Rousseau e Rameau, nonché per il ruolo rivestito rispettivamente dai due autori nel dibattito settecentesco sulla musica si rinvia agli studi di Enrico Fubini. Si veda in particolare, oltre alla citata antologia *Gli Illuministi e la musica*, il saggio *Gli enciclopedisti e la musica*, Einaudi, Torino 1971, il cui cap. III, dedicato a Rousseau, costituisce uno dei contributi più chiari e illuminanti per la comprensione dei capitoli relativi alla musica del *Saggio sull'origine delle lingue*.

<sup>24</sup> Cfr. Duchet e Launay, *Synchronie et diachronie* cit., e Launay, *Rousseau écrivain politique* cit., p. 55.

4. «*La parola distingue l'uomo dagli animali*».  
*Linguaggio, segno, comunicazione*

Nell'abbozzo originario del *Saggio* viene elaborata una teoria dell'origine e dello sviluppo del linguaggio come attività *specificamente umana*, dalla «parola» come tratto distintivo dell'uomo fra gli animali: l'elaborazione, superando lo schema in qualche modo «meccanico»<sup>25</sup> e naturalistico, in cui veniva dato conto dell'accrescimento delle acquisizioni linguistiche nel *Discorso*, viene così a riempire di contenuto quel solco invalicabile che Rousseau, nel *Discorso* stesso, aveva scavato fra l'animale e l'uomo con la teoria della *perfettibilità*. L'articolazione significativa linguistica diviene espressione e concreto campo di indagine, ad un tempo, di quella capacità di perfezionarsi sia nella specie che nell'individuo, che Rousseau aveva posto come inscindibile dall'altro tratto assolutamente umano, quello della *libertà*. Ambedue principî saldati nella capacità, tutta e solo umana, di spezzare la ripetizione dell'identico della natura. Ma se essi, nel *Discorso*, sono posti appunto come principî, nella loro sovrana e radicale genericità, non turbata da specificazioni, secondo il progetto di «*écarter les faits*», nel *Saggio*, è proprio questo livello assolutamente di principio che viene a determinarsi, assumendo materialità, storia, acquistando le sembianze concrete di reali produzioni umane, assumendone altresì la mutevolezza, la molteplicità e la determinazione naturale. Il compito diviene allora non tanto quello di indicare linguaggio, scrittura, musica e pittura come specificamente umani, ma inversamente e con un rigore assoluto, di individuare che cosa istituisce la loro *specificità* umana, quale tratto comune li rende manifestazioni e immagini, ad un tempo, tracce e segni, della perfettibilità e libertà dell'uomo. Ciò che li accomuna, in questo senso, è il loro agire ed essere per «rappresentazioni e segni»<sup>26</sup>, l'esser comunicazione dei «movimenti che gli oggetti che ci colpiscono suscitano in noi», per il veicolo dei *segni* che li costituiscono. Così i capitoli sulla musica si fondono organicamente al precedente frammento sul linguaggio nel testo del *Saggio*: la musica, fra tutte le arti, è quella che «più avvicina l'uomo all'altro uomo e ci dà sempre qualche idea dei nostri simili», se «gli uccelli fischiano, l'uomo soltanto canta e non si possono udire né canto né sinfonia, senza dirsi all'istante: un altro essere sensibile è qui»<sup>27</sup> e le prime espressioni del linguaggio furono «figure» e «metafore» originate dalle passioni che l'uomo, ancora solitario, provava all'incontro con un altro uomo<sup>28</sup>. Così, nello svolgimento diacronico, le origini della musica, in cui la parola e la musica erano una

<sup>25</sup> Duchet e Launay, *Synchronie et diachronie*, cit., p. 433.

<sup>26</sup> Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cap. XV, p. 90.

<sup>27</sup> *Ivi*, cap. XVI, p. 94.

<sup>28</sup> *Ivi*, cap. III, p. 18.

cosa sola, ancora fuse nel canto, si situano idealmente in quell'età dell'oro descritta al capitolo IX, che vide nascere i primi legami fra le famiglie, epoca della storia umana in cui «si cantava invece di parlare». Una tale indagine investe nella loro totalità e connessione i sistemi di segni, in quanto fatti umani e istituzioni sociali ad un tempo; ne situa il tratto umano nella duplicità della natura del segno che costituisce, la sua valenza simbolica, rappresentazione e immagine della cosa, e, insieme, passione, sentimento e idea. Contemporaneamente ne isola lucidamente la peculiarità assoluta nel loro esser, *per natura*, fatti sociali, che esorbitano la volontà e il fine individuali (in una maniera che Rousseau esprime nell'universale matrice inintenzionale delle passioni). In altri termini, ciò che determina il segno nella sua natura duplice è la sua «vita nel quadro della vita sociale»<sup>29</sup>; è il suo atto di nascita come istituzione simultaneamente sociale, ovvero *la sua essenza comunicativa*.

### 5. Alcune fonti del «Saggio»: la tradizione «devota»

Questa considerazione d'insieme dei sistemi di segni assume nella prosa di Rousseau un andamento affannoso e quasi plastico, in cui l'analisi è spesso sovrappiatta dall'ombra della polemica e dalla fecondità dell'intuizione (come nei felici passaggi che mostrano riti, feste, costumi quali la cottura dei cibi, come momenti comunicativi fondanti delle prime forme di socialità e operatività simultanea di livelli simbolici molteplici<sup>30</sup>). Nella scrittura si moltiplicano le citazioni delle fonti e i rimandi testuali, in uno stile antitetico a quello del *Discorso* che, trattando dell'uomo come in un ideale laboratorio, aveva scartato, insieme con i «fatti», anche le testimonianze dei libri, tutti «menzogneri» in rapporto alla «natura che non mente mai»<sup>31</sup>.

