

FILOSOFIA



Rivista fondata nel 1950 da Augusto Guzzo

Direttore scientifico

Gianluca Cuozzo

Comitato editoriale

Alberto Fabio Ambrosio (Luxembourg), João Maria André (Coimbra),
Luca Bertolino (Torino), Antonio Dall'Igna (Torino),
Adriano Fabris (Pisa), Luca Illetterati (Padova),
Sandro Mancini (Palermo), Sara Nosari (Torino), Andrea Poma (Torino),
Luca Taddio (Udine), Francesco Tomatis (Salerno), Luca Valera (Valladolid)

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Genova), Adriano Ardovino (Chieti-Pescara), Petar Bojanic (Belgrado),
Rosaria Caldarone (Palermo), Peter Casarella (Notre Dame, IN),
Adriana Cavarero (Verona), Claudia D'Amico (Buenos Aires), Jean Ehret (Luxembourg),
Roberto Esposito (Pisa), Michel Fattal (Grenoble), Riccardo Fedriga (Bologna),
Thomas Leinkauf (Münster), Enrica Lisciani Petrini (Salerno),
Ferdinando Luigi Marcolungo (Verona), Reinier Munk (Amsterdam),
Philippe Poirier (Luxembourg), Caterina Resta (Messina), Giuseppe Riconda (Torino),
Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues), Carlo Sini (Milano), Henrieke Stahl (Trier),
Giuseppina Strummiello (Bari), Andrea Zhok (Milano)

Direttore responsabile

Marco Fracon

Comitato di redazione

Sally Paola Anselmo, Alessandro Carrieri, Andrea Colombo,
Carola Del Pizzo, Leonardo Mancini, Valentina Maurella, Simona Porro

Redazione

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
Università degli Studi di Torino
Via Po, 18 – 10123 Torino
e-mail: redazionefilosofia.dfe@unito.it

I saggi pubblicati sono sottoposti a processo di *double blind peer-review*

FILOSOFIA

Rivista annuale

Quarta Serie – Anno LXX – 2025

Prima e dopo il logos

Per l'acquisto copie (solo della IV serie)
contattare l'ufficio commerciale di
MIM Edizioni Srl telefonicamente
o al seguente indirizzo e-mail:
commerciale@mimesisedizioni.it

La rivista è acquistabile anche on-line:
<http://www.mimesisedizioni.it>

Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN (print) 0015-1823
ISSN (online) 2704-8195
ISBN 9791222328935

© 2025 – Mim Edizioni SRL
Piazza don E. Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Tutti i diritti sono riservati

Registrazione presso il Tribunale di Cuneo,
n. d'ordine 54 del 30 agosto 1949

Sommario

Editoriale

p. 9

Prima e dopo il logos

Mito e logos

Alessandro Montefameglio

A Tragedy of *Lògos*. Rereading Ernesto Grassi's Aesthetics

p. 17

Sebastiano Mosti

L'efficacia simbolica del mondo magico.

Comunità e magia fra De Martino e Lévi-Strauss

p. 29

Francesco Valagussa

Logos and its Feignings.

Will to Power, Groundlessness and the Decorum of Civilisations

p. 43

Tra logica antica e contemporanea

Antonio Catalano

'Prima' e 'dopo' la logica: Paci, Whitehead e la critica relazionista al neopositivismo

p. 57

Nicola Cirulli

I presupposti hegeliani de I fondamenti della logica aristotelica di Guido Calogero e delle obiezioni di Emanuele Severino ed Enrico Berti

p. 71

Alice Giordano

La “parola inquieta”: il ruolo della scrittura nella decadenza della ragione
secondo Giorgio Colli
p. 85

Alberto De Vita

The Hubris of the Word. Logic and Language in the Philosophy of Giorgio Colli
p. 101

Giorgio Grimaldi

Giorgio Colli: una via post-nietzscheana per il pensiero presocratico
p. 117

Marco Rienzi

The Chiaroscuro of the Logos. Contradiction C in Severino’s Thought between Totality
and Unconscious
p. 131

Tra archeologia e fenomenologia

Beatrice Monti

Corpi tracciati e accadere dell’evento.
Figure della distanza a partire dal pensiero di Carlo Sini
p. 147

Giulio Goria

Archeologia come effetto a ritroso
p. 163

Michele Ricciotti

Figures of Analogy: Paradigm, Metaphor, Symptom
p. 179

Miscellanea

Gaetano Licata

Il problema mente-corpo alla luce del confronto fra emergentismo fiscalista e panpsichismo
p. 193

Samuele Ialenti

Il parricidio occidentale
p. 209

Enrico Palma

La metafisica della decisione. L'Insostenibile leggerezza dell'essere di Milan Kundera
tra filosofia, estetica e temporalità
p. 223

Alessandro Pizzo

Who is the 'Who' of Freedom, Equality, and Independence?
Martha Nussbaum on the Connection between Disability and Justice
p. 237

Noemi Eva Maria Filoni

Il paradosso della finzione: verità e crisi del reale in Philip K. Dick
p. 249

Max Litvinov

The Boundless and the Infinite in Kant's and Levinas's philosophy
p. 265

Davide Monaco

L'Ermeneutica tra critica della metafisica e ontologia del conflitto in Gianni Vattimo
p. 279

Piero Di Giovanni

Erodoto: la storia come scienza positiva
p. 293

Caterina Genna

Tucidide: la storia e il senso tragico della vita
p. 309

Maria Antonia Rancadore

Senofonte tra storia e filosofia
p. 323

Rassegna di libri

Andrea Colombo

Diego Donna, *I diagrammi della filosofia. Una storia eretica della filosofia contemporanea in Francia*, Mucchi Editore, Modena 2024, 303 pp.
p. 339

Luca Valsecchi

Gotthard Günther, *La coscienza delle macchine.*
Una metafisica della cibernetica, Orthotes, Napoli 2024, 196 pp.
p. 345

Giuseppe Maccauro

Emanuele Agazzani, *Il "Giornale critico della filosofia italiana" 1920-1946.*
Storia di una rivista, Le Lettere, Firenze 2024, 390 pp.
p. 351

Michele Saracino

Yftach Fehige, *Thought Experiment, Science and Theology*, Brill, Leiden 2023, 246 pp.
p. 357

Alberto De Vita, Alessandro Montefameglio,
Michele Ricciotti, Francesco Valagussa

Editoriale

The tension between *logos* and what *logos* cannot fully capture dates back at least to the very origins of philosophy. After all, why does Plato take such a hard stance against the tragedians and the poets? Why does he expel from the *polis*, governed by philosophers, those illustrious “guests” who are nonetheless so dangerous as to threaten the very foundations on which the city stands?

In Sophocles’ *Oedipus Rex*, when the messenger from Corinth arrives in Thebes, he brings Oedipus news that is both joyful and sorrowful. Sorrowful, because it announces the death of Oedipus’s father. Joyful, because the death is due to natural causes, the result of old age. No act of parricide, then – contrary to the oracle’s prophecy. But how can the same words, at the same time and in the same respect, convey both joy and grief, be both a source of despair and of relief? Tragedy, in short, speaks in a *dissos logos* – a double discourse that breaks the principles of logic, which demand that we speak with clarity and determination.

The twentieth century – philosophically, but also in literature, music and the arts more broadly – has ultimately come to affirm the legitimacy of this double discourse, the possibility that something might escape the grip of a *logos* organized according to its own structures and rules. More generally, one might say that contemporary thought is marked by an attempt to access an immediate truth – what we might call the “concrete”, the real – lying beyond what conceptual thought is capable of articulating. If we were to define the distinctive feature of twentieth century thought, we would have to point to the notion of the residue. The twentieth century as a philosophy of residue.

This does not simply mean, of course, that something resists the claims of thought to assimilate it. It also means – and perhaps above all – that thought itself, in its very work of shaping and forming, produces excess, by-products that it cannot quite absorb or eliminate. European thought in the twentieth century is, in this sense, a recognition of the limits of thought and of form.

