

## L’IMPURITÀ DEL DIRE LA FILOSOFIA DI ENZO MELANDRI

Il teatro di gioco, il tema ‘monomaniacale’ messo in scena, abitato e frequentato da Melandri in tutta la sua produzione, è la relazione tra essere e pensiero e linguaggio, la loro identità e differenza: il come giocano fra loro, quasi attori sulla scena, come si con-rispondono, si separano ed intrecciano, come si rinviano reciprocamente. È il teatro dello scarto fra il dire, il pensare e l’essere, scarto che può essere mediato solo dal fare, dalla *praxis*: gioco di verbi che rappresenta l’umano giocare. Scarto che rende possibile, abilita e il dire e il pensare.

## CENNI SULLA VITA

Enzo Melandri nasce a Genova il 14 aprile 1926. Si diploma in Chimica all'Istituto Tecnico e quindi, come autodidatta ottiene la Maturità Classica. Frequenta l'Università di Bologna, laureandosi in Filosofia nel '58 con una tesi dal titolo *Husserl. La filosofia della storia (genesì e sviluppo di un problema)*, relatore Felice Battaglia e correlatore L. Anceschi. Dal '58 al '61 è lettore di italiano presso l'Università di Kiel (Germania). Nel '61 consegue l'abilitazione all'insegnamento della lingua tedesca e, l'anno dopo, quella alla libera docenza. Nel '62 ottiene l'incarico di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Lecce, mentre nel '63 ha l'incarico di Filosofia presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna, all'interno della quale svolge il suo intero corso accademico, a eccezione degli anni 1972-74, in cui – conseguito l'ordinariato – tiene anche l'insegnamento di Filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Trieste.

Dall'83 il suo insegnamento è mutuato dalla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Bologna.  
Muore il 25 maggio '93 a Faenza.

Ha collaborato a lungo – dalla fine degli anni '50 – con la casa editrice il Mulino, pubblicando con essa alcuni dei suoi più importanti lavori. Nel 1979 istituisce un gruppo interdisciplinare di studi leibniziani, in seguito affiliato col nome di «Sodalitas Leibnitiana» alla Leibniz-Gesellschaft di Hannover.

Negli anni Ottanta collaborò alle attività del Centro di studi per la filosofia mitteleuropea di Trento e partecipò alla realizzazione di *Topoi*, rivista di filosofia.

Sempre in quegli anni dà vita agli *Annali dell'Istituto di discipline filosofiche dell'Università di Bologna*, poi trasformatosi – dal '91 – nella rivista semestrale "Discipline filosofiche", di cui è stato il primo direttore.

## LE OPERE

*«ho una cassetta di schede, uno schedario per ritrovarle e una memoria che funge da schedario trascendentale. La ragione più vitale (anche se forse non la più vera) per cui mi son messo a scrivere è che dovevo in qualche modo liberarmi di tutta questa cartaccia; ma se qualcuno ci trova da ridire, non chiedo di meglio che riprendere in mano le carte e dissertare tanto a lungo quanto umanamente è sopportabile su ciascuno degli argomenti contestabili»*

- I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico (1960)
- Logica ed esperienza in Husserl (1960)
- La scienza moderna come criterio storiografico (1962)
- Alcune note in margine all'«Organon» aristotelico (1965)
- Considerazioni critiche sui «syncategorematica» (1966)
- Voci *Esistenzialismo*, *Logica* e *Logistica* nell'enciclopedia *Filosofia*, a cura di Giulio Preti (1966)
- Kurt Lewin: la psicologia come scienza galileiana (1967)
- Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane (1967)
- E logicamente corretto l'uso dell'analogia nel diritto? (1968)
- La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia (1968), Quodlibet, Macerata 2004 (prefazione di Giorgio Agamben, appendice di Stefano Besoli e Roberto Brigati, bibliografia a cura di Salvatore Limongi)
- Nota in margine all'«episteme» di Foucault» (1970)
- La realtà e l'immagine: introduzione (in Hans Barth, *Verità e ideologia*) (1971)
- Sulla crisi attuale della filosofia (1972)
- Pour une analyse des langages mixtes (1973, su «Versus»)
- L'analogia, la proporzione, la simmetria (1974)
- I generi letterari e la loro origine (1980)
- L'inconscio e la dialettica Conferenza ricomprensiva l'intervento tenuto all'Istituto Gramsci di Roma sopra Ignacio Matte Blanco, Einaudi 1981; Capelli spa Bologna, 1983
- Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali (1984)
- Per una filologia del sublime (1984)
- La comunicazione e la retorica (1987)
- Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia (1989), Quodlibet, Macerata 2007
- Su quel che è dato (1990)
- Le «Ricerche logiche» di Husserl: introduzione e commento alla prima ricerca (1990)
- Tempo e temporalità nell'orizzonte fenomenologico (1991)
- La crisi dei grandi sistemi e l'avvento della filosofia esistenziale (1997)

- Filosofia come critica della conoscenza e impegno interdisciplinare (1999)

## LE LEZIONI

Ciò che Enzo Melandri intendeva per filosofia emergeva e si manifestava durante le sue lezioni: come riferisce Luca Guidetti<sup>1</sup>, “non dava l'impressione di parlare ma di pensare ad alta voce”, “pensare insieme” ai partecipanti al dialogo, “un pensiero in corso d'opera, un'esperienza condivisa” che Melandri derivava da Platone: “*un pensiero discorsivo come dialettica*, nella sua forma circolare, in opposizione complementare – cioè metalogica - con la linearità della logica classica di matrice Aristotelica”. Questo l'approccio meta-filosofico, questo il “da fare” del filosofo, questa la filosofia in atto.

Un pensiero che andava alla ricerca del ‘filosofico’ cercandolo e trovandolo nel mito, nella letteratura, nella musica, nella scienza, nella tecnica e, ciò che più conta, nella vita del quotidiano. Ricerca che rompe le categorie che codificano, etichettano e inscatolano il sapere e le apre al dialogo in quanto scambio e commercio fra pari, al di là delle scuole; aprendo ancora ad inedite connessioni fra discipline, concetti, teorie, interpretazioni; un vulcano di stimoli. Tolte le etichette, tutto si può scomporre e poi riconnettere e ricomporre generando possibili domande e nuove aperture; infinita possibilità di variazione del medesimo. Tutto il pensare, il detto e lo scritto, proprio tutto, qualunque questo sia, è occasione di reinterpretazione filosofica; tutto è spunto per una nuova indagine e nuovi collegamenti. Grande apertura e interdisciplinarietà.

Melandri dialoga, da pari, non solo con i suoi studenti ma anche con i suoi autori: i Greci tutti, gli Scolastici, Leibniz, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl, Wittgenstein e in genere la filosofia tedesca della prima metà del novecento: i testi, gli autori, le posizioni emerse nella storia del pensiero prendono vita nelle lezioni e negli scritti come fosse un accadere lì in quel momento. Un teatro, dove si rappresenta, nel rispetto del contesto, la messa in scena del flusso vivo del pensare, dell'accadere dei processi del pensiero, la “cartografia” dalle premesse che hanno portato a quelle posizioni e alle loro conseguenze: abilitando così nuove possibili scomposizioni e interrogazioni del messaggio. Ancora, infinita ed inesausta, in quanto inesauribile, possibilità di variazione del medesimo.

Melandri è di volta in volta logico, commentatore musicale, filosofo della scienza, filosofo della matematica, filosofo della psicologia, filosofo. Filosofo e meta-filosofo di quella filosofia che viene liberata dalle etichette guardando al

---

<sup>1</sup> Cfr. Luca Guidetti, *Il Platone di Enzo Melandri*, «Il Protagora», 2007, 2, 2007, pp. 75 – 95, alla cui testimonianza faccio riferimento. Vedi anche L. Guidetti, *Postfazione a E. Melandri, “Contro il simbolico – Dieci lezioni di filosofia”*, ed. Quodlibet 2007, p.297.

contenuto, al suo svolgimento, al suo accadere e al suo significato per noi e la nostra prassi. Libertà di interpretazione e di pensiero.

## IL TITOLO DELLO “SCHEMATARIO”: L’IMPURITÀ DEL DIRE

*«nessun linguaggio è preciso a meno che non sia tautologico e solipsistico».*

Il teatro di gioco, il tema ‘monomaniacale’ messo in scena, abitato e frequentato da Melandri in tutta la sua produzione, è la relazione tra essere e pensiero e linguaggio, la loro identità e differenza: il ‘come’ giocano fra loro, come attori sulla scena, come si con-rispondono, si separano ed intrecciano, come si rinviano reciprocamente. È il teatro dello scarto fra il dire, il pensare e l’essere, scarto che può essere mediato solo dal fare, dalla *praxis*: gioco di verbi che rappresenta l’umano giocare. Scarto che rende possibile, abilita e il dire e il pensare. Forse l’essere è lo scarto stesso.

### LA CORNICE E LO SFONDO

La cornice è presto delineata: il pensiero occidentale, nell’accadere del suo processo storico, è stato un sempre ripetuto e variato rimuginare dei medesimi ragionamenti e schemi di ragionamento già emersi nell’antichità greca e sempre vertenti, in ultima analisi, sul tema dell’*identità*. L’identità è la modalità umana, molto umana per “rimettere in ordine il mondo” a fronte della meraviglia e dello stupore prima e dello spaesamento poi nell’accorgersi che il mondo non è quello che sembra: spaesamento dello sguardo originario e quotidiano nell’assistere all’eccesso del mondo sull’apparenza. Il trovare corrispondenza e identità è rassicurante, un che di ‘puro’, ancor più rassicurante sarebbe il poterne parlare; per contro l’‘analogo’, il ‘quasi’, il ‘simile’ sono fastidiosi se non spaesanti, e dunque ‘impuri’. Ma è questo impuro che va detto. Così inteso, l’accadere storico del pensiero occidentale si articola in due momenti: a) il primo momento, “la prima navigazione”, col vento in poppa, vede lo stabilirsi dell’identità elementare, intuitiva e pre-simbolica ( $a=a$ ) in virtù di un presupposto isomorfismo (il vento in poppa), una corrispondenza precisa tra pensiero e realtà: sono queste le posizioni complementari di Eraclito (dove il nome sposa la cosa; con il risultato di portare con sé le complementarità degli opposti del divenire) e Parmenide (dove il discorso, la proposizione come un tutto, sposa il fatto); b) il secondo momento, dove i protagonisti sono Gorgia (convenzionalità del nome e conseguente relativismo del discorso) e Platone: “la seconda navigazione”, per bordi traversi, più lunga e difficile della prima, è il momento della critica a quel presupposto isomorfismo; critica che apre uno iato fra pensiero e realtà (ora non più ‘ $a=a$ ’ ma ‘ $a \rightarrow A$ ’, ‘ $a$ ’ rende l’idea di  $A$ ’, “imita”, “partecipa di”, “esemplifica”: Platone; “ $A$ ” qui rappresenta il concetto, la sostanza o l’idea): la relazione è asimmetrica e non esatta ma “più o meno” approssimata, “le cose

si *assimilano* alle idee, ma non le idee alle cose” (661) e c’è un rimando, un rinvio a qualcosa d’altro dal nome e dal discorso: l’identità viene ora intesa come funzionale e motivazionale, simbolica e discorsiva. Lo iato è colmato dal simbolo, dispositivo, di seconda navigazione, anch’esso per “rimettere in ordine il mondo”. Dalla prima navigazione alla seconda, dall’intuizione al simbolo: è il passaggio a) “dalla *struttura logica* del discorso, in cui il segno è immediatamente cosa” e il mondo e il discorso sul mondo si esprimono per complementarità di opposti (Eraclito) o pensiero e essere e discorso sono uno e il medesimo e il discorso esprime il fatto (Parmenide); b) “al fatto linguistico che è un prodotto della conoscenza umana, dove il rapporto tra segno e oggetto è mediato dal problema del significato o ‘rappresentazione’”<sup>2</sup>. Nello svolgersi del processo, nel passaggio, qualcosa è rimasto indietro, occultato e quindi rimosso: l’intuizione originaria all’origine dei diversi sensi della realtà, il modo di essere del “mondo intuito ovvero vissuto”. Un altro e correlato effetto di questo processo storico è la rimozione ed espunzione di tutto ciò che è impuro, vago, indeterminato: non identico, ma semplicemente analogo, simile, quasi. Impuro, vago e indeterminato che comunque, inevitabilmente riemergono di continuo, con varie espressioni, nella storia del pensiero occidentale. Un riemergere che è sempre una variazione del medesimo. Un riemergere della situazione rimuovente che denuncia una disfunzione che va detta, indagata, consapevolizzata. Dunque lo sfondo e i compagni di questo viaggio: il nesso a monte delle ricerche di Melandri, prima variamente argomentato e quindi assunto, è il nesso fra continuità (filosofica e matematica), indeterminatezza (vaghezza filosofica, logica e semiotica), complementarità (filosofica e logica), analogia: nesso classico situato all’intersezione di Eraclito, Zenone di Elea, gli Ippocratici, Leibniz. Fra i compagni di viaggio si aggiungono Parmenide, Democrito, Platone, Wittgenstein, Lukasiewicz e molti, molti altri occasionali compagni di strada funzionali al discorso complessivo. Richiamo di seguito alcune di queste posizioni; il tenerle a mente può essere utile per la comprensione del contesto complessivo in cui Melandri si muove e pensa. In Wittgenstein l’indeterminatezza, il vago fa tutt’uno con la posizione del significato razionale. Il vago è ciò che è aperto a diverse interpretazioni possibili, ermeneutica che genera inevitabilmente relatività dei significati da un lato e dall’altro i regressi all’infinito delle interpretazioni (interpretazione dell’interpretazione...): in ambedue i casi solo una prassi è in grado di scegliere rispettivamente o il significato a questa appropriato o il punto di arresto del regresso a questa funzionale. Il significato è allora sempre qualcosa di sfumato, dai confini incerti. L’indeterminatezza non dipende necessariamente e solo dai limiti della nostra conoscenza, ma è una qualità

---

<sup>2</sup> Cfr. L. Guidetti, *Postfazione a E. Melandri, “Contro il simbolico – Dieci lezioni di filosofia”*, ed. Quodlibet 2007, p.298-9: una utilissima chiave per la comprensione del discorso complessivo di E. Melandri.

intrinseca del significato, ne fa parte. O il significato è parte della indeterminatezza?