Nel *Saggio*, a cominciare dal libro di Giobbe, «il più antico forse di tutti i libri»<sup>32</sup>, le citazioni bibliche si moltiplicano e ancora in quegli anni Rousseau mantiene l'attitudine ad un raffronto puntuale fra la cronologia della Scrittura e la tradizione moderna dei filosofi. Mediazioni importanti sono le fonti dell'abbé Pluche, comunemente utilizzato nella moderata laicizzazione della cronologia successiva al

<sup>29</sup> Cfr. F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1970, p. 26. L'analogia tematica fra alcune intuizioni contenute nel *Saggio* rousseauiano e l'analisi del *Corso di linguistica generale* è oggetto di riflessione nel saggio di J. Derrida, *Le cercle linguistique de Genève*, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 165-84. J. Starobinski suggerisce per primo l'accostamento Rousseau-Saussure nel saggio del 1966 *Rousseau et l'origine des langues*, ripubblicato in J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle, suivi des Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971, pp. 356-80.

<sup>30</sup> Si veda, in particolare, il lungo e importante cap. IX, pp. 53-65.

<sup>31</sup> Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza* cit., p. 99.

<sup>32</sup> Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cap. IX, p. 56.

Diluvio<sup>33</sup> e, esplicitamente ricordato, quel padre Lamy dell'Oratoire, che il giovane Rousseau aveva considerato come «guida» nei suoi primi studi filosofici, orientandosi allora le sue preferenze verso quei libri «che mescolano la devozione alla scienza»<sup>34</sup>.

Dunque, la presenza di una teoria del tempo storico, discussa secondo il canone nel raffronto biblico e della concordanza, sia pure tutta «costruita», con la Scrittura, così come il rilievo, non solo formale, attribuito a tutta una tradizione «devota» – per usare l'espressione roussoiana – come quella dell'Oratoire, mal si accordavano non solo con lo stile del *Discorso*, ma anche con il clima culturale di quegli anni, nell'ambito *philosophique*, al quale l'autore era allora strettamente legato. Che queste ragioni possano essere fra quelle che illuminano sul silenzio di Rousseau negli anni successivi all'elaborazione del frammento sulle lingue e che, viceversa, possa analogamente spiegarsi il venir meno di tale reticenza dopo il 1761, a rottura avvenuta con i *philosophes*, ci sembra un'ipotesi che può essere avanzata nella considerazione delle circostanze del testo. Certo è che l'*Art de Parler* del padre Lamy, al di là del suo valore in se stessa, riveste un ruolo importante nel *Saggio sull'origine delle lingue*. Oltre a essere fonte di numerosi esempi, riportati da Rousseau, e del legame inscindibile fra linguaggio e libertà propria dell'uomo, l'opera dell'oratoriano convoglia e amplifica nella rousseauiana ricerca delle origini, tutta una tradizione logica e grammaticale, che Rousseau ben conosceva: quella di Port-Royal<sup>35</sup>. Con la *Logique* di Arnauld e Nicole e con la *Grammaire* di Arnauld e Lancelot, nell'edizione del 1754, arricchita del *Commentaire* di Duclos, di assoluta centralità in questo scritto rousseauiano, penetra, nel *Saggio*, una vera e propria semiologia, di grande portata teorica e di inesauribile complessità<sup>36</sup>. Essa nell'economia del testo argina fortemente il peso della tradizione retorica del tempo, improntata all'intellettualismo razionalista di Dumarsais, il «grammarien philosophe» dell'*Encyclopédie*. La ricca teoria del

<sup>33</sup> N.A. Pluche, *Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, La Hague 1740. Esemplare, per il tipo di utilizzazione di Pluche in ambiente illuministico è l'articolo *Langue* dell'*Encyclopédie*.

<sup>34</sup> Cfr. Rousseau, *Confessioni* cit., vol. I, p. 251: «Quelli [i libri] che mescolavano la devozione alla scienza mi convenivano più di ogni altro, e tali erano particolarmente quelli dell'Oratorio e di Port-Royal. Me ne cadde fra le mani uno di padre Lamy, intitolato: *Colloqui sulle scienze*; era una specie di introduzione alla conoscenza dei libri che ne trattano. Lo lessi e lo rilessi centro volte, e risolsi di farne la mia guida» [corsivo nostro].

Sul padre Lamy si veda l'estesa monografia di F. Girbal, *Bernard Lamy, Étude biographique et bibliographique*, Puf, Paris 1964; nonché, per il contenuto linguistico della sua opera, gli importanti studi di G. Rodis-Lewis, *Un théoricien du langage au XVIII<sup>e</sup> siècle: B. Lamy*, in «Le Français moderne», I (1968) e *L'Art de parler et l'Essai sur l'origine des langues*, in «Revue internationale de Philosophie», IV (1968) (quest'ultimo in particolare sul rapporto Lamy-Rousseau).

<sup>35</sup> Cfr. Rousseau, *Confessioni* cit., vol. I, p. 256: «Cominciavo con qualche libro di filosofia, come la *Logica* di Port-Royal, il *Saggio* di Locke, Malebranche, Leibnitz, Cartesio, e così via».