European thought, we said – and it would not be hard to trace many of the most significant philosophical directions of the last century back to this general orientation. One finds it in Heidegger, in his recognition of a fundamental truth that precedes and exceeds the truth of logical judgment. One also finds it in a French philosophical current that stretches at least from Jean Wahl to Deleuze, Derrida and Badiou, passing through Foucault. Less well-known, however, is the specific form that this theoretical orientation took within Italian thought in the twentieth century. Certainly, this development was shaped by a reaction to the two great neo-idealist systems of Croce and Gentile. But even those systems, in their later stages, had begun to show signs of strain. Italian thought that seeks something either prior or posterior to *logos* thus emerges in the space opened up by the crisis of Italian idealism.

This issue seeks to contribute to the understanding of what contemporary Italian philosophy has produced in this regard. At least two distinctive features deserve to be highlighted from the outset and are explored in this issue through the work of various authors. The first is the recourse – common in parts of post-Genetian Italian thought – to philology as a tool for recovering a pre-conceptual truth. Within this trajectory, the thought of Giorgio Colli clearly stands out, and it is no coincidence that several contributions in this issue focus on his work. The second is the way in which, from at least the late 1960s, Italian thought succeeds in revitalizing the genealogical method – one that seeks to trace back to the very origins of philosophical *logos*. Hence the recurring reference to forms of reasoning that are not strictly logical, such as the use of metaphor (Grassi), analogy (Melandri) and myth (De Martino first, and later Furio Jesi). It almost goes without saying that all these different paths taken by twentieth century Italian philosophy draw, more or less explicitly, on Nietzsche – and that these two features often overlap and mutually reinforce one another.

The issue is organized in three, distinct sections: 1) *Myth and logos*; 2) *Between ancient and contemporary logic*; 3) *Between archaeology and phenomenology*.

The first section addresses the relationship between myth and *logos* not as a dialectical opposition, but as a constitutive intertwining that reveals how rationality does not arise from a void but rather from sedimentations of images, narratives and symbolic figures that persist as the substratum of its articulation. What *logos* has claimed to surpass thus appears, from this perspective, as an active and productive principle that continues to operate in the genesis and transformation of meaning. This section includes three contributions.

Alessandro Montefameglio's article investigates the thought of Ernesto Grassi, focusing on the aesthetic consequences of Grassi's distinction between indicative and demonstrative *logos*. After examining its theoretical foundations, Montefameglio shows how, in the intertwining of ontology and aesthetics, *logos* is translated into the terms of an original appearance, grounded in the co-constitutive indeterminacy between word and thing. The article concludes with an overall assessment of Grassi's philosophical project, highlighting its limits and consequences.

Francesco Valagussa's contribution explores the sematological and political implications of a certain declension of philosophical inquiry as shaped by the twentieth century, starting from a precise definition of *logos*. In Valagussa's reconstruction, *logos* appears as the soul's capacity to establish increasingly complex connections among beings. The last century then represented on the one hand the expansion of this network of links from the scientific point of view, and on the other the emergence of irreducible differences and radical incompatibilities; an emergence accompanied, however, by the problematic awareness of the non-totalizability of the real.

Finally, Sebastiano Mosti's paper aims to establish an unprecedented theoretical dialogue between Ernesto De Martino and Claude Lévi-Strauss around the symbolic operation of magic in the community context, with a particular focus

on *Il mondo magico* and *Anthropologie structurale*. By reflecting on the heroism of the shamanic figure and its symbolic operations, Mosti investigates its social indispensability.

Between ancient and contemporary logic (six contributions) stretches a slender isthmus: on one side, *logos* becomes word and rule of thought; on the other, it appears as a force that exceeds every possible codification. The second part of this issue seeks to traverse this isthmus, moving across it as through a field of vivid tensions, without smoothing over its discontinuities. It is an itinerary that, through dialogue with diverse authors, explores those regions of thought capable of revealing how logical instances can never be fully exhausted within their own formalistic structures, even as they can never entirely break away from them.

The section opens at the very point where the *logos* of the Western philosophical tradition comes into being: at the pre-Socratic threshold as reinterpreted by Giorgio Colli. As Giorgio Grimaldi observes, Colli's point of departure is not yet "philosophy" in its canonical sense, but rather an ancient form of wisdom, rendered distant by the irreversibility of history and yet decisive for understanding the metamorphosis of reason. From that threshold, *logos* has historically embarked on a path that led it to become a classificatory and calculating operation. It is precisely through comparative attention – through the confrontation with Nietzsche's genealogical diagnosis and Heidegger's interrogative turn – that one can measure the scope of this transformation: from the flash of sapiential intuition to the ordering grid of conceptuality. Colli's is not a nostalgia for origins, but rather the most demanding of questions: whether and how that remote entrance might still today open up possibilities for thought, despite the distance that separates us from its original experience of the world.

To this genealogy of *logos* is linked the analysis of its "publication" through the practice of writing. Alice Giordano follows Colli's analyses at the most delicate point: where the living word becomes text. In this passage, *logos* exposes itself, becoming stable and shareable, while at the same time growing rigid. Giordano shows how *Filosofia dell'espressione* teaches us that every act of saying reveals and defines always imperfectly – where this very imperfection is, conversely, the condition of its vitality. Writing, by fixing the oscillation of speech, gains breadth and representability, but also risks – as Colli suggests – handing thought over to a "dead immobility". The dialogue with Nietzsche, for whom the primacy of the spoken word in the Greek world preserves a more immediate relation to meaning, brings into sharper relief, in Giordano's contribution, the ambivalence with which Colli regards philosophical literacy: the emancipation of reason and, at the same time, the loss of its original corporeality. Here the history of logic and the history of the media of thought intersect: the very act of founding passes also through the ways in which *logos* is embodied – or disembodied – in its material supports.

On a similar analytical path, Alberto De Vita's contribution examines the role of logic and language in Giorgio Colli's philosophy, with particular attention to *Filosofia dell'espressione* and *Dopo Nietzsche*. His analysis begins with the notion of a "spurious" *logos*, in which logic appears as an unstable instrument, incapable of expressing the immediacy that grounds it. Through the mediation of language

– and, more specifically, of the word – *logos* conceals this original insufficiency, turning abstraction into rhetoric and constructing the illusion of a stable, founded knowledge. Colli shows how this dynamic is already implicit in the Western philosophical tradition, and how Nietzsche, while sensing its crisis, ultimately left its radical implications incomplete. The dialogue with Derrida, Vattimo, and Heidegger highlights the originality of Colli's position: his proposal is not a deconstructive one, but rather an attempt to rethink representation as “expression”, capable of evoking the immediate without ever fully possessing it.

Such considerations allow us to move from the genealogical side of logic to its conceptual arsenal, examined here beginning with Aristotelian reflection, where the lexicon of *noûs* and *dianoia* continues to shape decisive interpretations. Nicola Cirulli reconsiders the debate surrounding Guido Calogero's *Fondamenti della logica aristotelica*, showing how the question of “determination” in Aristotle has often been approached under the aegis – external to Aristotle's own conceptual framework – of the principle *omnis determinatio est negatio*. From this perspective, the responses of Severino, the clarifications of Berti, and the critiques of Sillitti – traced through Cirulli's contribution – converge on a single knot: can determination truly be thought without judgment? If the intellect's intuitive alignment with reality already manifests itself as a subject–predicate relation, then the *noûs*' anapophantic function is not a pure “before,” but rather a threshold where intuition is already steeped in negation and opposition. Yet the theoretical thorn remains, exposed by the indeterminacy proper to noetic negation: to what extent can the claim to “immediacy” still be called “logical” without slipping outside the bounds of Aristotelian grammar? The lesson that emerges is twofold: the ancient world is not a repository of ready-made solutions, but a testing ground that forces us to clarify the presuppositions from which we begin; conversely, many modern readings of Aristotle reveal more about our criteria than his.

On the strictly contemporary historiographical front – yet deepening the same theme – Antonio Catalano retraces Enzo Paci's itinerary between Husserl and Whitehead, reopening the question of the foundation of the sciences beyond the dual paradigm that dominated the twentieth century: Fregean-Russellian logicism and neopositivism. What emerges is a characterization of Paci's choice for a pre-predicative threshold: the *Lebenswelt* as a pre-categorical terrain from which to rethink both the meaning of formalizations and their relation to experience. From here arises the possibility of a foundation that is neither reduced to axiomatic deduction nor abandoned to the arbitrariness of pure lived experience: a “relational” foundation that exposes logic to the shock of reality without dissolving its demand for rigor. According to Catalano, the interplay that binds phenomenology and process philosophy in Whitehead shows that *logos* may seek its principle not in opposition to experience, but within it – avoiding both the shortcut of a naïve empiricism and the temptation of a purely self-sufficient formalism.