La logica di Lukasiewicz è una logica del né..né, cioè che si apre alla valutazione di asserzioni parzialmente vere e false, o né vere, né false. Terzo incluso, logica plurivalente. Tutto dipende da cosa si intenda per negazione: quanto più questa è intesa in senso forte, nel senso di opposizione e contrarietà, tanto più la logica è bivalente, o vero o falso, terzo escluso e principio di contraddizione esclusa; quanto più questa è intesa in senso debole, nel senso della 'diversità', tanto più la logica è polivalente, terzo incluso, ma anche quarto,... e principio di contraddizione che sfuma. Anche qui l'incertezza, la vaghezza è l'ombra dei nostri ragionamenti, non li abbandona mai. Dunque secondo il principio dialogico, nell'ambito della contraddizione si distingue ma non si disgiunge; gli opposti diventano complementari, estremi di un continuum in tensione e non opposizioni logiche: ci si riconosce Eraclito, ma anche N. Bohr: "*contraria sunt complementa*". Se l'opposizione è complementarità, l'essere si accompagna al divenire, l'uno è molteplice, Eraclito appunto. Continuità del mutamento, identità dei contrari, differenza degli indifferenti. Continuum che è parente del continuo della crisi pitagorica degli irrazionali, dei paradossi di Zenone di Elea e lo stesso continuo dell'analisi infinitesimale di Leibniz. E continuo e infinito e complementarità degli opposti sono facce della stessa ombra. Zona d'ombra che rimanda all'analogo, al quasi, al simile, dunque all'impuro. In Leibniz la continuità s'imparenta con la somiglianza, l'analogia, la vaghezza e la varianza infinitesimale del medesimo. Varianza infinitesimale fra due che li distingue ma non li disgiunge: calcolo infinitesimale che pone l'*epsilon* "piccolo a piacere" (*epsilon* sta per 'errore') come parte abilitante, integrante e ineliminabile del calcolo. *Epsilon* interviene nella definizione di limite insieme con il concetto di distanza; ci si avvicina, senza arrivarci: questo scarto ineludibile è *epsilon*. Il ragionamento è qui sempre approssimato, 'quasi' appunto. Ragionamento che si pone contro il determinismo e il causalismo meccanicistico, geometrico, cartesiano: contro le essenze. In Eraclito ogni istante del tempo vissuto, esperienziale, appartiene al contrapporsi fra stabilità e cambiamento: l'istante del limite che distingue due poli opposti è il perno stesso della relazione fra i due, ciò che li rende opposti, ciò che li abilita al gioco di opposizione: su questa soglia l'opposizione sfuma e fa accedere l'incontro, la comunicazione e il trapasso dell'un polo nell'altro, la loro tensione. Differenza e stessità, ancora due in uno. Tensione che è ricerca di un equilibrio fra opposti, stando sul limite inquieto della transizione, dove le identità dei poli opposti si fondono e quindi confondono nella perdita d'identità: è questa tensione che fa da perno e lega gli opposti l'uno all'altro. I frammenti di Eraclito testimoniano di molteplici metamorfosi, trasformazioni di forma, mutamenti della forma e stabilità della sostanza; cioè ancora variazioni infinitesimali sul medesimo tema. Limite della transizione che

unisce separando e separa unendo, congiunge disgiungendo e congiungendo disgiunge. È il principio di identità che è in discussione. E quello di individuazione. È qui, su questi concetti che si consuma la separazione fra logica e matematica o più esattamente fra la logica aletica, bivalente, di matrice aristotelica e booleana, e la matematica del continuo: per sua natura sempre approssimativa a meno di un “*epsilon* piccolo a piacere”, cioè in funzione della prassi del momento e da questa dunque determinata; matematica quindi intrinsecamente indeterminata e incerta. Il problema in ultima analisi, in qualche misura, è quello che assillava per altro verso anche Aristotele che intendeva continuo come contiguo: il problema del confine, del limite, della soglia di passaggio tra l’uno e l’altro, tra essere e non essere, tra vero e falso: una tensione nello spazio, e nel tempo, del tra: né... né... ma sia... sia..., un campo in tensione. Voglio anche richiamare alla mente le uniche vere antinomie che ancora resistono al pensiero umano: l’antinomia del mentitore di Epimenide di Creta e Eubulide di Megara; i paradossi di Zenone di Elea: paradosso di Achille e la tartaruga, paradosso della freccia, paradosso del sorite. Con razionalizzazioni che riportano in fine alla logica binaria, cioè assumendo la logica binaria come logica razionalizzante, queste antinomie sono, solo oggi, risolvibili. Se, anziché razionalizzarle, si volesse assumerle come sintomi di qualche disfunzione, varrebbero ancora e come sfide e come stimoli. È questo il “da pensare”. Ma quali erano, di volta in volta, nell’accadere del pensiero, le intuizioni retrostanti? Quali le immagini? Per capire oggi quel che sta sotto o dietro occorre regredire al momento in cui sono emerse quelle “visioni del mondo determinate da quel bisogno di capire in cui segno e significato, qualità e quantità, primario e secondario, follia e ragione non hanno ancora stabilito un divorzio”<sup>3</sup>.

## LA FENOMENOLOGIA DI ENZO MELANDRI<sup>4</sup>

### IL SIMBOLO

Da Aristotele in poi ogni immagine della realtà è governata da *simboli*. “Il simbolo permette di nominare, evocare e trasmettere un significato della realtà, di dare al mondo un «senso» comune e condiviso. Per i Greci, *symbollein* indicava la «ricomposizione dell’intero» che gli eventi e le esperienze personali frammentano e dissolvono”<sup>5</sup>.

“Di fronte allo stupore che segnala che l’essere non è come appare e il mondo non è quello che sembra, il simbolo [, come l’identità,] è una strategia per

<sup>3</sup> L. Guidetti, *Postfazione a E. Melandri, “Contro il simbolico – Dieci lezioni di filosofia”*, ed. Quodlibet 2007, pag. 300

<sup>4</sup> Da qui alla fine di questa sezione (Il simbolo, Archeologia, ermeneutica, fenomenologia) il testo è una mia libera riduzione da L. Guidetti, *Postfazione a E. Melandri, “Contro il simbolico – Dieci lezioni di filosofia”*, ed. Quodlibet 2007, pag. 300-02. Le citazioni non diversamente specificate sono di L. Guidetti.

<sup>5</sup> Risvolto di copertina a E. Melandri, *“Contro il simbolico – Dieci lezioni di filosofia”*, ed. Quodlibet 2007



ridurre la contingenza, per congiungere le parti in un intero e «ricomporre». Il simbolo ha la forza di conferire un senso condiviso alla realtà e «rimettere in ordine il mondo» [seconda navigazione]. Ma non appena fissato e stabilito, già a partire dal primo atto socratico-platonico di fissazione del significato del mondo, esso tende a irrigidirsi e ingessarsi in *forme*<sup>6</sup> occultando la dinamica vivente, empirica e pragmatica da cui è sorto<sup>7</sup>, il mondo della vita<sup>8</sup>. L'universo del simbolico si impone come il vero e autentico mondo “che esclude sia le operazioni concrete e vitali che lo hanno costituito, sia le intuizioni *empiriche* che sono alla base del fenomeno linguistico e conoscitivo”. Astrazione dal concreto. Ciò corrisponde alla nascita della teoria (Democrito, Platone, Aristotele) con le obiettivazioni del significato che rendono ora possibile il discorso scientifico<sup>9</sup>. “Per riscoprire e riattivare la genealogia nascosta del simbolico, per comprendere la *funzione* dalla quale la forma si è generata, è necessario tentare un pensiero «contro-simbolico» che regredisca – mediante un’archeologia delle immagini - fino alla radice profonda da cui origina ogni conferimento di senso<sup>10</sup>: “rivelare la dimensione genetica della simbolizzazione attraverso il recupero dell’esperienza dell’intuizione<sup>11</sup>. “Intuizione che non è un puro atto mentale, ma è manifestazione dei modi attraverso i quali l’uomo si relaziona alle cose e agli altri uomini”.

#### ARCHEOLOGIA, ERMENEUTICA, FENOMENOLOGIA

Secondo Melandri, questa riscoperta delle “esperienze intuitive fondamentali deve realizzarsi attraverso due momenti complementari: l’archeologia e la fenomenologia. L’*archeologia* capovolge il processo di razionalizzazione, messo in atto nel processo storico, ripercorrendolo a ritroso e così facendone emergere le realtà residuali, rimosse ed escluse dalla semiologia puramente simbolica. Se quest’ultima si limita alla *descrizione* del mondo (descrizione in cui rientra la spiegazione scientifica), l’archeologia ne consente invece *l’interpretazione*. Il procedimento di regressione all’“arcaico”<sup>12</sup> ci fa notare che a fondamento delle diverse teorie della realtà si pongono visioni del mondo determinate da quel bisogno di capire in cui segno e significato, qualità e quantità, primario e secondario, follia e ragione “non hanno ancora stabilito un divorzio”. L’*ermeneutica*, a cui l’archeologia mette capo, opera un’obiettivazione, non delle cose e degli oggetti, ma dei significati di cui essa fa emergere le condizioni ovvero le “funzioni”. Il rischio è che si trasformi, a

<sup>6</sup> Quello che mi piace chiamare ‘momento apollineo’ (nota mia).

<sup>7</sup> Cfr. F. Volpi, dalla sua recensione al testo di E. Melandri «La Repubblica» 07-07-2007.

<sup>8</sup> Dinamica originaria che si presenta, nella sua spontaneità, come ‘momento dionisiaco’ (nota mia).

<sup>9</sup> Un’eccedenza ‘apollinea’, un passare la misura (nota mia).

<sup>10</sup> Cfr. F. Volpi, op. cit.

<sup>11</sup> Riequilibrio ‘dionisiaco’ dei rapporti (nota mia).

<sup>12</sup> Movimento per sua natura “dionisiaco”, nicciano, come fa notare E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia* (1968), Quodlibet 2004; testo d’ora in poi riferito come LC.

causa di questa obiettivazione, in una “teoria dei codici” [nel linguaggio di Melandri: una metafisica]. È qui che interviene la *fenomenologia* in cui la realtà si dipana e si articola nei suoi diversi sensi che non ammettono gerarchie di obiettivazione, ma solo l’unico piano inferenziale e orizzontale della *modalità intenzionale*. La fenomenologia ci fa apparire sensati anche quegli aspetti della realtà che si sottraggono alla razionalizzazione della conoscenza simbolica. I diversi sensi della realtà non sono più legati a un codice, bensì al modo di essere del “mondo intuito ovvero vissuto” (Wolfgang Metzger). È sulla base del legame fra intuizione ed esperienza vissuta che “la nozione di esperienza può essere usata sia per riferirsi al momento intuitivo del farla, sia a quello simbolico e calcolistico del tenerne conto” (Wolfgang Metzger). La fenomenologia melandriana fonda sull’indagine delle molteplici forme dell’evidenza quell’istanza metodica dell’esperienza che la conoscenza simbolica assume come ovvia, già costituita e in sé valida. Il metodo è sempre la correlazione indissolubile tra l’aspetto soggettivo e l’aspetto oggettivo dell’esperienza che si offre nella sua unità, [per Melandri soggetto e oggetto sono sempre in rapporto di enantiomorfismo, uguaglianza inversa, speculare]. “Per ogni modo di datià esiste sempre un correlativo modo di prenderne atto e perciò in linea di principio ogni esperienza ha la sua tipica evidenza adeguata.” Nell’intuizione così strutturata l’oggetto non può essere colto indipendentemente dall’insieme delle relazioni in cui esso cade. Essere coscienti allora non vuol dire produrre simboli, ma immagini. *L’immagine* si dà immediatamente (intuitivamente), ma nella sua immediatezza essa presenta, oltre al risultato, anche il procedimento come condizione significativa. Al centro dell’immagine fenomenologicamente intesa non vi è più l’oggetto come “cosa” o rimando simbolico (della percezione, del concetto ecc.), ma il qualcosa che dall’io o coscienza viene identificato come oggetto. L’emergenza della coscienza con le sue immagini porta la determinazione simbolica a un punto di rottura, uno smascheramento, costringendola a confrontarsi con la condizione che ne detta il senso, vale a dire *l’immaginario*. Nell’immaginario ogni contenuto rappresentativo del mondo manifesta un carattere di azione, una forza teleologicamente orientata e riconducibile a una matrice pratica. *L’immaginario* è sempre emozionalmente investito: ciò consente la produzione del *desiderio* come sovrapposizione dell’immagine virtuale alla realtà.

## La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia (1968)

**Avvertenza.** Quello che segue è costituito da una serie di schede mie compilate in occasione dello studio del testo; la scelta degli argomenti delle schede è quindi stata condizionata da un preciso progetto di studio. In queste schede si lascia parlare Melandri stesso mediante una riduzione mia (e di cui mi assumo la responsabilità) che riporta ampi stralci, citazioni, parafrasi, sunti tratti dal suo studio. Precisamente le indicazioni di pagina (LC nn) rimandano al testo nell'edizione citata. I capoversi senza alcuna indicazione sono miei. La seguente non è comunque una riduzione del testo completo (più di ottocento pagine), impresa non praticabile per ragioni di spazio e oltretutto, come detto, condizionata da un fine particolare. Si è scelto di illustrare soprattutto la prima parte ("I luoghi naturali dell'analogia") e di questa parte di rendere conto soprattutto dei primi quattro luoghi naturali dell'archeologia, dell'allegoria, del linguaggio, del discorso, mentre per quanto riguarda i rimanenti capitoli di questa parte ("La sintomatologia", "La proporzione", "L'inclusione") ne viene fatta solo una rapida sintesi. Non viene illustrata la seconda parte ("La logistica: il calcolo analogico") e della terza parte ("Ermeneutica: l'interpretazione analogica") si riassume rapidamente solo il capitolo dedicato alla dialettica ("Al di là dell'analogia: la dialettica").

L'**analogia** lavora come il principio organizzatore del dire nei suoi rapporti col mondo: ciò che deve essere presente affinché il dire accada. L'analogia è lo strumento al lavoro, che ne siamo consapevoli o meno, nella genesi dell'intuizione originaria di ogni scoperta davvero innovativa. "Da un punto di vista filosofico, l'analogia è insostituibile. Essa è il principale strumento di mediazione fra la conoscenza scientifica (particolare) e la conoscenza filosofica (universale). L'analogia è il principio di simmetria che media e contrappone logica (scienze) e dialettica (filosofia)."<sup>13</sup> Secondo Platone, ci sono due diversi principî di simmetria: la "linea" e il "circolo" (metafore per la logica e l'analogia).

**La linea e il circolo:** prendendo un'ellisse e divaricando topologicamente i poli all'infinito si ha la linea; facendoli coincidere in un punto si ha un cerchio; il 'tensore' dell'analogia si muove, vibra e pulsa secondo il modello dell'ellisse (metafora per la dialettica): l'analogia-circolo può collassare nella logica-linea come pure, stando nell'instabilità del pulsare, aprirsi al gioco dialettico della complementarità dei poli. L'ellisse oltretutto è una figura spuria, una conica intermedia fra la chiusura del circolo e le figure aperte da linee di fuga asintotiche della iperbole e della parabola pure caratterizzate dall'aver due fuochi. Le domande: "Che cosa provano i ragionamenti analogici? fino a che punto si possono considerare logici? entro quali limiti la logica è norma del razionale? è possibile contraddistinguere i concetti nei confronti delle metafore? a quali condizioni si può parlare di un'obiettività scientifica?" Il discorso di ricerca delle risposte ha inevitabilmente un "andamento circolare, sovrappositivo e divagante", spiralarlo (monoplanare a tendere al centro, anche se irraggiungibile, a convergere): "comunque inconclusivo rispetto al particolare". Lungo questo cammino l'andamento è rizomatico e si apre in sotto-genealogie, apparenti divagazioni, parentesi, approfondimenti, risposte

---

<sup>13</sup> Dal risvolto di copertina di LC

ad obiezioni; impossibile a disegnarsi in figura una volta per tutte ma solo a posteriori. (LC 4) L'indagine riguarda 'il come dell'analogia' cioè a quali condizioni essa diventi razionalmente possibile la teoria degli usi che ne facciamo, i suoi luoghi naturali, gli stalli e le faglie del nostro pensiero in cui non possiamo non ricorrere ad essa. (LC 28) L'analogia è ciò che, in ogni antinomia e in ogni aporia del dire ne mostra la loro inevitabilità e, contestualmente, rende possibile il loro trasferimento e la loro trasformazione in vista di un loro superamento.