<sup>36</sup> Sulla *Logique* di Port-Royal e sulla *Grammaire* la bibliografia è assai vasta. Si rinvia in particolare, per la problematica qui accennata, al fondamentale lavoro di L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les «Pensées» de Pascal*, Minuit, Paris 1975.



segno e delle figure del discorso di Port-Royal assume nel Saggio un'importanza almeno pari a quella della tradizione storica che, con Warburton e Condillac in particolare, ricostruiva ipoteticamente le origini del linguaggio e della scrittura, scandendone le tappe interne secondo una linea evolutiva di progresso. Negli scritti di Port-Royal viene elaborata una teoria del segno come rappresentazione, e della rappresentazione come segno. Tale equivalenza è il presupposto della teoria del linguaggio come atto di *significazione*. E tutta la teoria linguistica di Port-Royal si snoda da una teoria generale del segno, che nell'articolazione del rapporto fra segno e idea, segno e cosa, segno e immagine, ricopre il discorso scientifico e sull'arte. «Il segno comprende due idee: l'una della cosa che rappresenta; l'altra della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nell'eccitare la seconda attraverso la prima»<sup>37</sup>. Il segno è dunque inseparabile dal suo funzionamento come segno: movimento metaforico dal rappresentante al rappresentato, funzionamento simbolico che elabora la *differenza* nell'identità. La teoria semantica del segno è fondata in Port-Royal su una teologia del corpo divino, su una teologia del simbolo eucaristico come sacramento. È all'interno di questo originario spazio teologico che il linguaggio diviene oggetto, «in quanto esso definisce l'essere pensante e ne costituisce contemporaneamente la natura e l'essenza, ... il linguaggio inteso come l'emergenza riflessiva delle operazioni essenziali dello spirito» come ha scritto Louis Marin<sup>38</sup>. L'emergenza riflessiva ha un ruolo particolare nella trattazione delle «figure», in cui intervengono immaginazione e passioni nel funzionamento simbolico del segno come rappresentazione, secondo il noto pensiero di Pascal per cui «quel che è figurato implica assenza e presenza, piacere e dispiacere»<sup>39</sup>. Rousseau ne deriva questa concezione fortemente teoretica del linguaggio come significazione, nella sua massima ampiezza, che fonda nell'autoriflessione, più che nella ragione in sé, il funzionamento simbolico del segno, come elaborazione della differenza, dell'assenza della cosa significata, fino alla possibilità rappresentativa e comunicativa di ciò che non è *visibile*: il movimento interno delle facoltà del soggetto che accompagnano l'atto del concepire e del significare<sup>40</sup>: «...la principale [parte del linguaggio] consiste nel concepire *fortemente* le cose e nell'esprimerle in modo da portarne nello spirito degli uditori *un'immagine viva e luminosa*, che non presenti soltanto *queste cose tutte nude*, ma anche i movimenti con i quali vengono concepite [corsivo nostro]»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> A. Arnauld e P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, a cura di L. Marin, Flammarion, Paris 1970, p. 80.

<sup>38</sup> Marin, *La critique du discours* cit., p. 39.

<sup>39</sup> B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1976, n. 673, p. 372.

<sup>40</sup> Per un riferimento più analitico al rapporto fra la concezione della metafora in Rousseau e la teoria figurale di Port-Royal, si vedano, nel presente volume, le note al cap. III del *Saggio* sull'origine delle lingue.

<sup>41</sup> Arnauld e Nicole, *La Logique* cit., p. 339.

## 6. *Visibile e invisibile: bisogni e passioni*

Il linguaggio come significazione è dunque questa attività tutta e solo umana di coniugare, riconoscendole simultaneamente nell'oggetto, proprietà fisiche e proprietà semantiche: la parola, in questo *Saggio* rousseauiano, è ciò che trascende la fisicità, il «fuori» dell'oggetto, attraversando «la dura pelle delle cose» per volgerle in significato, nocciolo vitale e comunicativo. Questa possibilità del linguaggio articolato di sfuggire al confine tra «fuori» e «dentro», fra visibile e invisibile, è intrinseca alla sua capacità di incorporare nell'atto significativo i movimenti interni al soggetto, alla sua origine nelle *passioni* (piuttosto che nei bisogni). In altri termini, alla sua essenza profondamente e radicalmente comunicativa. Perciò il linguaggio è il terreno in cui propriamente oggettivo e soggettivo si incontrano: la lingua in quanto struttura, meccanica e naturale ad un tempo, interpreta la passione «che cerca di comunicarsi»<sup>42</sup>, ne trasmette l'impressione, ricreata in metafora, in immagine, all'intelletto e ai sensi. La parola è un prolungamento che rimane, al tempo stesso, esterno e aderente al soggetto. Grazie a questa caratteristica può essere «osservata» dall'interno e dall'esterno: la lingua appartiene all'osservatore, ma è, contemporaneamente, autonoma da esso. Il linguaggio come attività significante e connotativa, assai più che strumento di denominazione o «mezzo» di comunicazione, ma, propriamente e in sé, *comunicazione*, diviene il centro di una grande idea antiriduzionista, che conferisce spessore teorico e forza morale alla polemica contro il sessismo e il materialismo, vissuti come espressioni di una fondamentale ragione utilitaria. «L'origine delle lingue non è dovuta affatto ai primi bisogni degli uomini; sarebbe assurdo che dalla causa che li separa derivi il mezzo che li unisce. Da dove può dunque provenire questa origine? Dai bisogni morali, dalle passioni. Tutte le passioni avvicinano gli uomini, mentre la necessità di cercare di che vivere li costringe a fuggirsi» (*Saggio*, cap. II, p. 41). È quel rifiuto fondamentale di considerare qualunque elemento esterno come fattore determinante nei processi sociali umani che si rivolge nell'*Emilio* contro coloro che volendo fare dei «nostri bisogni fisici i fondamenti della società umana», «hanno sempre scambiato gli effetti per le cause»: «bisogna studiare la società attraverso gli uomini e gli uomini attraverso la società», si legge al IV libro dell'*Emilio*, nel passo in cui si enuncia l'impossibilità di scindere politica e morale. Qui, nel *Saggio*, l'attenzione è puntata su quello spazio fra l'interiorità dell'uomo e l'esteriorità del mondo, uno spazio in cui si situano delle società, delle civiltà, dei mondi di uomini. Uno spazio di rappresentazioni simboliche, di immagini, che sono attribuzioni di significato poiché «bisogna che gli oggetti parlino per farsi intendere»:

<sup>42</sup> Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cap. IV, p. 25.