The second section concludes with the contribution of Marco Rienzi, who shows how, in Emanuele Severino's philosophy, *logos* hyperbolically reaches its own internal limit. If the framework of Severino's *La struttura originaria* aims to secure the necessary foundation of being and seems to restore to philosophy the form of a

systematic treatise – replete with theorems, corollaries, and aporias – the so-called “contradiction C”, Rienzi observes, reveals the impossibility for the totality of being to manifest itself within finite appearing. To the very extent that the logical demand reaches its apex, it must also acknowledge itself as ensnared, unable to conceal its own wound. In this reading, totality thus becomes the “unconscious” of Destiny: that which logic presupposes but can never fully bring into presence. *Logos*, in the very gesture by which it universalizes itself, bears witness to its own limit: it affirms the necessity of the foundation while simultaneously confessing the impossibility of coinciding with the totality that sustains it.

Now, read sequentially, the resulting constellation becomes finally clear: the genesis of *logos* (Colli); its publication and the risk of its rigidity (writing); the testing of its tools in the Aristotelian laboratory (determination, *noûs*, *diánoia*); the attempt to refound it in contact with experience (Paci); and, finally, its blind spot when it seeks totality (Severino). It is within this progression that ancient and contemporary logic appear, in fact, to intersect: in their encounter, each reminds the other that the performativity of *logos* is not born in a void nor fulfilled in the absolute, but is rather the arduous art of giving form to what exceeds it – without forgetting that every form, in order to remain alive, must be able to reopen itself to its own origin and to recognize its own limit.

The final section is devoted to the confrontation between archaeology and phenomenology, understood not as separate traditions but as two complementary modes of inquiry into the crisis of *logos*. On the one hand, archaeology brings to light the discontinuities, stratifications, and fractures that run through the history of thought; on the other, phenomenology, as reread in the second half of the twentieth century, renounces the role of ultimate foundation of consciousness and opens itself to analogy, difference, and excess beyond logical linearity. Within this space of intersection are situated research paths which, from the problem of the unity of science to the analysis of the sign and its genealogies, have shown how philosophical inquiry no longer aims to mend fractures, but rather to render their irreducible productivity thinkable. This section includes three contributions.

Beatrice Monti’s article analyzes Carlo Sini’s reflection on language as an attempt to overcome the impasse of a tradition that has reduced meaning to the truth of *logos*. This reflection unfolds along two main directions: on the one hand, the idea that every interpretation is at once the signification of the Event and the happening of signification as the Event of difference; on the other, the elaboration of an archaeology of the linguistic gesture, capable of revealing both the specificity of linguistic practice and its derivation from pre-linguistic practices of life. Both the thinking of the event as the occurrence of difference and the displacement of the problem of meaning beyond the logical-linguistic dimension converge in the need to place the problem of language on an eminently ethical plane. From this theoretical framework, the article sets out to examine its ethical implications.

Giulio Goria’s article begins from Foucault’s concept of archaeology, showing how it inspired, in Italy during the 1960s and 1970s, a dialogue among writers (Calvino, Celati), historians (Ginzburg), and philosophers (Melandri). Goria seeks to clarify whether, in this context, archaeology assumed a specific physiognomy

– especially at the speculative and epistemological level – as a critical practice vis-à-vis metaphysical and foundational knowledge. This issue emerges both in Sini's semiotic pragmatism and in Melandri's phenomenological approach. On this basis, the article analyzes several contemporary models of archaeology – scientific (Meillassoux), bio-evolutionary (Deacon), cognitive (Malafouris) – in order to interrogate the logical-semiotic nature of sense production.

Finally, Michele Ricciotti's contribution addresses the theme of analogy, starting from Enzo Melandri's reflections and bringing out their main theoretical nuclei. Analogy here emerges as a mode of rationality irreducible to the schemes of formal logic, occupying an intermediate position between univocity and equivocity. In this context, the concept of paradigm is examined as a problematic framework that gathers and relaunches the distinctive features of analogical reasoning. Resuming the Aristotelian tradition, the paradigm is located in a border zone between logic and rhetoric: it appears in logical treatises but finds its most complete elaboration in *Rhetoric*. Far from being a rule or a logical universal, it exceeds any attempt at categorization, while at the same time fulfilling a symbolic, expressive, and symptomatic function. The analysis concludes by discussing the possibility of understanding analogy as a thematization of "singularity," distinct from mere particularity.

*Alberto De Vita, Alessandro Montefameglio,
Michele Ricciotti, Francesco Valagussa*

Prima e dopo il logos

Mito e logos

Alessandro Montefameglio

A Tragedy of Lògos. Rereading Ernesto Grassi's Aesthetics

ABSTRACT: *In this article, we will investigate specific aspects of the concept of lògos in Ernesto Grassi's philosophy. After examining the fundamental theoretical premises of his thought, particularly his metaphysical-ontological approach to the notion of manifestation, as well as their consequences on the aesthetic plane, we will focus on the distinction he draws between demonstrative and indicative lògos. A central point of inquiry will be how Grassi presents indicative lògos as an original and transcendental foundation for the rational structuring of thought and language. This article thus seeks to critically assess his position, clarifying its implications both for theoretical inquiry and for the nature of language, as well as the potential conceptual challenges it entails.*

KEYWORDS: *Grassi, logos, ontology, aesthetics, language.*

“O unser verlorenes / Paradies”

G. Trakl, Psalm

1. The theoretical premises

We first take into consideration a 1936 text titled *The Problem of Lògos*, in which Ernesto Grassi contextualizes the question of the originality of *lógos* within the problematic framework of a fundamental aporia concerning the search for truth, that is, the core of philosophical process. Grassi writes that “philosophical inquiry, from its very beginning, clashes with a fundamental aporia. To search for the truth, whatever it may be, always presupposes a prior unveiling of the truth. If the truth were not somehow already unveiled, we could not search for it”¹. What is truth? If truth is conceived objectivistically, like ‘something’ whose transcendence ‘hides itself’ (understood as that of an object that is not present) its search becomes impossible, as such hiddenness “transcends our possibilities”². At the same time however – and here arises the aporia –, if truth is not hidden but empirically manifest, in this case too the search is impossible, as one cannot search for what

1 Grassi 2011, 371.

2 Grassi 2011, 372.

is already unveiled. The immanent unveiling and the transcendent concealment of truth are thus, for Grassi, linked by a common error, that of considering truth as something 'given', as a 'fact', and not as a form of manifestation, i.e. as process, as becoming. Only "the process of manifestation contains the possibility of both the veiling and unveiling of the truth", and thus only the process "is the sole 'given,' the sole 'immediate presence'"³.

What is in question in Grassi's reflection as it develops here can be summarized then along two axes: 1) the onto-gnoseological problem of the unveiling of truth and, consequently, of the condition of possibility for its inquiry; 2) the overcoming of an objectivistic conception of truth and, therefore, the elaboration of an idea of 'given' or 'fact' as process or act. Now, what is the concept that link these two dimensions of Being, namely its unveiling and its processuality? It is precisely the concept of *manifestation*. Between manifestation and Being, Grassi says, there is "no distinction whatsoever": Being must be investigated first and foremost in its manifesting. The manifesting must, in turn, be conceived not in terms of objectification, but as a process that "should already originally unveil Being"⁴. This requires that Being is itself process, that is an act of manifestation: "the original truth cannot be understood as the unveiling of an object, but only as that of a process [...] a manifesting, a self-distinguishing"⁵. And so, to this self-distinguishing and, therefore, to the original self-manifesting, Grassi assigns the name of *lógos*.