[Il linguaggio di Melandri è molto preciso e le parole sono sempre usate secondo il loro significato etimologico. Aporia: assenza di passaggio, di cammino, via senza uscita; Paradosso: contrasta con una doxa, un codice, una grammatica, reciproco di ortodosso; Antinomia: la contraddizione fra due leggi, due discorsi contrapposti, ambedue in aporia, forma una antinomia.]

## DICOTOMIA E DI-POLARITÀ

L'analogia trasforma le *opposizioni dicotomiche*, scalari, in opposizioni dipolari, tensionali, vettoriali e contrarie cioè in *poli dell'ellisse*. Qui sta il senso della "guerra civile" fra analogia e logica: come tutte le guerre civili, nessuna delle due parti può permettersi di perdere ma nemmeno può vincere; ciò che è in gioco non è l'eliminazione di una delle parti, ma la loro reciproca trasformazione. Mostrare il non senso della logica binaria non permette solo di raggiungere un meta-senso superiore, ma anche il non-senso di questo stesso mostrare. (LC 3-4)

Dicotomie tipiche: (LC paragrafo 69)

Principio del terzo escluso / terzo incluso

principio di contraddizione esclusa / principio di contrarietà

identità elementare / identità funzionale

identità / analogia

estensionalità / intensionalità

discretezza / continuità

finitzza / infinità

sostanza / campo (LC paragrafo 92)

e potremmo aggiungere:

natura / cultura

soggetto / oggetto

L'analogia dunque ci fa scoprire parentele inedite ponendo in cortocircuito le cose e i loro nomi, aprendo a metafore e similitudini. L'analogia trasforma le dicotomie in campi di forze che sussistono grazie alle tensioni polari indotte da queste dicotomie, e di queste tensioni i campi consistono (*campi ellittici*). Es. *principio del terzo escluso*: terzo come *tertium comparationis* (LC 792). Il terzo emerge attraverso la de-identificazione, lo scioglimento e la neutralizzazione dei due poli che diventano ora i poli di un campo di tensioni vettoriali. Il terzo è il campo stesso. Il terzo lo possiamo vedere sezionando il campo e isolando in esso un punto o insieme di punti: si ha così una zona di indifferenza, vaghezza, impurità, indecidibilità, fra i due poli. L'indifferenza o vaghezza, è creatrice e produttiva perché, neutralizzando la dicotomia, apre

una via di uscita alternativa ai due estremi, la abilità. Es. la *simmetria analogica* è di-polare, cioè tensionale, tendenziale e per opposizione di contrari anziché duale: ossia dicotomica, rigida e per opposizione di contraddittorietà (manichea). In una indagine teoretica si cercano allora le opposizioni, si procede genealogicamente alle loro origini di indefinitezza reciproca, si fanno giocare e reagire fra loro permettendo che emerga un'area terza, un campo, che le abilità entrambe.

### LA CHIAVE D'ENTRATA

Due considerazioni: a) Plotino diceva che è una diminuzione dell'intelligenza aver bisogno di ragionare, una perdita della sua capacità di bastare a se stessa. L'artista ragiona quando si trova in difficoltà, altrimenti è l'arte che guida il lavoro, non c'è consapevolizzazione né ragionamento. b) Dunque l'atto di consapevolizzazione non è affatto scontato, dunque va inteso come *sintomo* di qualcosa e non come simbolo indifferente al suo riferimento. Sintetizzando e generalizzando: ogni teoria può essere intesa come sintomo di una sottostante disfunzione. Il suo valore è in proporzione alla capacità che essa ha di agire terapeuticamente: cioè di eliminare la sua stessa ragion d'essere, di sussistere come "teoria". (LC 11,12) L'atto complementare della consapevolizzazione è il non voler prendere coscienza: la mancanza di presa di coscienza può voler dire che la consapevolezza della disfunzione è stata rimossa. La presa di coscienza può essere paragonata ad una teorizzazione e il problema del senso di questa razionalizzazione trascende il piano teoretico: la presa di coscienza trasforma il sistema simbolico della teoria corrispettiva in una "sintomatologia" dove i segni non sono più simboli arbitrari delle cose, ma vi si connettono intrinsecamente. (LC 14) L'analogia è stata oggetto di una rimozione i cui effetti hanno segnato il pensiero occidentale dall'antichità a oggi: risalire a monte di questa rimozione non vuol dire solo prenderne coscienza, ma disattivarne i principî e revocarne gli esiti. Se il pensiero critico (nel senso kantiano di filtro depuratore dell'irrazionalità) retrocede sino alle «scene originarie» che hanno determinato il trionfo della logica (e del principio d'identità) e la marginalizzazione dell'analogia, occorre gettare lo sguardo oltre quella divisione, verso un terreno non ancora segnato da quella distinzione. È il terreno della «dialettica», madre dell'una e dell'altra.

Il motivo formale della rimozione è che l'analogia non ha un formalismo proprio, non può valere quale manifestazione di un calcolo distinto da quello logico, per trattarne occorre ripiegare su considerazioni contenutistiche: in tal caso le forme dell'analogia si possono definire solo in maniera *contestuale*, non strutturale. (LC 21)

L'analogia è indispensabile in quattro casi relativi al passaggio (LC 22):

- i. Piano dell'inferenza
  - a. *da un contenuto a un altro contenuto*, in assenza di una forma comune ad entrambi; specie semantica dell'analogia; problematiche di giudizio analogico, di formazione dei concetti corrispondenti;
  - b. *da una forma a un'altra forma*, categoricamente distinte; specie sintattica dell'analogia; problematiche di inferenza analogica; calcolo proporzionale;
- ii. Piano della concettualizzazione
  - a. *dal contenuto alla forma*, quando si tratti di creare una nuova formalizzazione;
  - b. *dalla forma al contenuto*, in caso di ampliamento e approfondimento di una interpretazione.

Per il problema dell'inferenza si può dare una soluzione coerente e completa sul piano del calcolo; per la concettualizzazione ciò riesce impossibile per principio. (LC 22) L'inferenza analogica. I problemi di inferenza analogica sono manifestazioni di un sottointeso calcolo proporzionale (parallelo al calcolo predicativo del primo ordine (logica delle classi e delle relazioni estensionali): quelle specie di analogia che si lasciano ricondurre alla proporzione sono calcolabili; l'analogia non è più calcolabile quando esprime un rapporto tra forma e contenuto, quando mette in forma un contenuto esprimendolo come 'metafora assoluta' (Blumenberg): situazione parallela a quella del calcolo predicativo del secondo ordine (logica delle classi e delle relazioni estensionali). Analogia per "proporzionalità". Es.: la saggezza umana sta al pensiero di Socrate come la saggezza divina sta al pensiero di Dio. L'analogia si può esprimere in una formula (A sta a B come B sta a C) che è poi isomorfa alla formula della sezione aurea dei pitagorici.

[La sezione aurea indica il rapporto fra due lunghezze disuguali, delle quali la maggiore è medio proporzionale tra la minore e la somma delle due. Lo stesso rapporto esiste anche tra la lunghezza minore e la loro differenza. E' un numero irrazionale e Ippaso di Metaponto la associava alla incommensurabilità. In formule, indicando con  $a$  la lunghezza maggiore e con  $b$  la lunghezza minore, vale la relazione:  $(a+b) : a = a : b = b : (a-b)$ .]

L'analogia per "attribuzione" degli Scolastici è un caso di degenerazione dell'analogia proporzionale e a questa può essere riportata. Es.: La sapienza di Socrate è come la sapienza di Dio. Anomalia riportabile all'analogia. La metafora è un'analogia non proporzionale, non riportabile all'analogia, quindi non passibile di calcolo. Il calcolo analogico domina in modo insopprimibile la storia della filosofia, della logica formale, della metodologia scientifica, della matematica anche se queste non ne sono consapevoli. Tutte le dimostrazioni architettate dal pensiero umano si reggono su un calcolo analogico, su un principio di simmetria che collega tra loro cose che appaiono e spesso sono contrarie.

## IL PROCEDIMENTO, I METODI

## ERMENEUTICA

Anche nell'interpretazione la prassi precede la teoria. La teoria cerca di rendere esplicite le regole in uso nella prassi esegetica. Nella prassi il "messaggio" precede il "codice" che viene ricavato induttivamente dal primo (vedi Platone, *Menone*). Se il messaggio precede necessariamente il codice come può sorgere un problema specificamente ermeneutico nel quale il codice, il canone, l'insieme delle regole interpretative, viene per forza a precedere il messaggio? L'ermeneutica dunque deve la sua origine a una disfunzione nella prassi interpretativa e diventa una teoria dei codici. (LC 47-48) La "logica dell'ermeneutica" deve fondarsi sul principio di analogia, poiché altrimenti resta esclusa a priori la possibilità di confrontare fra loro gli individui (Dilthey). (LC 49)

Il fondamento analogico permette di risolvere sia l'aporia dell'ineffabilità dell'individuale (prima aporia) sia l'aporia del rapporto fra parte e tutto (seconda aporia). In base al principio di analogia, l'individuo risulta essere a un tempo parte e tutto: in senso rigorosamente cantoriano: un "genuino sotto-insieme" dell'insieme che lo contiene, o una parte proiettivamente equivalente al tutto (Leibniz, Monade). La terza aporia è relativa all'opposizione fra *esplicazione* (spiegazione per mezzo di leggi) e *comprensione* (per assimilazione comparativa alla propria esperienza vissuta). La distinzione non è a terzo escluso ed è infatti non isomorfa a quella fra "spiegazione" e "descrizione" di Windelband-Rickert (che è invece a terzo escluso). Nel primo caso, Dilthey, l'ermeneutica funge da terzo incluso e la sua logica permette l'unificazione trascendentale dei due ambiti "natura" e "spirito". Infatti l'ermeneutica è un procedimento essenzialmente "trascrittivo", cioè insieme descrittivo ed esplicativo. (LC 49-51)

Ogni descrizione presuppone sempre un minimo di *interpretazione*. Per descrivere qualcosa ci vuole un linguaggio e la logica interna di questo linguaggio (Wittgenstein) non può a sua volta essere descritta. Bisogna che sia compresa sin dall'inizio. Dunque *si presuppone che l'uso dei segni sia sintomatologico* e non solo simbolico. Se si fissa metafisicamente il codice non c'è più un problema di interpretazione: è il codice che crea il messaggio e non, viceversa, il bisogno di capire il mondo. La metafisica è il tentativo di fare dell'ontologia il fondamento dell'ermeneutica. (LC 69) Melandri oppone al regime simbolico del segno, governato dall'arbitrarietà, un regime sintomatologico (o semeiotico) in cui il segno è causalmente connesso con il suo designato (LC 57): la sintomatologia è una semiologia fondata direttamente sui fenomeni e anteriore alla rielaborazione linguistica.

## SEMIOLOGIA

Fra le varie modalità di uso dei segni (R. Barthes e Ch. W. Morris) si scelgono le due estreme, di cui tutte le altre rappresentano casi intermedi: la "*modalità sintomatologica*" in cui il segno è causalmente connesso con il suo designato; e la "*modalità simbolica*" in cui ciò non avviene. Le modalità d'uso dei segni, in quanto sintomatologiche, non si possono ricavare dalla sola analisi del linguaggio. Occorre subordinare la linguistica all'ermeneutica, e quindi rassegnarsi a dover premettere a ogni fisica la sua *metafisica*. (LC 57-58)

I paradossi della semantica (Epimenide, Russell) si risolvono in maniera indiretta se si riconduce la semantica alla originaria sintomatologia. Così fa il senso comune. Questo vuol dire fare della *modalità simbolica un caso particolare della modalità sintomatologica*. (LC 59)

La priorità della sintomatologia sulla semantica è data anche dal fatto che ogni cosa può fungere sintomatologicamente da segno per un'altra; la semantica deve occuparsi non di segni ma di fenomeni: per concepire i fenomeni come segni (come "significanti") occorre presupporre una semeiotica. (LC 60)

Dal punto di vista ermeneutico è possibile definire un principio ordinatore delle modalità semiologiche (valore sintomatologico del segno) il quale varia fra i due estremi del *sintomo*, diretto e inverso (valori +1, -1) e del *simbolo* (valore 0). (LC 62)

Vi è nel segno qualcosa che eccede la dimensione semiotica: è questo l'oggetto privilegiato del metodo analogico dell'archeologia.

### STORIA CRITICA E ARCHEOLOGIA

Con riferimento a Nietzsche (seconda *Inattuale*), Freud (*L'interpretazione dei sogni*), Ricoeur (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*), Foucault (*Nascita della clinica, Storia della follia*): si tratta di rendere l'esplicazione delle rimozione della analogia immanente alla sua descrizione. La *storia critica* (nel senso di Nietzsche: la storia che ci libera dal passato in nome del presente della vita) deve ripercorrere in senso inverso la reale genealogia degli eventi di cui si occupa (LC 42). La divisione fra storiografia (*historia rerum gestarum*) e storia reale (*res gestae*) è molto simile a quella che sussiste fra conscio e inconscio secondo Freud e fra razionale e irrazionale. La storia critica ha la funzione di una terapia mirante al recupero dell'inconscio inteso come 'rimosso' storico. *Il procedimento è archeologico* nel senso di Ricoeur e Foucault. Occorre risalire la genealogia finché non si giunga a monte della biforcazione in conscio e inconscio, razionale e irrazionale del fenomeno di rimozione. Una *regressione* a ciò che ha reso inconscio (ha 'rimosso') l'inconscio. Risalire al di qua della distinzione à *reculons*, (Valéry): *si regredisce al passato guardando al futuro e questa è l'unica via d'accesso al presente*. Una regressione, esatto reciproco della *razionalizzazione*: regressione e razionalizzazione sono operazioni inverse. Processo che, essendo compreso a partire dal principio di analogia, stabilisce un essenziale principio di indeterminatezza. Se è vero quel che diciamo, è anche vero che non potrà mai essere capito fino in fondo (vedi Nietzsche). (LC 63-66)

L'archeologia stessa è *sub-liminare* (*sub limen*, passa sotto la soglia) e si fonda sul principio di analogia e non su quello di identità e differenza. L'archeologia taglia un *limes* (confine) temporale che divide i termini dicotomici e si muove diagonalmente (*sublimis*, che sale in linea obliqua) fra di essi per neutralizzarli. Il passaggio subliminare non perviene ad un arci-passato che precede le scissioni (vedi Derrida), ma al presente come medio analogico tra gli estremi che emerge subliminarmente nella scissione come la sua trasgressione dipolare, che apre una via di uscita fra gli estremi. L'archeologia non è speculare alla teleologia ma è da intendersi come l'indeterminazione dialettica, dipolare, di *arche* e *telos*. (LC 67)

Se ontologia, inconscio e rimosso sono ermeneuticamente dei sinonimi, tanto la comprensione quanto il recupero di questo stato di cose reificato, dimenticato ed esteriorizzato richiede un *feed-back* archeologico.