«colui che vuole dunque filosofare sulla forza delle sensazioni, cominci col separare dalle impressioni puramente sensibili le impressioni intellettuali e morali che riceviamo attraverso i sensi, ma di cui questi sono soltanto le cause occasionali: eviti l'errore di attribuire agli oggetti sensibili un potere che essi non hanno o che traggono dalle affezioni dell'anima che ci rappresentano. I colori e i suoni possono molto come *rappresentazioni e segni*, possono ben poco come puri oggetti dei sensi [corsivo nostro]» (*Saggio*, cap. XV, p. 102).

### 7. *Struttura e storia. Il «Saggio» e «l'idéologie rousseauiniste»*

Questa affermazione si trova nel cuore dei capitoli del *Saggio* dedicati alla musica e inseriti nel testo come «risposta» conclusiva alla polemica con Rameau. Vi si trovano gli elementi del raffronto fra musica e pittura, che Rousseau conduce in questa parte, e il nucleo profondo del rapporto che lega il linguaggio alla musica e che richiede strutturalmente che la ricerca sulle origini proceda, nell'economia del testo, *dal linguaggio alla musica*, e non viceversa.

I capitoli IV-VII, ivi compreso il capitolo V sulla *Scrittura*, costituiscono un faticoso dipanarsi di una concezione del linguaggio come *suono*, della sua natura fondamentale ed essenzialmente *fonetica* e, contemporaneamente, una ricerca della specificità linguistica rispetto alla sonorità in generale. In queste pagine, il linguaggio si pone con grande consapevolezza come modalità di rappresentazione fonetica: è questo il punto che maggiormente distanzia Rousseau dal resto della tradizione settecentesca sulle origini del linguaggio, ivi compresi Condillac e Warburton, Smith e Turgot, fino al presidente De Brosses. Per questo, per la natura fonetica del linguaggio, non è possibile una lettura storica dello sviluppo linguistico che si avvalga delle tappe evolutive dei sistemi di scrittura, come è consuetudine teorica del tempo, sulla scia del vescovo Warburton. La scrittura, in Rousseau, non è una modalità del linguaggio, come fino ad allora veniva considerato, per il fatto che segna un'alterità rispetto alla natura di questo in quanto suono. Su questo punto si sviluppa il frammento *Pronuncia*, riportato nel presente volume. Il carattere fonetico del linguaggio rimanda, ancora una volta, alla sua essenza comunicativa, più che denominatrice e classificatoria: così, allo studio della lingua, sono più pertinenti il timbro, l'accento, la cadenza, il ritmo, tutto ciò che concerne la natura, quantità e costituzione dei *suoni vocali*, piuttosto che la ricerca sulle radici e sulla derivazione etimologica. Le espressioni articolate della voce, non la scrittura, sono l'elemento vivo del linguaggio. È stato questo, come è noto, l'elemento teorico che, fra gli altri, ha riproposto il *Saggio sull'origine delle lingue* nel dibattito filosofico contemporaneo. Un dibattito, se non tutto interno allo

strutturalismo, certamente dallo strutturalismo provocato e attraversato. Tuttavia, significativamente, un dibattito segnato da una grande domanda sulla storia. Volendo indicarne arbitrariamente poche essenziali date, queste potrebbero essere il 1962, anno in cui Lévi-Strauss pubblica *Il Totemismo oggi*, riproponendo, accanto al *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, il *Saggio sull'origine delle lingue*, e in cui pronuncia a Ginevra, per il duecentocinquantenario anniversario della nascita di Rousseau, il celebre discorso *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*<sup>43</sup>; il 1967, data di edizione del *De la grammatologie* di Derrida e il 1984, quando in un recente testo Michèle Duchet ripropone criticamente i termini della discussione nell'ultimo capitolo, significativamente intitolato *Le rousseauisme de Claude Lévi-Strauss ou le territoire de l'ethnologue*<sup>44</sup>. Del 1955 è la prima edizione in lingua francese di *Tristi tropici*, che costituisce un preludio al dibattito citato, contenendo le linee fondamentali della lettura rousseuiana di Lévi-Strauss (sebbene vi manchi ancora il riferimento esplicito all'*Essai*), nonché la famosa *Leçon d'écriture*, nella sezione dedicata ai Nambikwara<sup>45</sup>.

Qui, come nel *Saggio sull'origine delle lingue*, la scrittura riveste un ruolo politico, piuttosto che intellettuale, nella storia delle società umane: essa assume la forma di un «abuso» della lingua parlata<sup>46</sup>, simbolo della funzione di asservimento che essa esercita, nell'istaurarsi e nell'estendersi dell'ineguaglianza entro le forme sociali. «L'arte di scrivere non è affatto connessa con quella di parlare. Essa è legata a bisogni di altra natura che nascono prima o poi secondo circostanze del tutto indipendenti dall'età dei popoli e che potrebbero non aver mai avuto luogo presso nazioni molto antiche» (*Saggio*, cap. V, pp. 52-53).

La scrittura, che consente di tramandare alla storia i secoli e le civiltà perdute, non inaugura la storia se non come storia dei «bisogni di altra natura», delle formazioni delle città e degli imperi, come storia dell'integrazione in un sistema politico di un numero considerevole di individui e della loro gerarchizzazione in caste e in classi.