Lógos. The term cannot help but evoke in the reader a sense of pure vertigo. Grassi, in fact, does not limit himself using the concept of 'act', nor does he settle for circumscribing his reflection to the notion of 'truth'. Instead, he chooses to align, as if through a kind of ingenious conceptual convergence, all the ontological and epistemological terms at play in his proposal towards a notion (*lògos*) that induces to reconfigure them around a concept which not only crosses epochs and philosophical systems, but also inevitably involves, in the virtuality of its conceptual layers, a dense multiplicity of meanings. These meanings converge into a defined spectrum of sense: "to divide, to distinguish, to bring into unity, these are the various meanings with which we translate *lègein*". However, within the possible in-

3 Grassi 2011, 376. From a historical-philosophical perspective, it is evident how the problem of the veiling and unveiling of truth is situated within the conceptual coordinates outlined by Heidegger. The conception of truth as veiling-unveiling, and thus as 'process', nonetheless approaches, according to Grassi himself, the Heideggerian position to that of the "fundamental achievement of contemporary [at the time] Italian philosophy", namely the affirmation of the "originality of the act of distinction" (Grassi 2011, 379-380) as expressed by Gentile's actualism. As Massimo Marassi explains, "the general framework in which Grassi placed Heidegger's philosophical proposal, that is, within his own formation and Italian culture in general" (in Grassi 2011, 30), consisted more precisely of "that innovative proposal which, in fact, coincided with actualism" (in Grassi 2011, 33). To confirm this interpretation, in a letter to Enrico Castelli Gattinara from November 1928 Grassi explicitly declares: "my work on German philosophy is animated by that acknowledgment of Italian actualism and concretely by Heidegger's immanentistic ontology. Here, in summary, is my position" (1995, 293).

4 Grassi 2011, 376-377.

5 Grassi 2011, 377.

terpretations of this notion, we must identify at least two intertwined levels: a) the ontological, where the act entails distinguishing and revealing Being, and of course b) the logical. In this second sense *lògos*, Grassi says, it is certainly connected to *lègein* as the “object of traditional logic”; *lègein* “as thought, objectified”, as “truth of judgment, analysed in its elements”, and which “already implies the unveiling of those terms whose ‘connexio’ it expresses”⁶. Nevertheless this mode, according to Grassi, must be radically overcome.

Just as, on the ontological level, a non-processual vision of truth potentially leads to an aporia that paralyzes any attempt to investigate it, the traditional logic, based on the principle of identity and non-contradiction, is founded upon the same conditions. “Traditional logic would thus be a logic of the identical in an objectivistic sense”, which presupposes the “original unveiling of Being as immediate presence”⁷. The principles underlying traditional logic end up interpreting Being in a reductive way, i.e. as immutable and autonomous identity, imposing a halt on the epistemic understanding of the dynamism of Being. In contrast to traditional logic, the author proposes a new conception of identity. On the one hand identity is no longer considered as fixed, but as difference, as relation and process (Being is not an ‘object’ set once and for all, but a movement in which thought and reality co-emerge), and on the other as an act of thought that is co-creative with respect to Being.

“The outcome reached by Grassi’s research at the end of the 1930s – after a patient work of translation between Italian and German philosophy”, as Rita Messori explains, “was therefore the identification of the act of *lògos* as the ontological structure of reality. Reality ‘is’ in the sense that it ‘realizes itself’, in the sense that it unfolds spatiotemporally as processuality of *lègein*”⁸. This approach, influenced by the Gentilian notion of act and the fundamental framework of Heidegger’s ontology, above all the ontological difference between Being and entity, leads Grassi to formulate the idea of a “unity as the foundation of appearance”, of a “process that realizes itself”⁹. Difference and act, in other words, are assembled into a single movement that ‘makes the difference’: a “letting-appear of a multiplicity, of a different that does not exist prior to the act”¹⁰. The pivotal centrality of the notion of manifestation, of appearing as *phàinesthai* of being, thus leads Grassi to the awareness that only by analyzing the modalities through which such manifestation takes place – that is the differentiation of forms that represents the very determination of *lògos* – can a path be opened toward the understanding of that complex unity which, unable to be given constitutively and objectivistically in the form of an ‘in-itself’, of a truth that statically underlies the movement of difference, nonetheless represents its original presupposition. It is here, through this idea of manifestation, that according to Grassi ontology also involves aesthetics.

6 Grassi 2011, 377.

7 Grassi 2011, 378.

8 Messori 2001, 127

9 Grassi 1939, 206 (in Messori 2001, 127)

10 Grassi 1939, 207 (in Messori 2001, 127)

2. The aesthetic turn

Serving as a bridge between the fields under consideration is, first and foremost, an important 1939 work, *Vom Vorrang des Logos*. This text is fundamental for understanding the tense relationship between the theoretical results achieved in the 1930s and the subsequent developments of Grassi's philosophy, when following his careful reading of the Italian humanists and, above all, of Giambattista Vico, the Milanese philosopher would emerge as the original interpreter of a thought grounded in the primordial role of imagination and rhetoric we still recognize.

But what is aesthetics for Grassi? Aesthetics, he writes in 1939, is "the first form of the manifestation of being, and is completely independent from concept, from *lògos* as judgment: it is the original letting-appear, fantasy as the *phàinesthai* of Being"¹¹. Surpassing its traditional characterization as a *gnoseologia inferior* while simultaneously recovering the premise of an aesthetics conceived as a doctrine of sensibility (*àisthesis*), before it becomes a transcendental investigation of the experience of beauty, art and judgment, Grassi embraces an idea of aesthetics as the only dimension truly capable of engaging in an authentic inquiry into manifestation and its foundations. An aesthetics with the highest metaphysical ambition, one that primarily responds to the previous ontological questions and that can give voice not only to the delineation of the forms of reality but also to the foundation of presence, to the letting-happen of difference as it imposes itself in precise forms of sensibility. The determination of Being, the pathetic experience of this determination (*pàthos*), sensibility (*àisthesis*) and expressive activity thus merge into a single movement, which constitutes the very essence of aesthetic inquiry.

What then, at the level of an epistemology rejecting any subjectivistic or objectivistic conception of truth, had presented itself as an attempt to conceive an alternative to a traditional conception of *lògos*, now takes shape within aesthetics as the necessity of reality as free presentation¹². Aesthetic expression, and particularly artistic expression, ceases to be identified as the results of a subjective and fictional representation of the objective. Rather, they become an opening onto it¹³, a movement along the (original) thresholds of objectivity. If we were to condense Grassi's conclusion into a single phrase: the aesthetic dimension is the original appearance, which, as a processual and differential act, manifests itself in a multiplicity of forms.

It is important to grasp the climax that runs through our formulation. To pose the problem of the origin on the one hand and that of the becoming of forms on the other consists for Grassi in posing the same problem. There is no contradiction in affirming that origin manifests itself in the only 'place' where it seems to lose its ontological status, i.e. in the processual becoming that unfolds and differentiates it. Thus, starting from the coincidence between the problem

11 Grassi 1939, 200 (in Messori 2001, 45).

12 Messori effectively speaks of a "free presentation of the necessary" (Messori 2001, 134).

13 A "place of the opening of (upon) truth" (Patella 1992, 163), to use Giuseppe Patella's words.

of origin and the problem of forms, and on the basis of the priority of aesthetics over purely 'logical' discourse, the aesthetic dimension may also be explored following a further meaning¹⁴.

Now, if the ontological question of origin is channeled, through the notion of manifestation, into a dimension capable of accounting for the determination of Being (the pathetic experience of this determination and the expressive-poietic activity), one particular necessity above all leads Grassi to the urgency of articulating this dimension in the realm of language – and primarily in the realm of metaphorical, mythical-poetic language. This necessity transforms the just developed theoretical framework into a comprehensive philosophical discourse on that specific, fundamental and transcendental form of *lògos* that Grassi will identify, until his later works, as the indicative, mythical, poetic, rhetorical *lògos*. Aesthetics, Grassi indeed affirms, is not merely the original letting-appear, then: it is “essentially a ‘naming’ of things, name not as a definition of something that already exists, but as expression, as an activity that, only in naming, manifests the being and its difference, its particularity: expression”¹⁵.