## I LUOGHI NATURALI DELL'ANALOGIA

### ARCHEOLOGIA

L'archeologia non è solo il metodo d'indagine, è il primo luogo naturale dell'analisi, e va rintracciato nella ubiquità ermeneutica fra semantica (relativa al simbolo) e sintomatologia (LC 36), dove la sintomatologia è una semiologia fondata direttamente sui fenomeni e anteriore alla rielaborazione linguistica.

La condizione di possibilità di questo luogo naturale è il rifiuto della *problematica del trascendentale*. La certezza che si può ottenere con un ragionamento regressivo dal dato di fatto alle (supposte) condizioni che lo rendono possibile non può mai superare la certezza empirica del dato di fatto da cui si parte. Seguendo Brentano l'evidenza apodittica deriva da quella assertoria e non viceversa. Seguendo Husserl si può dire che l'io della riflessione non coincide necessariamente con quello della coscienza esperiente: l'evidenza del *cogito* è aporetica. Se è apodittica (secondo il principio di coerenza) non è assertoria (secondo l'adeguatezza husserliana) e, viceversa, se è adeguata, non dimostra nulla. Le due modalità di evidenza sono diverse. L'io della riflessione deve sempre potersi ridurre a quello della coscienza esperiente, senza residui. (LC 64,65)

La fenomenologia ammette solo dei codici analogici di interpretazione, mentre l'ermeneutica deve comprendere anche quelli anomali (residui analogicamente inesplicabili, ma comunque riconducibili all'analisi per via ermeneutica, vedi l'"allegoria" qui sotto) (LC 52-57). La spiegazione dell'anomalia (vedi allegoria) non è mai data dall'analisi, bensì dal simbolismo; e questo presuppone sempre una qualche teoria dell'anomalia data indipendentemente da ciò che si deve interpretare, una teoria dei codici, una metafisica. L'intervento richiede una chiave d'interpretazione simbolistica fuorviante il normale corso di un'inchiesta. Perciò l'anomalia non può essere un principio ermeneutico. L'ermeneutica richiede che il codice si ricavi per induzione dal messaggio; mentre l'anomalia, introducendo il codice dal di fuori (vedi l'allegoria), indipendentemente dal messaggio e dall'operazione decodificatrice, rende l'interpretazione o superflua o impossibile, agisce come un dogma o una mistificazione. (LC 55)

Il procedimento che media fra ermeneutica e fenomenologia è la regressione archeologica (erm:regr=regr:fen). A sua volta, l'ermeneutica si presenta come la media proporzionale fra fenomenologia e ontologia (fen:erm=erm:ont). La fenomenologia è analogistica. L'ontologia è anomalistica. L'ermeneutica è la riduzione analogistica dell'anomalia. L'archeologia diventa l'unico ancoraggio non trascendentale che l'ermeneutica può avere con la realtà. L'archeologia è la regressione ad un'analisi anteriore alla divisione ermeneutica di analogismo e anomalismo. (LC 69)

### L'ALLEGORIA

Il problema ermeneutico dell'allegoria (si abbiano in mente, a titolo di esempio, le allegorie teologiche, bibliche e similari) è il secondo luogo naturale dell'analisi.

L'allegoria è un concetto plurisenso. Rapporto fra allegoria e analogia: ogni allegoria è analogica, ma non ogni analogia è allegorica. C'è una eccedenza dell'allegoria sull'analogia. Senza l'analogia o il simbolo non ci sarebbe neppure l'allegoria. Avremmo la comprensione diretta di un'analogia, la quale non richiede alcun commento sussidiario. (LC 76)

Contrasto fra allegoria e simbolo. Ogni commentario è un'interpretazione allegorica. Nell'allegoria il tema predomina sull'immagine (o simbolo) e sull'azione (o mito). (LC 77) L'allegoria è analogica, sebbene non del tutto; per converso il simbolismo deve dirsi anomalo, ossia non-analitico rispetto all'analogia: proprio questo fatto rende possibile l'allegoria. L'allegoria è un'operazione di *razionalizzazione* (e mistificazione); quindi il simbolismo, in quanto operazione inversa, dev'essere una forma di *regressione*. (LC 78)

Simbolismo e metafora. Solo se oltrepassa la sua mansione puramente "nominale" di raffigurare una certa cosa, e solo quella, un'immagine può assurgere a "simbolo". Ma se supera questo limite denotativo e procede a "con-significare", allora il simbolo è perciò stesso anche metaforico. Perciò l'opposizione fra allegoria e simbolismo si può anche configurare come opposizione fra allegoria e metafora. Da un lato l'allegoria è parafrasi della metafora. Dall'altro la metafora può esser considerata come la matrice di una sua possibile espansione allegorica. (LC 79-80)

Allegoria è una "traduzione" in un altro linguaggio; l'anomalia è una contaminazione di generi letterari diversi. Un gioco e di parole e di immagini: una mistificazione. L'allegoria, proprio in quanto eccede l'analogia ed in ciò che la eccede (anomalia) è lo strumento, la figura, per la rappresentazione dell'eccedenza irrazionale. Se infatti si eleva l'analogia a principio, tutte le predicazioni attributive vanno reinterpretate nel senso proporzionale e questo contraddice i fondamenti delle allegorie teologiche, poiché l'analogia proporzionale non può condurre a individuare alcun trascendente, dal momento che lo stesso concetto di un'identità elementare resta per essa fuori portata. Con la tesi dell'equivocità, "Socrate è sapiente" e "Dio è sapiente" sono due proposizioni incomparabili fra loro, poiché "sapiente" è in esse predicato equivocamente. Ma assumendo quale principio l'analogia proporzionale le due proposizioni si fondono in una sola: "la sapienza umana sta a Socrate come la sapienza divina sta a Dio". In questo modo non individuiamo un ente, e nemmeno una proprietà: al massimo stabiliamo un rapporto. E stabilendo  $a/b=x/y$  si stabilisce l'uguaglianza di due rapporti, mentre l'identità degli enti o proprietà  $x$  e  $y$  che la soddisfano rimane non solo indeterminata, ma anche indeterminabile. Le proporzioni rendono antinomico il principio stesso dell'identità elementare. D'altra parte, se questo principio viene desautorato, l'analogia finisce col riproporre la tesi dell'univocità. (LC 113-114)

*Il principio dell'identità elementare è dunque un archetypon teologico. Sia da un punto di vista sintattico, sia da quello semantico, esso non risulta affatto indispensabile. Non sono ragioni logiche a renderlo insostituibile, bensì teologiche. In questo contesto l'identità elementare assume il valore di un simbolo. La divinità è l'anomalia allo stato puro, poiché è il limite negativo di ogni regressione all'infinito (un tappo, un arresto alla fuga); ed è trascendente per la stessa ragione: in quanto polo di una regressione interminabile, si presenta come l'"atomo" per eccellenza, come il paradigma di quell'unità, semplicità ed elementarità che non può sussistere nella situazione conflittuale del vivente (al "Regno di Dio" hanno accesso solo i morti). L'identità elementare non è dunque un principio ma solo un modello. (LC 114)*

*Questo è anche il motivo etico della rimozione dell'analogia: il principio d'identità è tranquillizzante, "rimette in ordine il mondo", dal Caos al Cosmos; di fronte allo stupore e alla difficoltà del dire è l'ammortizzatore sociale principe, abilitante le mistificazioni e quindi le anestesie delle menti. La logica in senso stretto, aristotelico-booleana, il calcolo combinatorio e qualsiasi forma di pensiero atomistico si fondano su questo modello. Ma non tutto il pensiero razionale si fonda sul modello dell'identità: *in primis* il calcolo proporzionale, le logiche deboli, il calcolo infinitesimale, l'intera teoria delle funzioni si fondano sulla proporzione, e naturalmente tutto le discipline che da queste derivano.*

## IL LINGUAGGIO

**Linguaggio discorso. Wittgenstein e Parmenide.** Wittgenstein (*Tractatus*, prop. 5.6, 5.61): "I confini del linguaggio significano i confini del mio mondo" "La logica riempie il mondo; i confini del mondo sono anche i suoi confini". Ovvero riduzione del linguaggio alla sua funzione rappresentativa; sintassi, esibita dal discorso e che non si può rappresentare per suo mezzo, più semantica, ciò che il discorso rappresenta, ma senza esibire il rapporto che ha con ciò che rappresenta: tesi che risale a Parmenide. (LC 119,128,132)

Wittgenstein parte dalla premessa - indispensabile in ogni concezione del linguaggio come "discorso" - che la "logica" sia insieme una sintassi e una semantica; ossia un calcolo, e una teoria metalinguistica capace di interpretare la corrispondenza sussistente fra il discorso e la realtà su cui esso verte. Il *Tractatus* ha esito aporetico (prop. 7). Il *Tractatus* contiene ironicamente implicita la critica al rappresentazionalismo, ossia alla tendenza a ridurre il linguaggio a logica. (Da qui si spiega la tendenza inversa del "secondo" Wittgenstein, la quale consiste piuttosto nel ridurre la logica a linguaggio). (LC 119)

Tesi A) *tutto è linguaggio*. In caso di pluralità dei linguaggi, la differenza fra un linguaggio ed un altro non è in se stessa linguistica.

L'introduzione del metalinguaggio complica e non altera la questione. La nozione stessa di metalinguaggio è ermeneutica e non linguistica. E la questione si ripropone in caso di due o più metalinguaggi. Il linguaggio non è solamente *langue* ma anche *parole*. La *parole* si distingue secondo gli usi e le funzioni dell'atto linguistico: informativo, prescrittivo etc.. Il linguaggio informativo non potrà mai essere prescrittivo e viceversa. La differenza fra i due può essere

descritta in un metalinguaggio informativo; ma potrebbe anche essere prescritta da un metalinguaggio prescrittivo. Il tentativo di eliminare il pluralismo mediante regressione metalinguistica è metafisico. La riduzione della realtà a linguaggio non spiega la pluralità di principio dei linguaggi. (LC 126)

**Univocità.** Se è impossibile per un verso a) ridurre il linguaggio a logica della rappresentazione, e per l'altro b) ciò in cui si concreta quest'ultima (l'ontologia o qualsiasi rappresentazione simbolica del mondo) a linguaggio, allora emerge quella lacuna di razionalità su cui si inserisce il linguaggio in quanto terzo luogo naturale dell'analogia. Dal momento che entrambe le due riduzioni all'univocità, a) o b), logica o linguistica, risultano ineffettive, non resta che far uso del principio di analogia. È possibile solo una comprensione analogica che si situa nell'interstizio sussistente fra il linguaggio e la realtà (LC 120). Il linguaggio non può definire se stesso.

**Equivocità.** La negazione dell'univocità non implica necessariamente l'analogicità; può anche implicare l'equivocità. Ciò equivale a sostenere che il rapporto fra linguaggio e realtà è equivoco, nel duplice senso per cui a uno stesso linguaggio possono corrispondere diverse realtà e a una stessa realtà diversi linguaggi. Il linguaggio è allora una realtà diversa da quella su cui esso verte e inoltre che sia subordinato a questa da un punto di vista ontologico, come una parte rispetto al tutto; l'altra alternativa subordinando la realtà al linguaggio rientra in una delle due tesi della univocità, panlogistica o panlinguistica. Il caso dell'equivocità deve definire che cosa sia il linguaggio per mezzo di riferimenti extra-linguistici.

Tesi B) *non tutto è linguaggio.* Quale parte del tutto è linguaggio? La totalità di cui il linguaggio è parte è extra-linguistica.

Se volessimo determinare il rapporto parte-tutto con una definizione, questa andrebbe fissata per mezzo del linguaggio. Come dire che a partire da un aspetto parziale, la parte-linguaggio, della realtà-tutto calcoliamo la differenza fra la parte e il tutto: gli elementi a partire dai quali vogliamo determinare il linguaggio sono insieme il presupposto extra-linguistico e il prodotto linguistico della definizione di "linguaggio", e ne rappresentano la correlazione che esso ha con la realtà totale. (LC 127)

Una definizione di "linguaggio" (formale o informale) richiede come presupposto una semiologia già data: questa è da considerarsi come un fatto d'ordine extra- o per lo meno pre-linguistico; lo stesso vale per l'ermeneutica a cui essa è correlata. Se si vuol spiegare che cosa sia un linguaggio, occorre partire da qualcosa che non sia a sua volta linguaggio; se si riesce nell'impresa, ciò avviene per mezzo di un altro linguaggio (LC 125). Dal linguaggio non esce. Ma questo non vuol dire che tutto sia linguaggio. La rappresentazione non appartiene a un linguaggio inteso come *langue*; rientra piuttosto in un linguaggio inteso ermeneuticamente: questo non si può descrivere. Lo si potrebbe fare disponendo di un altro linguaggio, che però richiederebbe di essere descritto dall'ermeneutica da cui dipende, ...: e così via, *in infinitum*. In termini saussuriani, una 'lingua' non può mettere-in-lingua né il suo linguaggio né la sua parola (LC 124). Solo frequentando lo iato fra *langue* e *parole* si può avere una transizione fra il linguaggio-interpretazione ed il linguaggio-discorso.

Con la riconduzione del linguaggio all'ermeneutica, al pre-predicativo, la definizione non può riuscire univoca: fra il "linguaggio-interpretazione" dell'ermeneutica e il "linguaggio-discorso" della *parole* in uso referenziale, ci sarà sempre una transizione, più o meno continua. Dalla congiunzione di questa impossibilità – di un rapporto equivoco fra linguaggio e realtà – con quella di un rapporto "univoco" – emerge quella lacuna di razionalità su cui si inserisce il terzo luogo naturale dell'analogia. (LC 121)

Occorre distinguere fin dall'inizio due poli semiologici distinti e contrapposti: il linguaggio-interpretazione e il linguaggio-discorso (alla Parmenide/Wittgenstein-Tractatus: linguaggio ridotto alla funzione rappresentativa della realtà). (LC 132, 128)

Le tesi A) e B) possono essere riformulate come segue: A') (pan-linguismo) non è necessario che un linguaggio, per essere tale, contenga dei nomi; la semantica può ridursi ai pronomi e al momento puramente connotativo del significato. B') (pan-linguismo escluso) la parte significativa del linguaggio è il nome; la semantica deve essere nominale e denotativa, o altrimenti la connotazione si risolve in pura sintassi. Anche i connettivi logici sono nomi che denotano parti diverse ma congruenti fra loro di una struttura extralinguistica. È un fatto che non si può costruire un linguaggio solo con i nomi. Quando lo facciamo, inevitabilmente introduciamo nella costruzione qualcosa che non è denotabile con nomi. Gödel: anche in un linguaggio completamente formalizzato la sintassi produce una semantica di cui non è possibile render ragione coi mezzi del sistema: una connotazione non denotabile benché dotata di senso. Se costruiamo un automa parlante come noi, sarebbe impossibile impedirgli di far poesia. (LC 145)

Le tesi A) e B) sono tesi direttamente contrarie e si possono riformulare in modo da trasformarle in indiretta sub-contrarietà (gli opposti possono essere entrambi veri):  
A') il linguaggio può tendere all'annullamento o al riassorbimento di ogni semantica nominale, essendo virtualmente dotato di un significato che trascende ogni riferimento.  
B') il linguaggio può tendere allo stato di puro discorso, fondato sui nomi e sui parametri della rappresentazione, essendo ogni significato virtualmente riconducibile al riferimento.  
A') e B') sono entrambe vere. Il rapporto di subcontrarietà è proporzionale a proporzione inversa. A') descrive il *linguaggio-interpretazione*; B'), il *linguaggio-discorso*. (LC 146)

**Linguaggio-interpretazione:** è un linguaggio nel senso che comprende, oltre alla sintassi, anche una semantica; non è però discorso, poiché questa semantica non ha carattere nominale. È piuttosto una musica. Un linguaggio che escluda per principio la possibilità del discorso non è un linguaggio.