Scrivendo Lévi-Strauss: «Tale è, in ogni caso, l'evoluzione tipica alla quale si assiste, dall'Egitto fino alla Cina, nel momento in cui la scrittura fa la sua apparizione: essa sembra favorire lo sfruttamento degli uomini prima di illuminarli»<sup>47</sup>. «Ma, nel mio villaggio nambikwara, le teste dure erano anche le più sagge... [Esse] capivano

<sup>43</sup> Trad. it. in Lévi-Strauss, *Razza e storia ed altri saggi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, pp. 83-96.

<sup>44</sup> M. Duchet, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, La découverte, Paris 1984, pp. 192-219.

<sup>45</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 279-91. Sulla *Leçon d'écriture* si veda Derrida, *De la grammatologie* cit., pp. 149-202 e anche Duchet, *Le partage des savoirs* cit., p. 217.

<sup>46</sup> Cfr. il frammento *Pronuncia* riportato in appendice al presente volume, pp. 106-110.

<sup>47</sup> Lévi-Strauss, *Tristi Tropici* cit., p. 284.

confusamente che *la scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto* [corsivo nostro]»<sup>48</sup>. Nel testo di Rousseau, la perfidia della lettera si accompagna simbolicamente alla violenza delle armi e al dominio del denaro: «Le lingue popolari ci son divenute altrettanto inutili che l'eloquenza. Le società hanno assunto la loro ultima forma; non vi si cambia più nulla se non con cannoni e scudi, e poiché non si ha più nulla da dire al popolo se non «pagate!», lo si dice con i manifesti all'angolo delle strade o con i gendarmi alla porta: non c'è bisogno di riunire nessuno per questo, al contrario bisogna mantenere i sudditi dispersi: è la prima massima della politica moderna» (*Saggio*, cap. XX, p. 117). La prevalenza della scrittura «snerva»<sup>49</sup> la lingua e, alterandola, la impoverisce. Così la funzione primaria della comunicazione scritta è quella di favorire l'asservimento: «Ora io dico che ogni lingua, con la quale non è possibile farsi intendere dal popolo riunito è una *lingua servile*; è impossibile che un popolo sia libero e parli una lingua simile».

Così si chiude il *Saggio sull'origine delle lingue* e fin qui è possibile la lettura parallela del testo di Rousseau e di quello di Lévi-Strauss. Ma in quest'ultimo la problematicità della scrittura assume una funzione epistemologica essenziale, che fonda addirittura l'oggetto della sua indagine: la scrittura, con un passaggio teorico forte, viene a configurarsi come vera e propria «metonimia del significante storico»<sup>50</sup>. Lévi-Strauss, circoscrivendo il confine dell'etnologo alle società senza scrittura, contemporaneamente marca il limite fra uno *stato* felice delle piccole comunità «a portata di voce» e un *divenire* carico di violenze. L'«idéologie rousseauiste» si compie dunque nel situare la rottura fra «società fredde» e «società calde» non all'interno dello sviluppo storico, ma a monte di questo: sono le società stesse che, in un momento decisivo, compiono la scelta fondamentale fra una storia cumulativa, con i suoi effetti degenerativi sul piano sociale, e uno stato d'equilibrio di tipo *non-storico*.

L'omologia strutturale fra linguaggio e società, che Lévi-Strauss legge a buon diritto in questo testo rousseauiano, viene a giocare dunque, secondo un intento teorico definito, entro quelle società che «hanno elaborato una saggezza particolare, che le incita a resistere disperatamente ad ogni modificazione della loro struttura, che permetterebbe alla storia di fare irruzione nel loro seno»<sup>51</sup>.

Esclusivamente entro questi gruppi sociali il linguaggio si configura doppiamente come simbolo dell'essere sociale dell'uomo<sup>52</sup> e come segno di autenticità, nella preminenza della voce e della parola «piena». È questo il punto in cui la

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>49</sup> Cfr., in appendice, *Pronuncia e Saggio sull'origine delle lingue*, cap. V, p. 35.

<sup>50</sup> Duchet, *Le partage des savoirs* cit., p. 217.

<sup>51</sup> Lévi-Strauss, *Elogio dell'antropologia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia* cit., pp. 77-78.

<sup>52</sup> Cfr. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici* cit., p. 378.

lettura del testo di Rousseau assume in Lévi-Strauss la forma dell' «idéologie rousseauiste», secondo la formula di Michèle Duchet. La teoria della *pietà*, come possibilità di identificazione all'altro e agli altri perde quel carattere dinamico, che in Rousseau la pone come motore e criterio di una moralità che si attualizza, e diviene filosofia dell'identificazione universale che riconcilia la filosofia della storia e della società con una filosofia della natura. La discussione su queste posizioni è stata lunga e difficile, i testi più sopra indicati ne rappresentano soltanto alcune tappe interne: sarebbe impossibile, e anche privo di senso, volerla ripercorrere in questa sede. Si è trattato di un dibattito che ha coinvolto filosofi e teorici francesi soprattutto intorno agli anni '60, pressappoco nel periodo in cui, qui in Italia, si sviluppava l'interpretazione del rapporto Rousseau-Marx. Rispetto ai dibattiti teorici non ha mai senso tentare di ristabilire l'«autenticità» di un testo, per la ragione essenziale che essi pongono al centro problemi nuovi, che dalla lettura del testo sono stati stimolati ed evocati: raramente la risposta si trova soltanto al suo interno.

Nel riproporre una traduzione italiana del *Saggio sull'origine delle lingue*, sia consentito soltanto sottolineare due punti di interesse teorico.