Emerging from an implicit critique of a reductively representational conception of language, Grassi's idea of naming, consequently, is not the assignment of a name to something already given, i.e. a posterior act that merely designates a preexisting entity. On the contrary, naming is the act that brings Being forth, that expresses it in the strongest sense of the term. This is, therefore, an idea of language rooted in a tradition (mainly represented, according to Grassi, by Italian Humanism) alternative to the logical-abstract tradition of classical metaphysics: not *lògos* as an instrument of definition and measurement but as an original expression, a saying that is not a mere recording of a pre-established order but a mythical and *poietic* act, an event of differentiation and individuation. This perspective, which certainly resonates with both contemporary hermeneutics and a certain idea of language, particularly the Heideggerian one, in which language is not a neutral system of signs but the very site where Being unfolds, nonetheless reveals in Grassi the centrality of that indicative and poetic *lògos* which is opposed to the rigidity of rational and demonstrative one. This *lògos* would serve as a *bridge* (the term is Grassi's own) between the purely aesthetic-affective dimension and *lògos*, between language as expression and language as *pàthos*. Through aesthetic reflection, Grassi fully matures the idea that

14 Between the publication of *Vom Vorrang des Lògos* and the works preceding Grassi's writings on imagination, rhetoric, and Italian Humanism (particularly the fundamental 1957 text *Art and Myth*) the shift in this direction is already fully evident: it is art, in its multiple forms, that must capture the philosopher's attention. For Grassi, art represents, at least potentially, the dimension in which the manifestation of forms, and thus also the process of the manifestation of Being, can be grasped in its actual possibilities, according to the range offered by the poetic, a-logical and evocative language of the artist. In this sense, the pathetic dimension of the aesthetic merges with the active dimension of artistic creation, with that *poièin* in which the artist's work actively consists, according to a coexistence of opposing signs whose outcome is not mutual negation, but their interweaving in the constitution of specific artistic expressions.

15 Grassi 1939, 200 (in Messori 2001, 45)

every manifestation is never immediately given but is always already a manifesting that does not exhaust itself in the object. Rather, it realizes itself in a *poietic* gesture.

3. Two kinds of *lògos*

What is then *lògos* as expression, and thus as language? “Our language”, will say Grassi in a famous passage of *The Power of Fantasy*,

is divided into two fundamentally different forms of assertion: the first is demonstrative, probative, and purely rational language. This form has normative value for science; since the objectivity of its assertions is guaranteed by the foundations upon which it rests, it cannot be obscured by subjective opinions. In antiquity, this language was defined as ‘apodictic’, as it indicates (*déiknymi*: I show) something by starting from (*apo-*) foundations. It cannot be tied to time, place, or personality; it is *anti-rhetorical*¹⁶.

Next to rational, apodictic language, there is a second fundamental form of assertion: ‘indicative’ language, purely ‘semantic’. [...] [It] has the capacity to ‘let see’ (*phàinesthai*).¹⁷

Demonstrative, apodictic, rational *lògos*. Indicative, semantic, rhetorical, poetic *lògos*. These are, as well known, fundamental definitions for understanding Grassi’s philosophical trajectory. Definitions that, not by chance, the author of *The Power of Fantasy* will not merely indicate here but will revisit and engage continuously throughout his later work, transforming them into constants to be approached according to a logic of variation. In perfect alignment with what is stated here, Grassi writes in *The Power of Image*, for example, that there is “a *clarity* that is not the result of a *clarification*”¹⁸. Such *clarity* derives from the use of a semantic language, “immediate, indemonstrable, clarifying, purely indicative”, distinct from a rational language, which “acts as a mediator and demonstrates”, enabling clarification and is, therefore, “apodictic”¹⁹. And again, in *Rhetoric as Philosophy*, Grassi will explain how there are elements of the rational process that can have “neither an apodictic-demonstrative structure nor character” but are instead “simply indicative”²⁰.

Now, what does it mean to distinguish a purely scientific-demonstrative *lògos* from an indicative one? Let us begin by stating that Grassi takes up the definition of demonstrative *lògos* above all from its Aristotelian formulations. In the brief essay titled *Rhetoric and Philosophy* (1976), while examining the Aristotelian concept of *pístis*, Grassi states that “proof consists in ‘providing the reason’. Reason becomes evident in connection with deduction, which necessarily starts from

16 Grassi 1990, 49.

17 Grassi 1990, 51.

18 Grassi 1989, 84.

19 Grassi 1989, 84.

20 Grassi 1999, 57.

premises and therefore depends on their validity”²¹. The same argument is taken up again, almost specularly, in *The Power of Image*, following an analysis of the concepts of thesis, axiom and principle (Grassi particularly focuses here on the principle of non-contradiction)²². However, what interests Grassi is not to undertake a comprehensive discussion of logic and its principles, but rather to show how rational discourse – generally understood as apophantic, apodictic, deductive and demonstrative – has in the very formulation of its principles the living example of the necessity to refer to a prior, foundational and archaic *lógos* that acts as the transcendental condition of possibility not so much for the validity of the principles, which is already evidently manifested by their logical indispensability in deduction, but for their indication, their ‘announcement’. “The indication (*semàinein*) [...] thus forms” the “framework within which demonstrations may arise”²³.

Grassi’s well-known argumentation is based on the very notion of principle (*archè*). The principles that ground demonstrative discourse, thereby constituting its necessary condition of possibility as demonstrative discourse, cannot themselves, by definition, be the object of that same demonstrative discourse. If they were, they would not be foundations but founded, since their status as objects of demonstration would in turn require reference to further principles to exist, forcing anyone seeking them into an infinite regress. By definition *archè* must therefore enable demonstration without itself being demonstrable. This fundamental involvement in demonstrative discourse, without being its object, makes the principle not something demonstrated or founded, but self-evident. Its evidence can only be the result of a discourse that is constitutively non-demonstrative, but indicative: of a prior, original, rhetorical, ‘evangelical’ *lógos*. In other words, the principles of demonstration are not demonstrated, they are shown, ‘indicated’. Here lies, for Grassi, what he himself calls “the tragedy of the rationalistic process”²⁴.

This realization represents a starting point, not a conclusion. However, careful attention must be paid to what we mean when, with Grassi, we refer to an original *lógos*, prior to any demonstration. First of all, it is essential to emphasize, in this context, that identifying the indicative *lógos* as non-rational does not at all mean affirming its irrationality. If something is legitimized to distinguish rationality from irrationality, this something can only be rational discourse itself, as it is founded on the very distinction between what is rational and what is not. Therefore, if indicative *lógos* were merely irrational discourse, it would not ground anything but would consist only in an antithesis of rational discourse observed – this is the point – from the perspective of reason itself: it would, by that very logic, be implicated within it. To reason about the irrationality of something, in other words, remains the most ‘reasonable’ discourse. What, then, does it mean to say that indication is prior to demon-

21 Grassi 1992, 103. The Aristotelian passages under consideration here refer to the *Posterior Analytics*, particularly 72a 25 and following.

22 See Grassi 1989, 117-126. Besides *Analytics*, the reference here is, of course, to *Metaphysics*, particularly from 1005a 21 to 1006a 8 and following.

23 Grassi 1989, 84.

24 Grassi 1999, 58.

stration, while not being outside the overall domain of *lógos*? It can mean only one thing: the non-rationality of the indicative *lógos* must be understood not as a form of negation of rational discourse internal to rational discourse, but as a form of pre-rationality. This “pre-” should be assumed primarily as a transcendental dimension, one that broadens the ways in which the *lógos* can be conceived in its entirety.

Here Grassi, saying so, seems to reach a possible stalemate. If, on the one hand, pre-rational *lògos*, appears to have no relevance to theoretical discourse, on the other, it even seems contrary, if not detrimental, to the development of philosophical thought. Both considerations are based on a fundamental assumption: the poetic, mythical dimension is practical and pathetic. It is evident, then, that its intervention in the theoretical discourse, which by its very nature would seem to be purely rational, can only take the form of a dangerous interference capable of undermining its coherence. Philosophy, in fact, should not sophistically depend on its ability to pathetically move the listener, but on the rigor of demonstration and, therefore, on the circularity of proof.