L'uso di un criterio analogico di mediazione fra linguaggio-interpretazione e linguaggio-discorso implica un duplice riconoscimento. Per un verso ogni semantica nominale ne presuppone una non-nominale: ogni semantica rimanda ad una semiologia, così come ogni ontologia a un'ermeneutica; per l'altro verso deve valere anche la tendenza reciproca dalla fenomenologia all'ontologia. La nozione di "linguaggio" resta essenzialmente equivoca: essa oscilla, e di necessità, fra i due poli del "discorso" e della "musica". L'unico modo di controllarne l'ambivalenza sta nel sostituire al principio di equivocità il principio di analogia.

#### IL DISCORSO

Il significato della *proposizione* (come totalità) non coincide mai, se non accidentalmente, con il significato della *parola* (come nome, unità elementare di riferimento extra-linguistico), non risulta da una combinatoria dei significati delle sue parole. [vedi differenza "discorso", "segno" in E. Benveniste (Problemi di linguistica generale)]. Se si rende univoca una delle due semantiche, l'altra risulta equivoca; e viceversa. (LC 157) "Se l'individuazione del reale si fonda sull'univocità semantica del nome, allora il discorso risulta irreali perché equivoco; viceversa, se fondiamo l'individuazione del reale sull'univocità semantica della proposizione, allora il riferimento nominale, in quanto equivoco, si fa irreali o relativo a mere parvenze" (LC 166).

Volendo evitare tale aporia – per cui la proposizione avrebbe un senso preciso solo se non contenesse alcun "nome", e i nomi avrebbero un significato extralinguistico solo se non fossero contenuti in alcun "pensiero" – bisogna ricorrere a una *omogeneizzazione dei due opposti*: la contraddittorietà deve reinterpretarsi come contrarietà e quindi stemperarsi in una sub-contrarietà: occorre un principio di analogia. (LC 158)

*Epos* è la parola presa in sé, il suo significato lessicale, la rappresentazione che essa desta in noi indipendentemente dal giudizio di cui fa parte; *logos* è invece il senso della proposizione e quindi la variazione di significato che gli *epea* subiscono, una volta inseriti nel suo ordito. (LC 158)

Il significato del *logos* (palesato nella *texture*, ordito, microstruttura dell'enunciato) non si esaurisce a livello molecolare. Esso fa parte di una costante più riposta, a livello della *structure* (struttura significativa della proposizione) che, come fenomeno molare, non fa parte dell'ordito linguistico. Il senso dell'enunciato è stabilito dalla *texture* dei segni (sintassi e parti del discorso) ossia dal puro ordito dei "significanti"; mentre il suo "significato", che è la proposizione, fa parte di una *structure* non ricostruibile per combinatoria a partire dagli elementi dell'ordito. Questa impossibilità di dedurre la semantica pura (cioè indipendente dal riferimento denotativo) dalla sintassi logica è una delle conseguenze del "secondo teorema" di Gödel. (LC 158-159)

La *musica*: parallelismo *logos* e *mélòs*: per Platone entrambi sono costituiti da metro, ritmo, armonia. Il concetto di armonia funge da medio proporzionale fra il discorso e la musica e qualsiasi altro sapere. (LC 159)

Né il *mélos* né il *logos* si esauriscono in un ordito di carattere combinatorio. Da qui la *proposizione 7 del Tractatus* di Wittgenstein: “Su ciò di cui non si può parlare bisogna tacere.” Se quel che diciamo è vero, allora non lo si può dire. L'inconscio è per definizione il mistico *kat'exochén*. Se c'è qualcosa di cui non si può parlare, ciò è segno di una avvenuta rimozione. Occorre invece parlare proprio di ciò di cui ci sembra di dover tacere. (LC 162) Quindi l'oggetto di un'archeologia non sono i discorsi, quanto il loro aver luogo, incessantemente rimosso. Se l'individuazione del reale si fonda sull'univocità semantica del nome, allora il discorso risulta irreali perché equivoco; viceversa, se fondiamo l'individuazione del reale sull'univocità semantica della proposizione, allora il riferimento nominale, in quanto equivoco, si fa irreali o relativo a mere parvenze. Il chiasma ontologico è la *frattura fra nome e discorso, fra epos e logos*, fra semantica nominale e semantica proposizionale, la loro non coincidenza. Il chiasma mette definitivamente in questione la possibilità di una razionalizzazione esaustiva del linguaggio umano. (LC 166)

Eraclito, fondando la semantica sul nome, rende contraddittorio il *logos* che diventa oracolare; Parmenide, fondando la semantica sulla proposizione, scopre la contraddittorietà dell'*epos* (LC 166). Ogni riferimento alle cose mediante nomi è per principio condannato all'insignificanza. Portando alle estreme conseguenze Parmenide sia ha *L'encomio di Elena* di Gorgia. Il tentativo di risolvere il chiasma deve passare attraverso una desautorazione del principio di identità e l'introduzione di un principio di analogia. Democrito, Platone ed Aristotele cercheranno di risalire archeologicamente a monte del dualismo (LC 182).

Se si esaspera l'opposizione si ha, da un lato un “*linguaggio-interpretazione*” (LC 146), che tende all'annullamento di ogni semantica nominale, e quindi all'esclusione del riferimento (pura musica); dall'altro, un “*linguaggio-discorso*” che tende allo stato di puro di riferimento fondato sui nomi. Il linguaggio umano oscilla fra i due poli opposti della musica e del discorso denotativo. Il discorso è il quarto luogo naturale dell'analogia.

**Eraclito.**

Eraclito può essere considerato il fondatore della “*ortoepia*”: ogni cosa ha il suo giusto nome, per natura e non solo per convenzione (vedi Platone, *Cratilo*). Il rapporto fra nomi e cose fa del nome un significante sintomatico della cosa. Il nome non si limita a denotare la cosa, ma tende a manifestarne l'essenza. Socrate: “Il nome è uno strumento per insegnare e distinguere l'essenza.” (*Crat.* 338b<sup>13</sup>-c<sup>1</sup>) Platone rimane fedele alla teoria eraclitea: solo che per lui la cosa a cui si riferisce il nome non è il fenomeno ma il noumeno (*idea*). Tanto in Eraclito che in Platone la semantica è nominale e non proposizionale. (LC 163)

Il significato degli *epea* preso a sé, secondo i requisiti della semantica nominale, consiste nello stabilire una relazione biunivoca fra segno

(*significante*) e designato (*significato*). Nella semiologia eracliteo-platonica tale rapporto viene interpretato in senso sintomatologico e non convenzionale. Il significato del singolo *onoma* varia col variare del riferimento e finisce con essere coinvolto nell'universale cambiamento delle cose. È per questo che, in un contesto eracliteo, il significato degli *epea* preso in assoluto può anche contenere un controsenso. "Il nome dell'arco è anche vita, ma l'opera è morte." (DK 22B, 48) Ogni parola, in virtù della semantica nominale che ne regge l'uso, deve far riferimento a quel mondo fenomenico in cui "tutto scorre e nulla resta" (DK 22A, 6). All'univocità del riferimento preso volta per volta corrisponde l'equivocità del senso universale del discorso. L'identità del *logos*, in quanto venga concepito sotto la specie dell'universale non si può definire a partire dall'*epos*. (LC 163-164)

Solo in virtù del *logos* i singoli *epea*, i quali di per sé non sarebbero altro che frammenti, sedimentazioni o tracce di significato, si possono unire in significative omologie, nelle quali l'identico si manifesta attraverso il *diverso* e viceversa questo si costituisce come tale in base in quello. "da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose" (DK 22B, 10). C'è quindi un contrasto profondo fra *logos* e *epos*, fra semantica proposizionale e semantica nominale. Se vogliamo rendere univoca la prima, la seconda risulterà necessariamente equivoca; e viceversa. (LC 164)

E così l'intelletto è la congiunzione di tutti i contrari: "tutti i contrari, questo è l'intelletto (*nous*)" (DK 22B, 67). Quindi il *logos* non può descrivere la realtà; può solo esprimere l'intrinseco contrasto. Ogni *epos*, in un contesto proposizionale, acquisisce con ciò la capacità di con-significare il suo complemento: la notte non è solo la notte, ma anche il giorno; la non-notte. Per Eraclito ogni parola, oltre a denotare il suo oggetto, con-denota implicitamente anche il suo oggetto complementare; ed è quel che rimane occulto alla moltitudine, per il fatto che questa non comprende il *logos*. Per chi lo comprenda, il significante 'A' coinvolge sempre tanto A quanto non-A. è questa infatti la sola condizione alla quale il significato dei nomi può coincidere perfettamente con quello di una proposizione che identifichi lo stesso nel diverso. (LC 165)

Intrinseca aporia. La funzione del discorso non sta nella denotazione della singola cosa da parte del nome essendo tutte le cose coinvolte in un processo di universale cambiamento che ne rende impossibile l'individuazione tramite il nome. Il compito di identificare le costanti soggiacenti all'universale cambiamento spetta caso mai al *logos*, il quale è rappresentazione di rapporti, misure e tensioni sussistenti fra le cose, al di sotto di esse. Un compito che sta nell'espressione del ritmo e dell'armonia del tutto piuttosto che della parte e che si manifesta in qualsiasi equilibrio intelligibile come *kosmos*. Proprio per questo il *logos* deve comprendere in sé anche la contraddizione e quindi finire con l'essere intrinsecamente contraddittorio (Hegel: dialettica eraclitea come



*palintropos armonie*). Il senso della trascendenza è affidato alle risorse di un ossimoro. (LC 165)

Il significato dell'*epos* è dunque per Eraclito sintomatico, poiché esso rivela *katà physin*, la natura delle cose. Questa natura si rivela, alla luce della ragione, come eterna contraddizione, contrasto irresolubile. Scoperta della funzione inevitabilmente tautologica della ragione: indefinita capacità di regressione autogiustificativa, *in infinitum*. È per questo che non ne troveremo mai i limiti, tanto è profondo il suo potere razionalizzatore. “Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell’anima, così profondo è il suo *logos*.” (DK 22B, 45). Concepita in senso dinamico, l’unità del *logos* è l’effetto della irresistibile violenza della ragione. Non importa quanto lacunose, frammentarie o contrastanti siano le informazioni che la ragione può trarre dai riferimenti degli *epea*, è chiaro che il *logos* può sempre ricondurle nel sistema di una perfetta tautologia. (LC 165-166)

Eraclito dunque conosce già il principio di dualità. Esso è implicito nella polarizzazione dei contrari: giorno e notte, ... etc.. Non c’è però un dualismo vero e proprio, il quale richiede una divisione categorica e non solo polare del reale. È stato Parmenide a introdurre questo modo di pensare. LC167)

### **Parmenide**

L’assunzione del principio dualistico permette a Parmenide di insistere sulle distinzioni categoriche. Una cosa è essere, un’altra sembrare. La verità non va confusa con l’opinione. La verità si riconosce per mezzo dell’identità in cui si manifesta e prende stabile dimora il senso dell’essere (DK 28B, 8). L’*einai* – il funtore copulativo che fa di un enunciato o successione di segni una proposizione (*ibid.*) – trae il suo senso dalla permanenza della funzione copulativa, nei limiti della quale lo rinserta la necessità (*ibid.*). Alla distinzione fra verità e opinione corrisponde quella fra pensare e credere. Solo un pensiero che sappia affrancarsi dalle illusioni doxastiche può conseguire la verità e cogliere il senso stesso dell’essere. Nel discorso veritiero essere e pensiero fanno tutt’uno: “il pensiero implica l’essere” (DK 28B, 3). Pensare vuol dire avere relazione con ciò che è e farne pensiero, “la stessa cosa è pensare e pensare che è” (DK 28B, 8). Senza quell’ente in cui il pensiero si manifesta, l’operazione riflessiva del pensiero rimane priva di senso. “poiché senza l’essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare” (*ibid.*). Solo dell’ente si può dire che esso è. Tutto il resto fa parte dell’illusione. “nulla infatti è e sarà eccetto l’essere” (*ibid.*). La realtà è nettamente distinta, anzi divisa dalla parvenza. Uno dei caratteri ontologici è l’indipendenza dal tempo: solo ciò che permane identico a se stesso può comparire come oggetto in un giudizio vero. L’uomo non permane e così il suo pensiero che per ciò non perviene a verità se non *per accidens*. Non sarà mai altro che un nome quanto i mortali credono a torto vero. (*ibid.*) E siccome il significato del nome è irrilevante per la verità del discorso, non fa alcuna differenza che per ciascuna di queste cose

cangianti gli uomini abbiano cercato di stabilire un nome diverso (DK 28B, 19)  
(LC 167-168)

La desautorazione del mondo fenomenico, fatto di cose cangianti, transeunti e perciò non depositarie del senso di permanenza dell' "essere", comporta quindi l'abbandono della semantica nominale. Reciprocamente: La semantica nominale risulta incongruente con quella proposizionale e la nozione di verità è relativa a un logoi non ricostruibile per combinatoria di denotati nominali; dunque occorre ermeneuticamente distinguere un mondo fenomenico e un mondo noumenico ed il costo dell'operazione viene addebitato interamente al primo. In una semiologia fondata sulla semantica nominale, la significatività del discorso è assicurata dal fatto che ogni parola si può intendere come un nome. In una ermeneutica di questo genere, è inevitabile che il rapporto fra nomi e designati sia concepito come sintomatico e non convenzionale. Solo se si abbandona il criterio della semantica nominale il rapporto fra nomi e cose si può reinterpretare secondo i dettami del convenzionalismo logico. Ma allora è necessario trovare un altro rapporto fra linguaggio e realtà cioè fra pensiero ed essere: un rapporto non assimilativo bensì riduttivo, e riduttivo della semantica nominale a quella proposizionale. L'ontologia viene a dipendere dalla logica e quindi l'identità di linguaggio e realtà, di pensiero ed essere non ha in sé un diretto significato ontologico: lo ha solo nella misura in cui si tratta dell'ontologia richiesta dalla logica del discorso rappresentativo. Il senso dell'essere va dunque ricercato nella modalità di obiettivazione propria della proposizione assertoria, enunciativa e discorsiva. (LC 168-169)

Il senso del discorso risiede quindi nel giudizio, ossia nella semantica proposizionale. Per Parmenide ogni giudizio vero stabilisce un'identità. L'identità: 'A è B' significa che A è lo stesso che B; solo il nome è diverso. L'identità è da intendersi come principio di una *logica monovalente* nel cui ambito il giudizio veritiero possa stabilire solo ciò che è e non ciò che non è. L'asserzione dell'identità, in una logica monovalente, comporta necessariamente la presenza dei caratteri dell'unicità, della pienezza e della permanenza in ciò che si asserisce e la complementare esclusione da quanto asserito di ogni pluralità, lacuna o cambiamento. Il senso dell'essere può essere espresso dal giudizio solo se questo usa predicati di significato coestensivo con l'identità. (LC 169)