La prima questione riguarda l'esito, in chiave di vera e propria filosofia della storia, della lettura rousseauiana di Lévi-Strauss. L'assunto che circoscrive le società fredde, senza scrittura, fuori dal divenire storico, non costituisce soltanto un essenziale criterio epistemologico dell'etnologia del nostro secolo, bensì assume, nel suo maestro il carattere di un'ipotesi forte sulla natura e il *sensu* della storia. «Ponendo fuori del tempo e dello spazio il modello a cui ci ispiriamo corriamo certamente il rischio di sottovalutare la realtà del progresso. La nostra posizione ci dimostra che gli uomini hanno sempre e dovunque intrapreso lo stesso compito assegnandosi il medesimo oggetto e che, nel corso del loro divenire, solo i mezzi sono diversi»<sup>53</sup>. Così scrive Lévi-Strauss nella sezione conclusiva di *Tristi tropici*, in quelle pagine in cui si dichiara allievo e «fratello» di Rousseau, «al quale ogni pagina di questo libro potrebbe esser dedicata»<sup>54</sup>. La *ripetizione* vi appare come la connotazione fondamentale della storia, nell'identità sostanziale dell'umanità: alla conclusione del diario di viaggio dell'etnologo questa tesi si impone quasi come principio e senso del viaggio stesso. «Anche se gli uomini – continua Lévi-Strauss – non perseguono che un solo scopo, cioè di produrre una società adatta a viverci, le forze che hanno animato i nostri lontani antenati sono anche presenti in noi. *Nulla è perduto; possiamo riguadagnare tutto...* Sapendo che dopo millenni l'uomo non è riuscito che a ripetersi, raggiungeremo quella nobiltà di pensiero che consiste, al di là di tutte le ripetizioni, nel

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 381.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 379.

dare come punto di partenza alle nostre riflessioni la grandezza indefinibile degli inizi [corsivo nostro]»<sup>55</sup>.

Qui si biforcano le strade di Jean-Jacques Rousseau e del suo lettore: se la critica rousseauiana al progresso fu tanto rigorosa, continua e vera, fu tale perché vide lucidamente la *perdita* inesorabile che ogni progresso comporta e occulta. Se non si dà una linea garantita della storia cumulativa, se il progresso non è legge del divenire, è altresì vero che ogni ripetizione dell'identico è interdetta nella storia degli uomini, necessariamente e moralmente. Non si dà ciclicità, né ritorno, nella dimensione rousoiana della storicità: la perfezione relativa dello stato di natura è tale perché unità indifferenziata di tutti gli elementi della natura, ivi compreso l'uomo. E che di perfezione «relativa», non autosufficiente e compiuta, si tratti, lo prova il fatto che essa non poté sottrarsi a quello «hazard» delle origini che segna l'irruzione del divenire storico. Nelle pagine del *Saggio* Rousseau si sofferma a più riprese su questo punto, soprattutto nel capitolo IX. Vi sottolinea, a proposito della «barbarie», quell'elemento della *paura*, anteriore al riconoscimento di sé e dell'altro come simile a sé e «altro» – ad un tempo – e alla pietà, nel senso umano autoriflessivo, che pervade lo stato indifferenziato di *quiete*: «*Questi tempi di barbarie erano il secolo d'oro, non perché gli uomini erano uniti, ma perché erano separati...* Gli uomini, se si vuole, si attaccavano al momento dell'incontro, ma si incontravano raramente. *Dappertutto regnava lo stato di guerra, e tutta la terra era in pace* [corsivo nostro]» (*Saggio*, cap. IX, p. 70). Nello stesso luogo Rousseau sottolinea la relatività della famiglia come prima società naturale: «Avevano l'idea di un padre, di un figlio, di un fratello, e non quella d'un uomo» (*Ibidem*). L'autoriflessione, che simultaneamente genera il riconoscimento dell'altro, la prima legge non scritta, relativa alla proibizione dell'incesto, supera la forma naturale della famiglia. E il linguaggio<sup>56</sup> segna la percezione di una *differenza*, che non può essere abolita: la differenza fra uomo natura, fra l'umanità e le altre specie animali, fra io e «altro». Il linguaggio inaugura un punto di non ritorno, apre un cammino segnato dalla separazione, che *deve* essere percorso. Questo è propriamente il dominio della storia: cominciata per un caso, possibile come mille altri, inaugurata da quell'*una tantum* in cui si è dissolta la perfezione imperfetta dello stato di natura, essa è abitata da società di uomini, da civiltà, travolta da catastrofi, segnata da cadute e perdite, ma senza ritorno, senza possibilità di recupero. Il ripresentarsi dell'identico nell'illusione di quiete, concessa forse, talvolta, allo spazio della coscienza individuale, ma osteggiata con forza e bandita dal corso proprio della storia che dall'io è radicalmente separata.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 381-82.

<sup>56</sup> Si veda su questi aspetti il cap. IX del *Saggio*.

Non si saprebbe tuttavia ripetere qui l'affermazione categorica di Michèle Duchet, secondo la quale «la liberté et la perfectibilité ont été données à l'homme pour qu'au sein d'un état tout prépare le passage à un autre état, pour que l'histoire humaine soit un tissu continu, selon le dessin même de Dieu»<sup>57</sup>. Questa connotazione fondativa, in senso forte, del corso storico non appartiene al pensiero di Rousseau: l'interdizione dell'identico non si pacifica in una concezione continuista della storia in senso cumulativo. Il corso di eventi inaugurato dall'uscita dallo stato di natura non può interrompersi, è vero: ma ciò non equivale a dire che, nella storia, tutto prepari al passaggio da uno stato all'altro. Quanto al «disegno stesso di Dio» la questione è ancora più dubbia: se la componente religiosa è intrinseca ed essenziale al pensiero teorico di Rousseau, e si è cercato qui di vederne solo qualche elemento, difficilmente tuttavia la si può curvare in una concezione provvidenzialistica della storia. Studi ormai classici hanno confermato il grosso debito che la religiosità roussoiana deve al pietismo: al pietismo ginevrino di Marie Huber, oscillante nella conciliazione fra misticismo e razionalismo, in cui l'accentuato aspetto anticristologico (contro la cristofilia dei Fratelli Moravi di Zinzerdorf) sottolinea il tema della «lontananza» di Dio dal mondo; alla religiosità pietistica delle comunità di Vevey e del cantone di Vaud, alle quali era stata assai vicina Madame de Warens, prima della conversione al cattolicesimo, mantenendo sempre uno stile religioso di palese impronta pietistica.