Grassi can then follow at least two paths: he can attempt to deconstruct the reductionist idea of an indicative *lògos* understood as something external to philosophy or he can act on the very definition of philosophical discourse, demonstrating that it cannot be reduced to a mere rational-demonstrative process. Having said that, we must keep in mind that Grassi’s primary objective is not immediately to rescue this kind of *lògos* from the restrictions in which a certain philosophical tradition has confined it, but rather to understand how to escape the aporia of principles that undermines the stability of theoretical-rational discourse as such. To bring relief to what he himself describes as a tragedy of rational *logos*, and to do so by overcoming the rigid dualism between rational and non-rational discourse. If this is the ambition, what then authorizes Grassi to philosophically manipulate that type of *lógos* which seems most opposed to the philosophical one? And again: by identifying this discourse precisely as pre-rational and, consequently, by its very definition, as non-theoretical (if theoretical discourse coincides with rational discourse), how can one arrive at conceiving this indicative *lògos* as *philosophy*?

Here, not without a certain ironic paradoxicality, we realize that precisely when a high degree is reached in the position asserting the primacy of the indicative *lògos* over *theòresis*, the argumentation seems to rebound from its own purpose. By elevating languages as myth, rhetoric, poetry to the level of a form of pre-rationality (or, we might say, transcendental a-rationality), Grassi certainly seems to have saved them from the accusation of irrationality, but at the cost of distancing them even further from the only possible theoretical discourse, which seems to remain the rational one. Grassi speaks of a tragedy of the rationalistic process, incapable of accounting for its own principles, but it must also be added that there is a tragedy of the indicative process itself, which, whenever it attempts to be philosophical discourse, finds itself excluded from any possibility of *theòresis*.

The only way to escape this potentially destructive impasse is to modify not only the way indicative *lògos* is conceived, but also philosophy itself. Indicative *lògos*

and philosophy can coincide only if they are transfigured into something other than their traditional conception: the indicative dimension of discourse can no longer be understood as a mere external pathetic discourse, or the domain of pure *dóxa*, just as philosophy can no longer be conceived as a mere rational demonstrative discourse, the domain of pure *epistéme*. In other words, if this is the case, what appeared to be a dualism has never been a dualism. Not simply ‘is not’, but ‘has never been’, since the unity of philosophy and indicative *lògos* does not presuppose their distinction: it is not a “subsequent synthesis of *pàthos* and *lògos*, but the original unity of both”²⁵.

4. Conclusion

We thus intend, in this conclusive paragraph, to outline the preliminary lines of a possible critique that could lead to a deeper understanding of the discourse put forth by Grassi and, consequently, of the concepts involved in his philosophical path. Through our summary delineation of the issues at play in what we have identified as three phases of Grassi’s work, we aimed to show how he arrived at the idea of a possible synthesis of *lògos* and *pàthos*, which finds its center in expressive, poetic, and metaphorical discourse. In the overall design of this architecture of thought, the notions of manifestation, unity (and identity) and difference have emerged, testifying to the presence of a higher metaphysical urgency. The philosophical versatility of these notions occurs, in an author like Grassi, in all its strength. Just as ‘manifestation’ denotes the dimension of appearance in ontological terms (whether original or not) and ‘difference’ refers both to the processual unfolding of Being, in analyzing *lògos* as an expressive, nominative and symbolic-linguistic phenomenon it becomes possible to address the question of an original *lògos* capable of letting appear and to shift the relationship between identity and difference from an ontological plane to a purely ‘logical’ one, reframing the issue within the realm of discourse.

Now, if a certain constitution of language, belonging to that prior and foundational *lògos* which is the indicative one, represents for Grassi a possibility of an original synthesis between *lògos* and *pàthos*, this occurs because of a particular ontological modality that constitutes the becoming of language. This is manifestly expressed by Grassi, as he clearly explains in the final pages of *Art and Myth*, through metaphor. Just as on the metaphysical plane being refers to something (Being) that appears as abyssal (*ab-gründung*, as Grassi says)²⁶ with respect to it, on the level of indicative *lògos* and of the relationships established by metaphorical discourse the principle of identity is formally renounced in favor of the primacy of the contemporaneity of identity and difference. Metaphor, through its ingenious mechanism of reference, says and does not say, declares and denies, shows and hides. By affirming something

²⁵ Grassi 1999, 74.

²⁶ See Grassi 1996, 216.

that is also something else, it posits in fact a *one* that is immediately a *multiplicity*. We are thus induced to admit “that multiplicity, in its deepest reality, is a metaphorical being”²⁷. By expanding the narrow plane of rational logic (founded, for instance, on deductive consequentality, identity and non-contradiction), the possibilities of metaphor, and thus of every metaphorical language, radically broaden the horizon of discourse and therefore of thought, allowing the emergence of forms of meaning that exceed the rigid axiality of rational *lògos*. They open spaces of logical and ontological resonance in which knowledge is constituted through symbolic transfiguration and the coalescence of heterogeneous differences into new configurations of intelligibility. But this *lògos* is entrusted by Grassi, among other things, with one of the most ambitious tasks: that of indicating, of showing those principles (*archàì*) that found the very constitution of rational discourse. This implies that in its capacity to show the principles, the indicative *lògos*, employed for instance by mythical language or aesthetic-artistic expression, can only be situated ‘outside’ the direct action of the principles themselves, because from the moment principles are at stake one is already immediately speaking from the standpoint of demonstration.

But is this really the case? We believe that Grassi’s compelling and evocative position, which he defended until his later works, can at least be challenged by a critical hypothesis. Although it is indeed undeniable that the position of the validity of demonstrative principles requires a more original foundation, provided by Grassi through the idea of an indicative *lògos*, we believe that this position raises a significant theoretical difficulty. From the moment Grassi ‘localizes’ *lògos* in its linguistic, even discursive, specificity, and from the moment the indicative *lògos* emerges as the witness of a plane that is constitutively prior, in a transcendental sense, to rational discourse, which is founded on principles such as identity or non-contradiction, what allows the positing of that original *lògos*? That very ‘wound’, that rupture which splits the unity of *lògos* into a purely dianoetic dimension and another, prior dimension, does it not exist precisely by virtue of a difference that already presupposes the positing of a principle of distinction, namely a logic of non-contradiction? In other words, the moment Grassi asserts that indicative *lògos* is distinct from the demonstrative one, he would already be operating within a conceptual structure grounded in that very principle of differentiation. If, instead, indicative *lògos* were truly original with respect to contradiction itself, it could not be grasped as other than demonstrative logic without falling back into the horizon of logical distinction. In this sense, to be clear, we do not at all intend to claim, with respect to the transcendental plane of indication, the absolute and necessary anteriority of the principle of contradiction – the principle, as a principle, is and remains indicated, ‘shown’. Rather, we intend to affirm that assuming the very position of an indicative dimension of *lògos* based on a discourse about principles (*archàì*) risks destabilizing the entire architecture that supports such a position. Put differently: it would not be possible to establish a distinction between demonstration and indication without this risking to happen immediately from the perspective of demonstration.

A possible refutation of this hypothesis would consist in denying that indicative *lògos* and demonstrative *lògos* consist of two distinct orders, instead arguing that it is not demonstration that encompasses indication, but rather that indication constitutes the generative, indistinct background of demonstration, within which logic finds its place. However, even this solution, to which we feel more inclined, presents a difficulty. If indicative *lògos* is that which makes every discourse possible (if *lògos* is, in its absoluteness, indicative), then it cannot be grasped as something determined without losing its original character. In summary: if indicative *lògos* is distinct from demonstrative *lògos*, then the distinction is based on a principle that inevitably brings it closer to contradiction. If instead it is not distinct but simply another way of giving meaning, then it is unclear how it can find anything without at least implicitly resorting to the logic of difference.

But is it really possible to abandon this ‘logicistic’ idea of difference? According to us it is, provided that we first establish an appropriate concept of difference, similar as what Grassi has always done, that is beyond (or, more precisely, prior to) the formal difference instituted by contradiction. If contradiction distinguishes what is from what is not, operating through exclusion, the indicative *lògos* bears witness to a more original difference, an ‘intensive’ difference, neither exclusive nor binary, revealing an alterity that is not entirely other nor entirely identical, but is situated in an ontologically ulterior dimension with respect to discourse. Such a difference is therefore based on an original co-belonging of which contradiction is but a specific formalization.