#### LOGICA E IDENTITÀ

---

La teoria del pensiero logico di Parmenide, il suo modello di logica, il suo linguaggio-oggetto, è una logica monovalente: unico valore di verità è il "vero". Di conseguenza non ha altro connettivo che la *congiunzione* né altra forma predicativa che l'identità. La negazione non è contenuta nel modello (linguaggio-oggetto) e perciò non può essere giustificata in base al modello presupposto. Ugualmente per la doppia negazione, utile per ristabilire la verità. Questa presuppone infatti la capacità di distinguere fra opinioni vere e

false e quindi l'uso di una logica bivalente (a due valori di verità, "vero" e "falso"). La logica delle apparenze è eccentrica a questo modello, lo eccede ma pur conserva, secondo Parmenide, una parte di veridicità appena sufficiente per passare dialetticamente dal regno dell'opinione a quello della verità assoluta e con ciò si costituisce come, gioca il ruolo di, meta-logica, meta-modello della logica della verità. (LC 171)

La negazione fa parte dell'opinione, non della verità. Nel caso che l'opinione sia vera, la negazione elimina il momento opinativo del giudizio e con ciò ristabilisce la verità. Non per questo la negazione diventa costitutiva della verità; questa è sempre e solo positiva e anche la doppia negazione può solo riscoprirla, non produrla. Infatti il non-essere è impensabile, inconoscibile e inesprimibile (DK 28B,2). Per nessun verso la modalità del negativo può rientrare nell'ambito dell'essente: "infatti non si può dire né pensare ciò che non è" (DK 28B,8). Se l'essere è l'unico soggetto di un giudizio veritiero, la predicazione negativa risulta valida solo quando annulla se stessa: "è dato infatti essere, mentre nulla non è" (DK 28B, 6). La "logica dell'opinione" (meta-logica) pare identificarsi con la dialettica. Zenone inverte infatti la processione ontologica, facendo della dialettica il perno della *reductio ad absurdum* di ogni modello. Gorgia ne trae le estreme conseguenze e riporta il tutto nell'ambito dell'opinione. (LC 171-172)

Parmenide nella prima parte di "*Sulla natura*" tratta del mondo intelligibile del *logos*; nella seconda, di quello puramente sensibile degli *epea*. Il primo si esprime mediante una verità che ha come correlato la realtà; il secondo, mediante opinioni che vanno relative ad apparenze. La proposizione è connessa col pensiero oggettivo, il *noema*; le parole con l'opinione (*doxa*). (LC 172) A differenza di Eraclito il pensiero verace non può mai esprimersi per mezzo di vocaboli discreti. La dialettica non potrà mai superare il non senso della parola isolatamente presa. Il significato del nome è convenzionale e non ha rapporto con la natura delle cose. Essendo stato stabilito dai mortali esso è ingannevole; esprime solo la loro inconsiderevole opinione. Le parole sono false in quanto suggeriscono di rappresentare le cose denotate, insinuando l'identità al posto della differenza. Il mero *epos* non è capace di verità, poiché non sopporta neppure l'identità con se medesimo. Solo per mezzo del *logos* l'identità può esprimersi mediante la differenza, poiché esso rappresenta una relazione che non pretende di avere alcun correlato con il mondo fenomenico. Nemmeno il più sapiente degli orditi, capace di ordinare il ritmo, il metro e l'armonia di più *epea* nel contesto enunciativo di una *parole doxastica*, potrebbe mai sostituire la funzione sintetica del *logos*: non farebbe altro che riprodurre il *chaos* di un mondo incomprensibile, fatto di pluralità e particolarità acosmiche. Solo quel discorso che per avere senso richieda l'asserzione di un'identità ontologica, e il consentimento a esso da parte di chi lo accolga, può per principio essere vero. Siccome però la sua formulazione richiede più di una parola e quindi la non-identità degli *epea* coi quali esso si

esprime, ne deriva che l'unica condizione alla quale un enunciato è in grado di trasmettere una proposizione vera si ha quando in tale enunciato compaia almeno un nome negativo, che rimandi al complemento del suo significato convenzionato e comporti il divieto di intenderne il senso secondo i criteri di una semantica nominale. (LC 172-173)

Il rapporto *logos/epos* si riflette analogicamente nel rapporto uno/molti, intelligibile/sensibile, noumeno/fenomeno, universale/particolare. (LC 173) Parmenide è il primo logicista e il primo avversatore di ogni forma di pensiero analogico, cioè mediatore nel triplice senso della proporzionalità, dell'omogeneizzazione e della traslazione metaforica. Tutto lo sviluppo successivo del pensiero razionale è stato condizionato geneticamente dalla sua tesi del significato puramente logico dell'identità. Secondo Reinhardt emergono due linee: quella del pensiero scientifico va da Parmenide a Democrito; l'altra linea, in contrapposizione armonica con la prima, va da Eraclito e i Pitagorici fino a Platone e Aristotele. Il principio che sorregge la seconda linea è l'analogia, in perfetto contrappunto con quello della prima, che è dato dalla logica. (LC 174-175)

#### LOGICA E DIALETTICA

---

Per Eraclito il significato degli *epea* è *physei*. In Parmenide è solamente *nomos*. Invece il *logos* entrambi lo considerano *physei*. Esso rappresenta veracemente la natura dell'oggetto. Eraclito esprime la verità logica in termini di equilibrio dinamico degli opposti in perpetuo divenire; Parmenide, nei termini complementari dello stato transfenomenico di ciò che non diviene. In assoluto le due concezioni appaiono sovrapponibili come negativo e positivo. (LC 175)

In Eraclito l'incongruenza vien resa immanente. La parola designa la cosa *physei*; e siccome la cosa è soggetta a cambiamento, cambia di continuo anche il senso del discorso. L'unico modo consiste nel fare della contraddittorietà una legge fissa. Ogni giudizio assume così la forma 'x è non-x'; e qualsiasi nome 'A', sostituibile a 'x' nella formula predicativa, significa perciò tanto A che non-A. (LC 175)

In Parmenide ogni giudizio assume la forma 'x è x' ( $x=x$ ). Escludendo la negazione, esclude la contraddizione. La negazione è ammessa solo in sede metalogica (logica dell'opinione), nella quale vige il criterio dell'opinione e non della verità. Ma è l'opinione e non la verità il principio che deve render ragione della semantica nominale. La divisione dei due ambiti (logica della verità vs meta-logica dell'apparenza) fa sì che la dialettica possa fungere da strumento di autogiustificazione e di auto-correzione dei suoi stessi principi. (Zenone di Elea) (LC 176)

Il metodo di verità di Parmenide consente una dialettica di approssimazione al vero. Al di sotto del principio logico del "tutto-o-nulla" si fa valere un

principio gradualistico dell'*analogia*. La contraddizione, esclusa al livello ontologico, si ripropone a quello del metodo (meta-logica dell'apparenza). La semantica proposizionale del linguaggio-oggetto si costituisce a spese di quella, tanto proposizionale quanto nominale, del metalinguaggio. Almeno per principio la contraddizione non è più intrinseca e concede l'auto-correzione come si conviene ad un metodo scientifico. (LC 176)

Se invece si assume che la parola non dica nulla circa la natura della cosa, il rapporto fra parola e cosa rientra una volta per tutte nel campo della *tyche*, dell'*ethos* e del *nomos*. Il significato nominale è infatti *thesei* e non *physei*. Quindi la questione della ortoepia è materia di convenzione e la semantica nominale è resa possibile secondo criteri scientifici. (LC 176)

### IL SOLIPSISMO DISCORSIVO. GORGIA

---

Fra Parmenide e Gorgia c'è di mezzo la svolta soggettivistica della gnoseologia; una tendenza, "psicologista" a invertire il senso del riferimento. Il significato dei nomi è dato in primo luogo dal riferimento non a cose, bensì a *sensazioni*. La semiologia si fa, da diadica, triadica: e il rapporto fra pensiero e realtà si complica per il fatto che in mezzo c'è la *mente*, la quale è a un tempo organo del pensiero e frammento di realtà. La sensazione è sintomo e non semplicemente simbolo di una cosa. Se si mette in dubbio che il *logos* rappresenti la realtà, come fa Gorgia, anch'esso diventa *nomos* e rende inevitabile la conclusione solipsistica. (LC 177) Gorgia radicalizza il criterio della convenzionalità del significato. Esso governa non solo l'*epos*, ma lo stesso *logos*. Non si deve dar retta né alla sensazione, né all'intelletto (Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot.*, II, vi, 64). In sé l'oggettività del discorso è convenzionale. Lo stesso pensiero non è che una sensazione di secondo grado, una sensazione -di-sensazione che solo dalla reduplicazione di livello espressa dalla convenzione semantica del "di ..." trae l'illusione di un diverso ordine di realtà. L'apparente superiorità del *logos* nei confronti dell'*epos* risiede solo nel fatto che il primo rappresenta una specie di convenzione delle convenzioni. Il *logos* in ultima analisi è soggettivo e non necessitante. Gorgia è il primo ad accorgersi che, secondo le premesse da cui si parte, si può veramente dimostrare qualsiasi cosa. La validità dell'inferenza è indipendente dalla validità delle premesse. Ogni conclusione diventa a rigore ipotetica, e quindi non può essere mai staccata dalle premesse. Ma tutto ciò da cui si parte è solo per convenzione un punto di partenza (*Helenes encomion*, DK, 82B, II; *Palamedis apologia*, DK, 82B, IIa). 178

La dialettica di Gorgia è la diretta continuazione della tecnica di *deductio ad absurdum* inaugurata da Zenone. La riduzione all'assurdo, come tutte le razionalizzazioni, ammette esito ambivalente. Tutto quel che dimostra, è che le premesse da cui partiamo sono incongruenti: esse contengono la congiunzione anziché la disgiunzione di un'alternativa. Non dice quale membro dell'alternativa sia da mantenere. Di per sé le antinomie non

dimostrano nulla: dicono solo che qualcosa dev'esser sbagliato nella congiunzione delle premesse. Per il pensiero greco le antinomie palesavano l'impossibilità di procedere da principi. Non è possibile isolare la logica dal contesto dialettico al quale essa appartiene e che condivide con fattori di carattere extra-logico. (LC 178-179) Il rapporto fra nome e cosa non è sintomatico, poiché non manifesta la natura di quest'ultima. Ma ciò che vale per la semantica nominale vale anche per la semantica proposizionale. Anche il rapporto fra proposizione e stato di cose non ha senso sintomatologico. Se il logos è *peri physeos*, lo è in un senso puramente intellettuale. L'intelletto non ha alcuna capacità catalettica nei confronti della realtà. Esso non fa che costruire dei modelli vicariali di essa. È più giusto dire che la semantica del logos "è intorno a ciò che non è" (Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot.*, II, vi, 57-62; Adv. Dogm., I, 65). Sappiamo solo una cosa: che la realtà non è il modello a cui ricorriamo per comprenderla (Adv. Dogm., I, 84). Quindi per mezzo del discorso noi possiamo al massimo indicare le cose esterne, ma non identificare la denotazione con la connotazione che le medesime assumono all'interno del discorso. (Ibid.) Il significato del logos è determinato da due fattori: uno a riferimento estensionale, che per Gorgia è dato dalle *sensazioni* (*aisthesis*); uno a riferimento intensionale, che è invece prodotto dalla *riflessione* (*phronesis*). I "valori" volta a volta assunti dall'argomento di una funzione e la "funzione" stessa). Quando il logos si fonda sui nomi denotanti sensazioni ("il logos è l'espressione dell'azione che esercitano su di noi i fatti esterni, cioè le sensazioni," Ibid. I, 85) esso resta puramente soggettivo: siccome l'ente esiste al di fuori della rappresentazione, non sarà mai consustanziale ad essa. ("giacché l'ente, che si trova fuori di noi, non diventerà mai il nostro discorso", Ibid. I, 85). L'esteriorità dell'ente è una diretta conseguenza della tesi parmenidea circa la convenzionalità del significato degli *epea*. (LC 179-180) Per l'altro verso – semantica proposizionale – gli oggetti mentali e noumenici (*ta phronoumena*) sono ancor meno assimilabili al reale. Se è una proprietà delle cose pensate non essere reali, sarà necessariamente una proprietà delle cose reali non essere pensate, cioè essere impensabili (Ibid. I, 77). O "se infatti le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato" (parole di Gorgia citate da Sesto). Nulla esiste; se anche esistesse, l'uomo non lo potrebbe capire; se anche lo capisse, non potrebbe né esprimerlo né comunicarlo a un altro (Ibid. I, 65). Dunque: (i) la semantica proposizionale non ha senso ontologico; (ii) se per caso l'avesse, non potremmo tradurlo nei termini della semantica nominale, che è l'unica a valere intersoggettivamente; (iii) se anche riuscissimo a farlo, non potremmo renderne espliciti i criteri di traduzione. (LC 180)

La razionalità del discorso è illusoria. Un discorso ci appare razionale solo in virtù del suo potere di persuasione. Una cogenza puramente logica non esiste: ogni *ananke* è sempre o *physei* o *nomo*. Quel che ci appare stringente in virtù della pura forma non è che il punto di equilibrio, instabile, contingente e solo

volta a volta valido, fra le due forze coercitive della *natura* e della *legge*. Al di qua e al là di tale punto, il discorso esercita una violenza fisica oppure normativa; nel punto preciso, entrambe a un tempo: qui si neutralizzano e si genera l'illusione che non ci sia né l'una né l'altra violenza. Ma l'equilibrio presuppone il contrasto e la ragione è anch'essa la risultante di prallelogramma di forze. Ora se il potere di persuasione si fonda sulla coercizione normativa, il senso del *logos* si fa "nomotetico". Ma allora non si comunica. Ciò che si trasmette è un ordine, non un significato. Se invece la persuasione è esclusivamente retorica essa deve ricorrere alla mozione degli affetti. Ma allora è chiaro che il *logos* diventa qualcosa di "fisico". E neppure qui si ha comunicazione. Ciò che si trasmette è uno stimolo, non un significato. La retorica è irrilevante per la comunicazione. (LC 181) Di fatto la comunicazione esiste. Il nostro torto sta nel credere di poterne render ragione coi soli mezzi della logica del "discorso". Parmenide aveva distinto i due ambiti della semantica, proposizionale e nominale: l'uno intelligibile, l'altro sensibile; restava il problema della loro interconnessione. Ma in base ai presupposti eleatici una soluzione razionale risultava impossibile. In tale contesto, l'unica relazione è l'identità. Non potendo identificare *logos* e *epos*, dobbiamo asserirne la *non-identità*. Ma manca lo strumento razionale per farlo, poiché le proposizioni di non-identità esprimono l'opinione, non la verità. Introdurre la negazione nel contesto di una logica ontologica equivale ad ammettere l'esistenza del non-ente. Per Parmenide ciò vale come riduzione all'assurdo di ogni giudizio di non-identità. Se il non-ente esistesse, dice Gorgia, allora ci sarebbe e insieme non ci sarebbe (Ibid. I, 67) Ma se il non-ente esiste, allo non può esserci l'ente (Ibid.). L'ente stesso diventa simbolo del nulla. Il mondo intelligibile è ancor più contraddittorio che quello sensibile. (LC 181-182)