Il pietismo fu soprattutto bacino di raccolta e di mediazione fra correnti e filoni religiosi diversi: nel secolo XVIII vi confluirono, spesso senza escludersi a vicenda, «millenarismo e valorizzazione della coscienza, consapevolezza dell'imminente volgere di un'epoca, prescienza e annuncio di una nuova legge (con implicazioni di antinomismo e addirittura di nihilismo), valorizzazione della "luce interiore" della coscienza, privilegio di destini individuali (fino al messianismo), apologia del sentimento in termini di passionalità religiosa»<sup>58</sup>, nella comune ostilità alle chiese ufficiali e alla rigidità dei dogmi. I tratti della formazione di Rousseau che rinviano a un'influenza di determinati filoni confluiti nel pietismo, riguardano essenzialmente la contraddittorietà nei rapporti fra umano e divino che porta a non indagare sulla divinità, e nemmeno sulla sua esistenza, e il tema della «lontananza di Dio», dell'esilio dell'uomo dalla divinità, avvenuto al momento stesso della creazione, quando Dio si «ritrasse in esilio» in se stesso. Bene e male, dunque, non appartengono né alla creazione, né all'individuo, ma alla società umana nella sua evoluzione. Alla storia dunque, nel suo carattere temporale ed empirico di storia dell'umanità: questo, segnato dall'esilio di Dio, che «lascia spazio» alla

<sup>57</sup> Duchet, *Le partage des savoirs* cit., pp. 216-17.

<sup>58</sup> F. Jesi, *Che cosa ha veramente detto Rousseau*, Ubaldini, Roma 1972, pp. 30-31.



sua creazione, è l'ambito in cui operano perfettibilità e libertà. È lo spazio della moralità e della virtù. In un senso, tuttavia, che esclude qualsivoglia attuazione di un «disegno» divino. Tale è il senso della «lontananza da Dio», uno dei tratti più complessi della religiosità rousseauiana e altresì quello, come notava Cassirer, per il quale, nel pensiero di Rousseau, «Dio è assolto», senza essere ignorato, o negato, o chiamato in causa. La storia umana, in quanto tale, nella sua profanità, può giungere ad uno stato di virtù e di non corruzione, al superamento della disuguaglianza, ma questo non ha né il carattere della rigenerazione, né quello del ritorno alle origini (che furono «altro» rispetto al mutamento inaugurato con l'aprirsi del divenire storico) e neppure quello di uno sviluppo lineare progressivo, sia questo garantito secondo uno schema laico o dal volere divino. Questo è in Rousseau lo spazio proprio della *politica*, non di una filosofia della storia. Con una riflessione politica si chiude, al capitolo XX, il *Saggio sull'origine delle lingue*, e si apre un altro capitolo della lettura di Rousseau.

Comunque la si voglia considerare, la discussione sul *Saggio sull'origine delle lingue*, in questi anni, ha posto al centro – come punto di non ritorno – la contraddizione profonda, che domina la filosofia contemporanea, fra la relativizzazione del pensiero e della civiltà occidentale, nell'attenzione ad una pluralità di culture diverse, ed una concezione forte della storia, fondata sulla possibilità di comprensione teorica del suo divenire e dei fattori che ne determinano il mutamento.

Paola Bora  
Pisa, aprile 1989



## NOTA DELLA CURATRICE

La traduzione del testo di Rousseau è stata condotta sull'edizione critica curata da Charles Porset e verificata sul testo del manoscritto conservato a Neuchâtel, di cui esiste ora la copia microfilmata presso la Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

Non ho rilievi da segnalare al testo stabilito da Porset: il manoscritto di Rousseau, di grande chiarezza, si presenta peraltro come una redazione definitiva, pronta per la stampa, corretta e riorretta con precisione dall'autore e curata in ogni sua parte. Eventuali, rare, divergenze dal Porset riguardano problemi di fonti o di interpretazione e sono indicate di volta in volta nelle note al testo. Le note di Rousseau al testo sono indicate con esponente alfabetico e riportate a piè di pagina; le mie note di commento indicate con esponente numerico, sono collocate alla fine di ogni capitolo.

Del *Saggio sull'origine delle lingue* esistono, a mia conoscenza, quattro traduzioni integrali in lingua italiana, che hanno evidentemente reso più agevole il mio compito: quella di Fubini e quella di Verri in particolare mi sono state di aiuto. Ogni traduzione è di per sé anche un'interpretazione: alla responsabilità di questa non mi sottraggo per le pagine che seguono, nel loro complesso. Su due punti che riguardano la traduzione dei termini *accent* e *voix*, credo tuttavia di dover motivare la mia scelta. Con la parola *accent* Rousseau indica sia la variazione di tono della voce nella parola, sia i segni grafici usati nelle lingue scritte. Mi è sembrato che l'italiano *accento*, che pure copre i due ambiti di significato, risultasse un po' arcaico nella prima accezione, col rischio di attenuare il rilievo attribuito da Rousseau al valore della variazione dei suoni nella lingua. Ho quindi reso *accent* prevalentemente con *tono*, quando la parola si riferiva al registro della voce, e con *accento* quando indicava il segno grafico, mantenendo così nel testo italiano la separazione fra lingua parlata e lingua scritta, centrali nel *Saggio* di Rousseau. Per quanto riguarda il termine *voix* (fatte salve le espressioni stereotipate come, ad esempio, la *voix de la nature*), esso viene usato da Rousseau, in questo testo, con il significato rigoroso di «suoni elementari prodotti dalla voce umana». Con esso si intendono dunque quei suoni, in prevalenza inarticolati e vocalici, che sono elementari nel duplice senso di elementi primi della lingua e di forme originarie nell'ideale evoluzione del linguaggio umano. Contemporaneamente la centralità della *voix*, nella concezione rousseauiana del linguaggio e del suo rapporto con la musica, sta ad indicare una attenzione rigorosa al problema del *suono come problema linguistico*. Le *voix* sono continuamente accostate ai *soms* e distinte da questi: vale a dire accomunate ai suoni sotto l'aspetto fonetico, come fenomeni acustici, ma distinte da questi come suoni della lingua nel loro aspetto linguistico. Nella materia fonica della parola umana, il cammino dell'atto fonatorio al *suono* propriamente detto e dal suono al senso