By uncovering the indemonstrability of principles and postulating a transcendental order of *logos* that lets manifestation appear and authentically bears witness to it, Grassi instead arrives at what, borrowing the words of a thinker he greatly admired, Giambattista Vico, represents the tragedy not of a kind of *lògos*, but of any form of *lògos*: even the very act of imagining (and so of indicating) is nothing more than a weak understanding²⁸. What initially seemed like a tension between two distinct orders of discourse ultimately reveals itself as the dual articulation of a single phenomenon – the manifestation itself and the absolute inevitability of its immediate expression in *lògos* –, a reflection that Grassi had already grasped, perhaps with extraordinary force, in the most evocative, literary pages of *Art and Myth*. Yet, to conceive a truly indicative *lògos* would mean freeing oneself even from any pre-rational or transcendental perspective, maybe rethinking *lògos* as a pure a-symbolic event. However, aware of the difficulty of such an endeavor, only the most radical theoretical position allows one to escape the aporia altogether: if *lògos* can only articulate difference, then what is truly prior is not even *lògos* itself.

28 We refer to a famous passage, taken from the *New Science*: “*or’ appena intender si può, affatto immaginar non si può* [one can barely understand, one cannot imagine]” (Vico 2012, 919).

References:

- Di Somma, Anna. 2018. *La prospettiva filosofica di Ernesto Grassi tra antropologia, logica e ontologia*. Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Grassi, Ernesto. 1939. *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*. München: Beck.
- . 1989. *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*. A cura di Liliana Croce e Massimo Marassi. Napoli: Guerini e Associati.
- . 1990. *Potenza della fantasia*. A cura di Carlo Gentili. Napoli: Guida.
- . 1992. *Vico e l'Umanesimo*. Milano: Guerini e Associati.
- . 1996. *Arte e mito*. Napoli: La Città del Sole.
- . 1999. *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*. A cura di Massimo Marassi. Napoli: La Città del Sole.
- . 2011. *Primi scritti. 1922-1946*. A cura di Ingrid Basso, Luca Bisin e Massimo Marassi. Napoli: La Città del Sole.
- Hidalgo-Serna, Emilio, e Massimo Marassi, a cura di. *Studi in memoria di Ernesto Grassi*. Napoli: La Città del Sole.
- Messori, Rita. 2001. *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*. Palermo: Aesthetica Preprint.
- Patella, Giuseppe. 1992. "La sapienza della storia". *Idee* 19: 161-166
- Simonetta, Marcello. 1995. "Un inquieto scolaro di Gentile: Ernesto Grassi". *Idee* 28/29: 287-299.
- Vico, Giambattista. 2011. *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*. A cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello. Milano: Bompiani.

Sebastiano Mosti

L'efficacia simbolica del mondo magico.

Comunità e magia fra De Martino e Lévi-Strauss

ABSTRACT: *This paper aims to establish an unprecedented theoretical dialogue between Ernesto De Martino and Claude Lévi-Strauss, around the symbolic operation of magic in the community context. Modernly considered the ineffectual opposite of the technoscientific logos, magic has been made the object of a philosophical rediscovery during the 20th century, thanks especially to the attention of anthropological thought. Two of the authors who most contributed to this reconsideration, albeit with different approaches, were De Martino and Lévi-Strauss. In this paper we propose an original theoretical dialogue between the Italian ethnologist and the French one, particularly focusing on *Il mondo magico* by De Martino and *Anthropologie structurale* by Lévi-Strauss. By reasoning about the heroicity of the shamanic figure and its symbolic operations, we want to illuminate its social indispensability. In fact, beyond the specific differences, the authors pioneeringly show the functional centrality of magic for the community and its adaptability in Western contemporaneity.*

KEYWORDS: *Ernesto De Martino, Claude Lévi-Strauss, Magic, Symbolic efficacy, Community.*

1. Introduzione: la sragione magica

A più di cinquant'anni dalla pubblicazione de *La storia della follia nell'età classica*, il valore del contributo foucaultiano sulla costituzione della moderna Ragione occidentale è ormai indubitabile. Come risaputo, la tesi centrale del testo è che tale Ragione si sia costituita attraverso la squalificazione di un insieme molto eterogeneo di nozioni, mentalità e comportamenti. Nel novero della "sragione" ricadono, dunque, tanto i mendicanti quanto gli infermi, tanto i criminali quanto i mentalmente invalidi. Ma fra queste vi è un'altra categoria altrettanto esclusa e su cui di rado si è posta attenzione: quella dei maghi. Se nel contesto rinascimentale la magia è stabilmente accasata, il suo sistema simbolico si frantuma nelle macine dell'età classica: da causalità sacrilega, essa scade a mero inganno e in tal senso chi la pratica non si relaziona più alle forze occulte della realtà, ma a un pubblico d'ingenui, vittime di un errore artatamente predisposto. Foucault racconta, allora, l'erosione di ciò che Claude Lévi-Strauss chiamò "efficacia simbolica" della magia. Nella modernità,

sta nascendo un mondo in cui l'efficacia simbolica è ridotta a immagini illusorie che mal celano la volontà del colpevole. Tutti quei vecchi riti della magia, della profanazione, della bestemmia, tutte quelle parole ormai inefficaci scivolano da un dominio di efficacia, in cui assumevano il loro significato, a un dominio di illusione in cui diventano insensati e condannabili al tempo stesso: quello della sragione.¹

Per lungo tempo, allora, i “lumi europei” richiuderanno la magia nel recinto della sragione, assimilandola a un'irrazionale superstizione da emendare. Non solo le pratiche magiche verranno perseguite e condannate, ma persino il discorso della e sulla magia sarà obliato all'interno del dibattito culturale occidentale. Tanto è vero che, soltanto con l'avvento dell'ottocentesca scienza antropologica, tali temi si reimporranno quali oggetti d'interesse. Difatti, l'attenzione rivolta dagli etnologi europei alle società tradizionali condusse quella foucaultiana “ragione sicura di se stessa”² a riflettere sulla propria determinazione storico-culturale. E accorgendosi della capillare pervasività del magismo presso i popoli studiati, non fu più possibile ignorare la questione della natura e della funzione di quest'ultimo. Intorno alla magia, si raccolsero le ricerche dei più importanti antropologi dell'epoca: da Durkheim a Lévy-Bruhl, da Mauss a Frazer.

Proprio quest'ultimo incarna l'ottimo esempio di come questa riscoperta fu, a un tempo, poderosa e critica. Alle questioni magiche, l'autore inglese dedicherà, infatti, il tanto influente quanto vasto *Ramo d'oro*, invitando il razionalismo della *belle époque* a fronteggiare il suo “altro”. Ciononostante, l'interpretazione frazeriana del fenomeno magico suona oggi a dir poco svilente: se, infatti, nella visione del britannico la conoscenza scientifica è il traguardo del processo evolutivo umano, la magia rappresenterebbe la falsa conoscenza degli inizi, alla quale si può prestar fede soltanto per primitività. L'idea della magia come *diminutio* della scienza è tutt'altro che implicita nel capolavoro di Frazer, secondo cui è “una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza”³. I posteri rimarcheranno come qui si annidi un'ingenuità prospettica, che conduce a valutare un dato sistema culturale sulla base di un altro che funge da modello. È il più classico degli errori etnocentrici, denunciati da Lévi-Strauss in *Razza e storia*. Essendo concepita quale semplice tappa del tragitto storico dell'umanità, la magia viene letta alla luce di un criterio teleologico che le è estraneo. E non potrà, così, che risultare costitutivamente deficitaria rispetto al modello della comparazione: la tecnoscienza contemporanea. A tal proposito, risulta evidente l'influsso di Comte sull'etnologia di fine XIX secolo.