Occorre una *critica al principio d'identità*. In mancanza di una "analogia dell'esperienza" (Kant) la divisione fra l'aspetto noumenico e quello fenomenico resta non solo irrelata, ma anche ingiustificabile. Da cui il pirronismo, come riporta Sesto Empirico. (LC 182)

Quale una cosa appare a uno, tale è per lui, dice Protagora (DK, 80B, I). In sé nessuna cosa è più reale in un modo di manifestarsi che in un altro. (Ibid.) Quel che non appare a nessuno, in ultima analisi non esiste. (Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot.*, I, xii, 218-19). Fenomenismo. (LC 182-183)

#### **LOGICA E ONTOLOGIA. DEMOCRITO**

---

L'aporia fra lo psicologismo nella logica e il fenomenismo in gnoseologia segna il termine della logica arcaica. D'ora in poi i problemi gnoseologici verranno nettamente distinti da quelli linguistici. Democrito, per la prima volta, ha avuto l'audacia di pensare che la fondazione di una autentica semantica proposizionale non fosse un problema di linguaggio, bensì di

invenzione di una nuova semiologia; cioè di conoscenza diretta o attraverso “*modelli*”. (LC 183)

La distinzione fra fenomeno e noumeno diviene indipendente dal *logos*, essa è costitutiva del fatto stesso della conoscenza. Della conoscenza si hanno due forme, una indiretta che spiega, e l'altra, diretta, che ha come fonte i cinque sensi. La vera conoscenza può essere obiettiva solo in quanto separata dal mondo fenomenico. Il fondamento della conoscenza obiettiva è la teoria dell'*idea*. Nel contesto di Democrito *idea* equivale a modello, un sistema quasi assiomatico: i suoi concetti primitivi non sono infatti definibili con riferimento a fenomeni o a cose di esperienza diretta. Essi fanno parte di un sistema di meccanica quasi-razionale che ha la funzione di spiegare deduttivamente tutto ciò che avviene e quindi di esaurire in sé anche l'universo sensibile. (LC 183-184) A la Parmenide, Leucippo dice nessuna cosa sorge a caso, ma tutto secondo ragione e necessità. (DK, 67B, 2) Ma in Leucippo-Democrito l'oggetto di conoscenza diventa qui consapevolmente *idea*. È il linguaggio che deve adattarsi alla idealità del modello, e ricostruire su questo la sua logica; e non il modello subordinarsi al *logos* di quello. L'ente non esiste più che il ni-ente. (LC 184-185) Il senso ontologico spetta dunque all'*idea*, non al *logos* come tale. Se la semantica proposizionale deve rappresentare la realtà, essa va riformulata secondo le esigenze della teoria, non del linguaggio. Convenzionalità dunque dei nomi (da Parmenide), convenzionalità dell'interna articolazione del linguaggio, la sua sintassi logica (dai Sofisti). Con Democrito la convenzionalità del *logos* si ritorce nuovamente contro l'*epos*: ciò che vale per i nomi, vale ancor di più per i loro denotati: i fenomeni sensibili. Siccome l'individuazione del fenomeno passa per il nome, e il nome non è un indicatore attendibile, il fenomeno non rappresenta mai una valida istanza, né confermativa né tantomeno confutativa. Quindi la verità poggia quasi per intero sulla teoria. Il fenomeno sensibile è mera parvenza. Il criterio dell'idealità della conoscenza è di Democrito prima che di Platone. (LC 185) Dissociando *idea* e *logos*, Democrito può considerare il linguaggio in rapporto al bisogno umano di comunicazione e quindi tende a spiegarlo in maniera funzionalistica. Il linguaggio va inteso non *physei*, bensì *nomos*. (LC 185-186)

## PLATONE

---

Se il linguaggio non è un fatto di natura, bensì di cultura, allora è *techne* oltre *nomos*. L'ordine di considerazioni in cui entra il concetto di *techne* è teleologico o per lo meno funzionale. (LC 186) Non solo i *pragmata*, ma anche la *praxis* ha il suo *eidos*. Le azioni vanno compiute secondo la loro natura, non secondo l'opinione che ce ne facciamo (Crat., 387a<sup>1-2</sup>). Ma ciò non diventa possibile se non a condizione che l'uomo sappia fondare la funzionalità della tecnica sulla teleologia delle idee. Con ciò le idee si impongono insieme come fini rispetto ai mezzi, come norme rispetto alle operazioni e come modelli da



imitare. Di conseguenza la prassi del discorso, per far di questo uno strumento di determinazione delle idee, deve esercitarsi nell'*eupraxia* della tecnica dialettica: l'unica logica che sia in grado di controllare la dinamica funzionale del pensiero. L'equazione di *logos* e *techne* fa sì che il senso del discorso debba venir ricercato non nella sua semantica ma piuttosto nella sua pragmatica; una prassi ideale, in quel che si potrebbe dire la sua "intenzionalità pragmatica. Il senso del discorso sta nella tangente momentanea della curva, non nella curva che esso effettivamente descrive. La tangente mira a qualcosa che è *epekeina tes ousias* (Resp., VI, 508b<sup>8-10</sup> ecc.). (LC 187-188) La distinzione fra ontologia e logica, che il pensiero arcaico identificava, diventa frattura. Il pensiero non coincide più con l'essere ma ne trascende ogni possibile determinazione. L'interesse si sposta dall'essere al valore, dalla logica alla politica, dal *logos* alla *peitho*. Non si tratta di sapere come stiano esattamente le cose, ma piuttosto di decidere quale via seguire. Il problema dell'adeguazione diventa una questione, in senso lato, politica. È il problema della *paideia*. (LC 188) La dialettica non è più subordinata alla gnoseologia ma alla politica: da un modo di pensare strutturalistico ad un modo specificamente funzionalistico. Contemporaneamente si ha la desautorazione del principio di identità (il quale è necessariamente logico e ontologico insieme). Principio che continua comunque a rimanere in vigore a scapito dell'assunzione del principio di analogia. (LC 188-189)

#### LA SINTOMATOLOGIA

L'uso empirico dell'analogia è il tema della sintomatologia che è il quinto luogo naturale dell'analogia. (LC 192) La medicina è essenzialmente terapia. Ma la terapia presuppone una diagnostica e questa a sua volta si fonda su una semeiotica. (LC 193) L'interrelazione fra descrizione (anatomia) e spiegazione (fisiologia) è una interrelazione fra omologie (strutturali) e analogie (funzionali) dove tanto il dominio quanto il co-dominio trasgrediscono i limiti di una logica dell'identità e della differenza. *L'esplicazione retroagisce sulla descrizione*. (LC 193-194) Nel contesto sintomatologico i fenomeni corrispondono a quel che in semantica si direbbe il significato referenziale. Perciò la determinazione del suo oggetto - di che cosa siano sintomi certi fenomeni - non può compiersi coi soli mezzi di una semantica nominale (o quasi-semantica). La malattia è anche il *logos* in base al quale noi spieghiamo che certi fenomeni sono sintomi necessariamente concomitanti. A questo punto diventa necessario riportare tutto al problema più primitivo della costituzione stessa della sintomatologia, la quale deve per forza precedere ogni specifica semeiotica. Risulta evidente, in virtù del carattere quasi-linguistico, originario, inderivabile della sintomatologia, che il suo oggetto non si può definire nemmeno coi soli mezzi di una semantica proposizionale. Anche qui è il linguaggio che deve adeguarsi alle scoperte e modificarsi di conseguenza. *Codice e interpretazione interagiscono dinamicamente*; e il linguaggio deve discostarsi doppiamente dall'uso ordinario, poiché deve (a)

cambiare il significato dei termini in rapporto alle inferenze desiderate; (b) introdurre e legittimare nuove specie di inferenza per collegare nuove scoperte con le conoscenze già acquisite: una “nuova” scoperta è quella che richiede un nuovo codice (o “teoria”). [vedi Corpus hippocraticum] (LC 196)

In origine gli astratti (prodotti a partire da nomi propri, per antonomasia; dai nomi comuni, per generalizzazione; e dai verbi e dagli aggettivi, per sostantivazione) e i termini tecnici si formano per *metafora*. (LC 197) L'uso metaforico del linguaggio comporta la possibilità di forme di giudizio e di inferenza non canoniche. Tale uso diventa del tutto naturale quando si tratti di stabilire una nuova semiologia e, per esprimerla, ci si serva dei significanti già a disposizione nel linguaggio ordinario. Ogni sintomatologia e *a fortiori* ogni semeiotica si fondano quindi su una semiologia che, dal punto di vista del linguaggio già in uso, appare metaforica e non discorsiva. (LC 198) Alle origini della scienza ippocratica si ritrova il metodo comparativo di dimostrazione (*Beweisanalogie*, O. Regenbogen). Il metodo è osservativo e sperimentale. La scienza quindi ha un modo d'essere essenzialmente extralinguistico, poiché deve costituirsi in contrasto con la semantica e la sintassi del linguaggio-discorso volta per volta canonico. La scienza dispone sempre di una speciale poetica con cui fa violenza al linguaggio-discorso e aprirsi una via d'accesso alla realtà. (LC 198-199)

#### LA PROPORZIONE

La proporzione è il sesto luogo naturale dell'analogia. La teoria delle proporzioni, se sviluppata fino alle estreme conseguenze, mette in crisi il principio di identità. Esso va allora definito come *uguaglianza*. Ma passare dall'identità all'uguaglianza è passare dall'assoluto al relativo, dal qualitativo al quantitativo, dal definito all'approssimativo. (LC 192)

La razionalità matematica è di carattere del tutto diverso dalla razionalità logica ed è fondata sulla proporzione (*ratio* come rapporto proporzionale) piuttosto che sull'identità e la differenza (logica). La matematica non è logica, ma ha un suo criterio autonomo di razionalità; non essendo “illogica” è necessario che essa includa la logica sotto di sé, come parte integrante del suo più ampio *logos*. La razionalità matematica ha dunque carattere dialettico: conterrebbe non solo un principio antitetico rispetto a quello logico, ma inoltre un *logos* di secondo grado, mediatore e sintetico rispetto agli altri due subordinati. L'unica alternativa alla logica in senso stretto (basata sul principio dell'identità e della differenza) è data da una *ratio* intesa come ragione proporzionale. La tesi è formata dall'analogia (la proporzione pitagorica). L'antitesi, dalla logica (l'atomismo democriteo). La sintesi comprende sia l'eidetica platonica sia la soluzione di compromesso con cui Aristotele ferma il movimento dialettico. (LC 230)

## L'INCLUSIONE

L'inclusione dell'escluso è il settimo luogo naturale dell'analogia. Ogni distinzione, divisione o separazione rimanda a una matrice inclusiva degli opposti e quindi presuppone una preliminare omogeneizzazione del tutto. E l'omogeneizzazione a sua volta richiede l'uso di un principio di analogia e non di identità e differenza. (LC 271)

## ERMENEUTICA: L'INTERPRETAZIONE ANALOGICA

### AL DI LÀ DELL'ANALOGIA: LA DIALETTICA

Al di là dell'analogia c'è la dialettica (LC 797), madre delle due sorelle: logica e analogia. L'analogia non può che confluire nella dialettica e la dialettica, inverando le aspirazioni del calcolo analogico, si pone come l'unico modo di comprendere e risolvere gli opposti: non in astratto, ma visti in continuo riferimento alle situazioni concrete in cui si presentano (prassi). Si ha analogia "buona" quando è analogia "rivoluzionaria", quando cioè non riporta al punto di partenza ma scatena nuove contraddizioni, conduce "oltre l'analogia", prelude a "un nuovo assetto razionale". Una spirale di ellissi. Un'archeologia che voglia risalire al di qua dell'opposizione fra la linea e il cerchio è una dialettica. Dialettica è allora una logica della complementarità, comprensione della complementarità. Negazione come negazione di un'alternativa: "né A, né B". Né una linea né un cerchio, l'antitesi non implica contraddizione, bensì semplice contrarietà: una ellisse. L'opposizione dialettica non è né dicotomica, né sostanziale, ma bipolare e tensiva: i due termini non sono né rimossi né ricomposti in una unità superiore (vedi Hegel), bensì mantenuti in una coesistenza in tensione. Dialettica senza sintesi ('sintesi' nel senso hegeliano) bensì in movimento nella prassi della vita, in divenire creativo. Creativo di altre opposizioni complementari, di altre analogie, di altre ellissi. (LC 802)

La dialettica fa dell'ignoranza il necessario complemento e condizione di possibilità di ogni conoscenza. La dialettica è allora quel metodo della conoscenza che mantenendosi inseparabile dal suo oggetto finito, ne mostra la relazione negativa con un complemento infinito: *l'umanità è l'immagine mobile del suo complemento infinito*. (LC 810)

*"Conviene sempre cercare analogie, nella speranza che siano rivoluzionarie. Ma è come cercare l'ago nel pagliaio. Le analogie non mancano mai. Dovremmo forse interessarci alla paglia? No; la verifica si trova nell'ago. Quel che manca non sono le analogie; sono le rivoluzioni. Noi siamo per una filosofia dell'ago e non della paglia. Ed essa sta o cade secondo le sorti alterne della rivoluzione."*

## I PARADOSSI DELL'INFINITO NELL'ORIZZONTE FENOMENOLOGICO (1960)<sup>14</sup>

Ovvero la fenomenologia come filosofia prima rispetto alla matematica (aritmetica) e alla psicologia come ontologie regionali.

### L'INFINITO

Ad assumere l'infinito come dato, come esperienza di fatto, le frecce volano senza raggiungere il bersaglio e Achille piú veloce perde tempo dietro alla tartaruga (Zenone di Elea). (p. 83)

Aristotele e Kant sostengono l'impossibilità di principio di un infinito attuale. Una serie infinita non può mai essere reale contenuto di un'esperienza di fatto, non sarà mai una totalità completamente data. Se l'infinito è solo in potenza, se ne può parlare solo nel senso di un "indefinito": illimitatezza della reiterazione. Di dato c'è solo il finito piú la regola di reiterazione. D'altronde se l'intelletto umano è limitato, solo un'esperienza finita può essergli attuale. (p. 83-84)

Per gli idealismi è il finito ad essere problematico dal momento che è impossibile fissare un limite che non sia arbitrario. A voler partire dal finito, la definizione di qualsiasi ente diventa un compito disperato: ogni posizione o riconoscimento di un limite implica già il suo superamento. Anche la nozione di infinito come "indefinito" presuppone la comprensione preliminare, intuitiva dell'infinito nella sua indistinta attualità. Concreto non è il finito, ma il tutto di cui è limitazione e con cui – per ciò stesso – sta sempre in rapporto. (p. 84)

Bernard Bolzano (1851): il concetto di infinito potenziale, come incremento indefinito o variazione senza fine, si fonda logicamente su quello attuale. La totalità è unità di una infinita molteplicità. Infinito essenzialmente quantitativo, molteplice. (p. 87 nota 6)

Cantor (1883): infinito proprio definito mediante la proprietà di essere equivalente (equipollente) a una parte di se stesso; un insieme finito può non essere altrimenti definito che mediante la proprietà negativa di non essere equipollente a una parte di se stesso. Il finito ha un'essenziale relazione con l'infinito. (p. 87 nota 7)

Le conclusioni logiche che si vogliono trarre dai paradossi sono errate: è vero che ogni contraddizione è paradossale, però la reciproca non vale. L'equivalenza non implica l'eguaglianza: questa è una relazione nel finito, l'altra nell'infinito: incommensurabili fra loro. (p. 87)

L'infinito è sì dato in potenza, ma tuttavia è dato. Il modo in cui è dato l'infinito non è lo stesso con cui si dice dato un che di finito. Ciascuno dei due modi di datità ha implicito in se stesso il senso della sua misura. Fra i due termini esiste comunque una essenziale relazione analogica: altrimenti non ci sarebbe nessun problema. (p. 88)

Il tema si sposta quindi sul concetto di datità.