è simultaneamente percorso. In considerazione di tutto ciò ho deciso di rendere *voix* al plurale prevalentemente con *suoni vocali* anziché ripetere sempre un generico *voci*, che, se talvolta avrebbe alleggerito la frase, non sarebbe stato preciso nel senso indicato. Inoltre, senza voler forzare il testo, mi sembra che forse troppo si è insistito sul primato della *voce* come primato della coscienza soggettiva, che non è l'unico elemento della complessa articolazione che Rousseau istituisce fra segno, parola e suono.

Nel corso di questo lavoro ho ricevuto da molti consigli e aiuto. Desidero ringraziare in particolare Nicola Badaloni, Enrico Castelnuovo, Tomaso Cavallo, Remo Ceserani, Alfonso M. Iacono, Grazia Incerti, Manlio Iofrida, Giulio Lepschy, Anne Marie Meyer, Arnaldo Momigliano, Salvatore Settis, Alfredo Stussi, che hanno letto e discusso, in parte o per intero, il dattiloscritto. Di tutti gli errori, sviste e mancanze, resto, ovviamente, la sola responsabile.

Ricordo con grande affetto Arnaldo Momigliano, la sua amicizia, il suo insegnamento.

Il *frammento di Alcmane* (92 dell'*Anthologia Lyrica Graeca*, Diehl, Leipzig 1932) è reso nella traduzione di Salvatore Quasimodo (*Lirici greci*, Mondadori, Milano 1967).

## INDICE

Introduzione <i>di Paola Bora</i>	5
Saggio sull'origine delle lingue <i>Jean-Jacques Rousseau</i>	29
<i>Capitolo I</i> Differenti mezzi per comunicare i propri pensieri	31
<i>Capitolo II</i> La prima invenzione della parola non deriva dai bisogni ma dalle passioni	41
<i>Capitolo III</i> Il primo linguaggio dovette essere figurato	43
<i>Capitolo IV</i> I caratteri distintivi della lingua originaria e i cambiamenti ch'essa dovette subire	47
<i>Capitolo V</i> La scrittura	51
<i>Capitolo VI</i> Se è probabile che Omero abbia saputo scrivere	59
<i>Capitolo VII</i> La prosodia moderna	61
<i>Capitolo VIII</i> Differenza generale e locale nell'origine delle lingue	67
<i>Capitolo IX</i> Formazione delle lingue meridionali	69
<i>Capitolo X</i> Formazione delle lingue del Nord	85

<i>Capitolo XI</i>	
Riflessioni su queste differenze	87
<i>Capitolo XII</i>	
Origine della musica	89
<i>Capitolo XIII</i>	
La melodia	93
<i>Capitolo XIV</i>	
L'armonia	97
<i>Capitolo XV</i>	
Le nostre sensazioni più vive agiscono per lo più attraverso impressioni morali	101
<i>Capitolo XVI</i>	
Falsa analogia fra i colori e i suoni	103
<i>Capitolo XVII</i>	
Errore dei musicisti nocivo alla loro arte	107
<i>Capitolo XVIII</i>	
Il sistema musicale dei Greci non ha alcun rapporto col nostro	109
<i>Capitolo XIX</i>	
Come la musica è degenerata	113
<i>Capitolo XX</i>	
Rapporti fra le lingue e i governi	117
<i>Appendice</i>	
Pronuncia	121
Sui concetti di <i>dispersion</i> e <i>barbarie</i> nel <i>Saggio sull'origine delle lingue</i> di J.-J. Rousseau di Paola Bora	127





# Res singulares

Testi e studi di storia della filosofia

---

L'elenco completo delle pubblicazioni  
è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=Res singulares>. Testi e studi di storia della filosofia



---

## Pubblicazioni recenti

7. Flavia Farina, *Le Etiche di Aristotele La responsabilità morale, gli agenti e la polis*, 2024, pp. 176.
6. Matteo Marcheschi, *Il gusto della materia. Sensibilità, finzione e conoscenza nella filosofia di Denis Diderot*, 2024, pp. 304.
5. Riccardo Chiaradonna, *Il problema degli universali nella filosofia antica*. In preparazione.
4. Vittorio Morfino, *Incursioni materialiste. Da Lucrezio a Marx e oltre*. In preparazione.
3. Fabrizio Baldassarri, *Filosofia e scienza delle piante nel Seicento. Fisiologia, anatomia e meccanica vegetale*, 2024, pp. 168.
2. Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di Paola Bora, 2024, pp. 144.
1. Ferdinand Alquié, *Scienza e metafisica in Descartes. Lezioni alla Sorbona*, a cura di Tomaso Cavallo, 2023, pp. 160.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2024