---

<sup>14</sup> In "Omaggio a Husserl", Il Saggiatore, 1960. Il testo che segue è una riduzione mia del testo di Melandri, fra parentesi le pagine a cui si fa riferimento.

F. Brentano (1874): l'appello all'esperienza acquista un senso solo quando sia possibile indicare in essa un centro di attualità come punto di costante riferimento e funzione di criterio assoluto ("percezione interna"). La sua caratteristica è di darci l'oggetto direttamente, senza ipotesi e senza mediazioni induttive al presente ("fenomeni psichici"). (p. 91) Coerentemente Brentano respinge la soluzione attualistica di Bolzano e Cantor. Per Brentano ogni giudizio, di qualsiasi modalità, può ridursi a schietto giudizio esistenziale. Fondamento di qualsiasi concetto è sempre una qualche intuizione sensibile. Nessun sapere senza esperienza. Il numero non fa eccezione, essendo sempre il risultato di un atto di collezione, del contare. Nel percepire gli oggetti percepiamo differenze e somiglianze; concependoli collettivamente sulla base delle somiglianze si ottiene il *concetto*; procedendo nell'astrazione, astraendo dai contenuti e cancellando ogni differenza, si ottiene il *numero*. (p. 92-93)

## E. HUSSERL

(Filosofia dell'aritmetica) Husserl definisce la *molteplicità* come "l'ambito degli insiemi di oggetti singolarmente dati e collettivamente considerati". Non si può parlare di una qualsiasi molteplicità senza con ciò collocarla su di uno sfondo unitario. Tale *unità* è costituita mediante "riflessione su un modo di connessione di parti", dalla *relazione collettiva*: "qualcosa e qualcosa e qualcosa ecc.". La definizione non è esauriente se oltre al "qualcosa" non considera anche la relazione ("e", "eccetera"): la collezione è una specificazione del concetto più generale di relazione. La relazione non inerisce agli elementi singolarmente presi né li modifica; ciò che la relazione esprime è un certo modo di vedere la cosa. (p. 94-95)

La relazione collettiva può essere intesa solo come atto di collezione. Al posto della definizione totalizzatrice subentra la descrizione della rappresentazione di molteplicità. Quindi da un lato gli elementi singolarmente presi e dall'altro gli elementi come parti di un tutto. Sussiste sempre un certo punto di vista, fondato sulla natura del fenomeno stesso, per cui qualcosa come un dato atomico, a sé stante e irrelazionato, non può esistere, sarebbe una "finzione" logica. Un'analisi concreta invece deve saper cogliere, in una con gli oggetti, anche le operazioni mentali in cui si costituiscono: le determinazioni collettive, numeriche, del concetto originariamente indeterminato di pluralità. (p. 95) La *pluralità* è un molteplice indeterminato, confuso, vagamente unitario. L'*indeterminatezza* del molteplice si esprime, nel caso dell'insieme collettivo, con la formula "eccetera". L'"ecc." della serie deve essere inteso come illimitata, uniforme iterazione dell'aggiunta dell'unità: fondamento della serie è l'unità. L'ecceterazione si presenta allora come un'essenziale momento descrittivo di una datità di necessità sempre incompleta. (p. 96) Per spiegare l'apprensione simultanea dove tutto viene colto in un solo sguardo, occorre che ammettiamo la presenza, accanto ai membri e alle relazioni collettive dell'insieme, di un terzo momento della rappresentazione: il *momento figurale*. (p. 97) Il momento figurale prefigura l'intuizione dell'*eidōs* come "invariante" colta attraverso la "variazione delle possibilità". (nota 69)

Dunque non esistono mai mere somme; ogni finito è sempre circondato da un *orizzonte infinito: rapporto parte-tutto*. L'infinito è sì dato solo potenzialmente ma nella sua modalità di potenziale ed è dato: il modo della sua datità è diverso da quello attuale con cui si dice dato un che di finito. Ciascuno dei due modi di datità ha implicito in se stesso il senso della sua misura. In quanto dato anche l'infinito ha una sua speciale attualità. (p. 98-99)

(Ricerche logiche) Uno dei postulati fondamentali della fenomenologia è che l'esperienza è sempre e necessariamente evidente. L'evidenza come "esperienza in atto della verità" consiste in una coincidenza fra due momenti eterogenei che si verifica sempre e in ogni caso. Il primo momento ha la funzione di anticipazione dell'esperienza (predisposizione dell'apparato categoriale orientandolo secondo un senso). L'altro momento ha la funzione di verifica mediante l'esperienza (realizzazione dell'intenzione). L'evidenza è il risultato della coincidenza del primo col secondo. *Adaequatio rei ac intellectus*: l'evidenza è datità originaria. L'esperienza può sì eludere le mie aspettative (*errore*) ma solo in quanto queste siano state concepite senza tenere conto del carattere peculiare dell'esperienza stessa in gioco. L'indeterminatezza di certi modi di datità non è un'imperfezione, ma una peculiarità essenziale a tali modi. La delusione, come negazione dell'aspettativa, è semplicemente un caso particolare di adempimento, inerente all'esperienza stessa in questione. L'evidenza è sempre relativa. Per ogni modo di datità esiste sempre un correlativo modo di prenderne atto; ogni esperienza ha la sua tipica evidenza adeguata. (p. 100-101) Husserl perviene a una *teoria dell'essere equivoca*: ci sono tanti modi di essere quanti tipi di datità e rispettivamente di evidenze. L'unico principio di *analogia entis* che tiene insieme i modi è la nozione di *intenzionalità*. La caratteristica "proprietà transitiva" degli atti di coscienza rimane identica in tutti i modi: l'intenzionalità assolve la funzione di schema trascendentale. L'attualità ha tanti sensi quanto l'evidenza modi (fondamento analogico). L'intuizione intellettuale ha luogo quando l'intenzione dell'atto conoscitivo si dirige verso un oggetto prendendo di mira non i dati sensibili, ma la sua struttura categoriale. Allora non ci interessiamo più della percezione direttamente, ma del sistema di relazioni in cui essa cade. Sussistono diversi tipi di evidenza correlativi a diversi modi di datità. (p. 101-102)

Infinito. Riferendoci ad oggetti, che per loro natura, non possono essere completamente dati (p. es. mondo, continuo, spazio, tempo, storia, io, società, etc.), si è detto che l'indeterminatezza con cui gli oggetti ci sono dati non è un'imperfezione, ma una caratteristica essenziale del loro stesso modo di essere. Una cosa è infatti riconoscere che l'infinito non può essere dato, un'altra discutere circa la legittimità dell'*idea* di infinito. Per avere un'idea di infinito non c'è bisogno di dover presupporre quale suo fondamento un'infinità di intuizioni concrete. Se per attualità piena intendiamo la coscienza definita

e conclusa di un fatto, pretendere l'attualità dell'infinito è una grossolana contraddizione. Un infinito attuale (in questo senso stretto) non è possibile per la semplice ragione che è impossibile il concetto stesso di un'infinità finita. L'infinito può essere dato solo in potenza, in un modo sempre inadeguato essendo un oggetto del tutto particolare, che inerisce ad una esperienza inattuale. (p. 103) Il punto di partenza è sempre e solo l'esperienza, in una con l'evidenza come carattere ostensivo di ciò di cui abbiamo esperienza. L'evidenza può essere adeguata o non adeguata. Nel caso di evidenza adeguata l'oggetto si dice "immanente" non perché abiti in noi, ma perché coincide con l'intenzione e la soddisfa senza residui. Quando invece l'evidenza è inadeguata, diciamo di essere in presenza di un ente "trascendente", tale cioè che non può mai essere intuito completamente: è "immaginario". Immaginario è tutto ciò che è costituito da possibilità, e rappresenta il tipico modo di datità di tutto ciò che è solo potenzialmente dato. Un oggetto si dice trascendente (immaginario) quando il polo di identità in cui esso si costituisce oltrepassa l'orizzonte della datità attuale. Ma il suo fondamento rimane pur sempre l'esperienza. Le idealità risultano oggettivamente determinabili, costruibili o costituibili in base al preciso carattere apofantico della "*ecceterazione trascendentale*". L'iterazione uniforme e illimitata diventa così un essenziale momento descrittivo che contraddistingue tutte le trascendenze. Il *regressus ad infinitum* entra a far parte integrante del metodo fenomenologico. (p. 104)

Dunque anche il potenziale è dato, nel senso in cui si dice dato un orizzonte, con tutta la sua *indeterminatezza*. Il tema "*orizzonte trascendentale*" comprende ogni modo di datità del potenziale. Il tema *intuizione* ovvero evidenza inadeguata indica il suo grado maggiore o minore (differenziale) di perspicuità. (p. 105)

## DIBATTITO

In risposta a due domande di Cristina Zaltieri e Emilio Renzi.

1. Cristina: qual è l'ontologia sottostante/retrostante alla posizione di Enzo Melandri?
  2. Emilio: mi sembra di capire che lo Husserl cui si riferisce E. Melandri sia soprattutto lo Husserl dei primi scritti sulla matematica.
- 1) Rispondendo a Cristina riparto da un concetto espresso durante la mia esposizione: Melandri considera l'analogia (in quanto aspetto ineludibile del dire) e la dialettica (in quanto logica della complementarità degli opposti) come strumenti che devono rinunciare alla bivalenza tipica della



logica classica e delle scienze tutte (la bivalenza è abilitante il discorso scientifico stesso; senza bivalenza il discorso scientifico non sarebbe possibile; in una parola Aristotele, terzo escluso più principio di contraddizione esclusa); questi strumenti, analogia e dialettica, sono strumenti ad uso della filosofia per la consapevolizzazione di volta in volta necessaria dell'ineliminabile scarto fra linguaggio e realtà per non incorrere in obiettivazioni di enti. E' la prassi dell'indagine, scientifica in senso lato (non solo fisica o biologica ma anche storica, anche psicologica o sociologica), che di volta in volta stabilisce quando fermare il processo di approssimazione del linguaggio alla realtà (processo indefinibile) e così fermandosi stabilisce un mondo degli oggetti (i concetti di "mente", di "società", di "molecola", di "particella subatomica"), una ontologia che è sempre regionale a quella prassi di indagine specifica. Occorre comunque rendersi conto (ineliminabilità quindi della filosofia) che le ontologie sono sempre regionali (relative ad una specifica modalità di datità degli oggetti – datità che è specifica delle modalità di indagine sugli oggetti: *noema*, "l'oggetto nel come della sua datità" dice Husserl). Il fissare una Ontologia (o Semantica, o Teoria del codice) è stabilire una Metafisica; le due operazioni sono la medesima. Riprendo qui sotto una ulteriore considerazione di E. Melandri tratta da *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*: Husserl perviene a una *teoria dell'essere equivoca*: ci sono tanti modi di essere quanti tipi di datità e rispettivamente di evidenze. L'unico principio di *analogia entis* che tiene insieme i modi è la nozione di *intenzionalità*. La caratteristica "proprietà transitiva" degli atti di coscienza rimane identica in tutti i modi: l'intenzionalità assolve la funzione di schema trascendentale. L'attualità ha tanti sensi quanto l'evidenza modi (fondamento analogico). L'intuizione intellettuale ha luogo quando l'intenzione dell'atto conoscitivo si dirige verso un oggetto prendendo di mira non i dati sensibili, ma la sua struttura categoriale. Allora non ci interessiamo più della percezione direttamente, ma del sistema di relazioni in cui essa cade. Sussistono diversi tipi di evidenza correlativi a diversi modi di datità. (p. 101-102)

- 2) Rispondendo a Emilio, ho ripreso in mano rapidamente alcuni riferimenti di Melandri ad Husserl: riferimenti che quantitativamente confermano senz'altro l'impressione di Emilio: predominanza di Filosofia dell'aritmetica, Ricerche logiche, Logica formale e trascendentale, e in parte Idee I; mentre Meditazioni cartesiane, Crisi delle scienze europee, passano in secondo piano. Qualitativamente possiamo senz'altro dire (e qui riprendo parti del testo sopra riportato; vedi *Archeologia, ermeneutica, fenomenologia*) che Melandri usa la fenomenologia come metodo di consapevolizzazione: la riscoperta delle esperienze intuitive fondamentali deve realizzarsi attraverso due momenti complementari: l'archeologia e la fenomenologia. L'archeologia capovolge il processo di razionalizzazione

facendo emergere le realtà residuali, rimosse ed escluse dalla semiologia puramente simbolica. Se quest'ultima si limita alla descrizione del mondo (descrizione in cui rientra la spiegazione scientifica), l'archeologia ne consente invece l'interpretazione. L'ermeneutica, a cui l'archeologia mette capo, opera un'obiettivazione, non delle cose e degli oggetti, ma dei significati di cui essa fa emergere le condizioni ovvero le "funzioni". Il rischio è che si trasformi, a causa di questa obiettivazione, in una "teoria dei codici". È qui che interviene la fenomenologia in cui la realtà si dipana e si articola nei suoi diversi sensi che non ammettono gerarchie di obiettivazione, ma solo l'unico piano inferenziale e orizzontale della modalità intenzionale. La fenomenologia ci fa apparire sensati anche quegli aspetti della realtà che si sottraggono alla razionalizzazione della conoscenza simbolica. I diversi sensi della realtà non sono più legati a un codice, bensì al modo di essere del "mondo intuito ovvero vissuto". La fenomenologia melandriana fonda sull'indagine delle molteplici forme dell'evidenza quell'istanza metodica dell'esperienza che la conoscenza simbolica assume come ovvia, già costituita e in sé valida. Il metodo è sempre la correlazione indissolubile tra l'aspetto soggettivo e l'aspetto oggettivo dell'esperienza che si offre nella sua unità. "Per ogni modo di datità esiste sempre un correlativo modo di prenderne atto e perciò in linea di principio ogni esperienza ha la sua tipica evidenza adeguata." Nell'intuizione così strutturata l'oggetto non può essere colto indipendentemente dall'insieme delle relazioni in cui esso cade. Essere coscienti allora non vuol dire produrre simboli, ma immagini. L'immagine si dà immediatamente (intuitivamente), ma nella sua immediatezza essa presenta, oltre al risultato, anche il procedimento come condizione significante. Al centro dell'immagine fenomenologicamente intesa non vi è più l'oggetto come "cosa" o rimando simbolico (della percezione, del concetto ecc.), ma il qualcosa che dall'io o coscienza viene identificato come oggetto.