Bisognerà, dunque, aspettare un'ulteriore maturazione dell'antropologia, per ottenere una considerazione meno sbilanciata sulla magia e che soprattutto colga il fenomeno, per quanto possibile, nella sua autonomia culturale. Proprio alla ricostituzione dei fenomeni magici ha dedicato gran parte del suo lavoro Ernesto

1 Foucault 2011, 183.

2 Foucault 2011, 248.

3 Frazer 2012, 66.

De Martino, che qui si intende porre in dialogo con Claude Lévi-Strauss, anch'egli autore di rilevanti contributi sul tema. Si tratterà d'istituire un dialogo, non al fine di definire univocamente ciò che è chiamato “magia”, quanto più per individuare con una maggiore sensibilità l'ambito in cui la pratica magica appare dotata di senso: un ambito i cui confini appariranno segnati dalla concretezza, dall'efficacia e dal consenso sociale. Al contempo, sarà essenziale sforzarsi di ragionare intorno al magismo, senza confonderlo definitivamente nell'indistinto insieme che mescola pensiero mitico, rituali religiosi e creazioni poetico-immaginifiche delle società tradizionali. Esse rappresentano, senza dubbio, forme simboliche strettamente interconnesse, ma non per questo perfettamente sovrapponibili.

Come, dunque, si intuisce, l'accostamento qui proposto coinvolge la dimensione teoretica dei due pensatori, ponendo momentaneamente fra parentesi la questione storiografica della loro reciproca interazione. Tuttavia, si può egualmente notare come più volte De Martino menzioni nei suoi scritti il collega francese, seppur non avvenga l'inverso. L'etnologo italiano fu, infatti, un lettore critico di Lévi-Strauss⁴: riferimenti significativi possono essere rinvenuti per esempio in *La terra del rimorso*, *Furore simbolo valore*, *Magia e civiltà*. Ad ogni modo, in questa sede ci si concentrerà piuttosto su un'altra fondamentale opera demartiniana: *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, con l'idea di integrare le sue argomentazioni a quelle elaborate da Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale*.

2. Fra soggettivazione e scienza del concreto

Discendere nel “mondo magico” assieme a De Martino richiede quanto meno la preliminare chiarificazione di alcune fondamentali nozioni della sua teoria generale, come quella di “presenza” e di “riscatto”. Difatti, secondo l'etnologo napoletano, la principale ragione che impedisce all'Occidente moderno di comprendere l'esigenza magica delle società tradizionali deriva dal fatto che esso non esperisce più, se non marginalmente, il dramma storico-esistenziale che consiste nella “perdita della presenza” e “del mondo”, a cui può far seguito il loro “riscatto” culturale. Già Malinowski si era accorto che “la magia è presente dovunque caso e rischi giochino un ruolo importante e dove il gioco emotivo tra speranza e timore crei una situazione di precarietà”⁵; ma De Martino giunge, per primo, a consacrare un'intera opera a questa linea di ricerca. All'interno de *Il mondo magico*, infatti, si sostiene l'ormai celebre teoria, secondo cui l'unità psichica dell'essere umano, o “presenza”, non è un *dato* biologico irrevocabile. Al contrario, essa è il risultato di un processo storico e culturale, grazie al quale diviene possibile unificare l'esperienza multiforme della realtà. Di più: come De Martino mostra attraverso una scrupolosa considerazione del

4 Sanga 2013, 119.

5 Malinowski 1976, 51.

materiale etnografico in suo possesso, nella maggior parte delle società tradizionali, gli individui rischiano costantemente di “perdere” la propria presenza. Difatti, ogni evento traumatico rischia di revocare l’unità esperienziale della persona: l’incontro con un animale feroce, un fenomeno atmosferico anomalo, una carestia, ecc. Le numerose testimonianze psico-etnografiche certificano la frequenza con cui l’individuo che “perde la presenza” cade in una catatonìa, in ultimo grado mortale. Al malcapitato, infatti, è revocata la possibilità di accentrare e connettere significativamente l’esperienza multiforme della realtà: l’esistenza perde di senso, non potendo più essere posta all’interno di una trama unitaria. In questo contesto critico, sono esattamente le pratiche magiche e sciamaniche, in particolare, a permettere il “riscatto”: la riacquisizione della presenza. Attraverso una manipolazione simbolica fatta di gesti, riti, canti, che possono coinvolgere sia la dimensione psichica che quella fisica, si riconduce l’individuo dalla sua estrema confusione all’unità cognitiva. Questo perché le pratiche magiche coinvolgono un insieme di supporti simbolico-culturali, in grado di ricostruire tale tipo di coerenza interiore, a seguito di un evento traumatico. Come ebbe a dire Lévi-Strauss, attraverso di esse si ricostituisce la “coerenza dell’universo psichico, proiezione a sua volta, dell’universo sociale”⁶. Fin da qui, gli istituti magici si configurano come risorse politiche contro il disgregamento del corpo sociale. Più radicalmente, si potrebbe affermare che per De Martino la magia è la “pratica di soggettivazione” per eccellenza: quella originaria, in quanto non tanto votata all’emersione di un particolare tipo di soggetto, quanto più a istituire la possibilità del Soggetto.

Tuttavia, si potrebbe obiettare che, se nelle società tradizionali la presenza è costantemente esposta al suo tramonto, ciò non è altrettanto vero nelle odierne società occidentali. In realtà, è lo stesso De Martino a indicare questa differenza. È piuttosto evidente, infatti, che oggi la civiltà industrializzata risulta maggiormente stabile rispetto a quella dei loro antenati. Non bisogna, però, ingannarsi e convertire indebitamente questa conquista storica in un dato naturale, dal momento che un simile abbaglio teorico condurrebbe inevitabilmente a quella svalutazione del magismo, già ricordata. Infatti, concepire la presenza come naturalmente assicurata, impone di guardare a quelle pratiche volte alla sua istituzione o al suo restauro semplicemente come false o inutili. Non per caso, a lungo l’etnologia occidentale ha visto nello sciamanismo una certificazione della primitività culturale. E, dalla prospettiva demartiniana, non poteva che essere così, poiché scordare la lability della presenza significa, di conseguenza, dimenticare anche la funzione della magia. Per cui, se nella nostra società la magia viene oggi svalutata in quanto frutto di una mentalità meramente superstiziosa, è solo perché ormai da secoli la cultura occidentale ha affinato una serie di costrutti tecnici e culturali, capaci di irrobustire a tal punto la “presenza” dei suoi membri da averne obliato la revocabilità storica. Fra questi costrutti, De Martino

6 Lévi-Strauss 2015a, 160.

annovera eterogeneamente: il pensiero greco, il cristianesimo, l'individualismo moderno-capitalista e tutto quanto altro ha concorso a rendere il *cogito* irriducibilmente certo della sua fundamentalità. Eppure, come detto, l'etnologo napoletano mette in luce proprio che:

anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il *supremo principio* che la costituisce e la fonda. Questo rischio insorge allorquando la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori dalla sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come dati in senso assoluto. Ma quando tale minaccia si profila è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza, *appunto perché non compatibile con elementi e con dati.*⁷

Questo passaggio testuale è un attacco frontale al razionalismo della modernità europea: reo di aver – con espressione demartiniana – “destorificato” la presenza, cullandosi nella certezza del *cogito* cartesiano o nell'unità dell'appercezione kantiana⁸. Riprendendo la questione un decennio più tardi, in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, il pensatore italiano confermerà il suo bersaglio teorico: “il presupposto kantiano di una unità sintetica originaria dell'appercezione comportava che tale unità fosse al riparo da qualsiasi rischio, e una diversa possibilità costituiva per Kant soltanto un argomento polemico”⁹. Ma è proprio tale argomento, assunto come meramente polemico dalla tradizione razionalistica europea, che ne *Il mondo magico* occupa il posto di problema fondamentale. La carica storicizzante delle considerazioni demartiniane non solo è in grado di ridestare l'interesse filosofico nei confronti delle nozioni e dei riti magici ma, come si vedrà, induce anche uno dei più elettrici interrogativi sul rapporto fra l'elemento magico e le forme simboliche dell'odierna civiltà occidentale. Il quesito che *Il mondo magico* pone all'etnologia precedente è analogo a quello che Lévi-Strauss formulava intorno a una più specifica nozione magica della cultura melanesiana: il “mana”. Egli, infatti, domandava “se, per caso, non ci troviamo di fronte a una forma di pensiero universale e permanente che, lungi dal caratterizzare certe civiltà, o pretesi ‘stadi’ arcaici o semiarcaici dell'evoluzione dello spirito umano, sarebbe funzione di una certa situazione dello spirito di fronte alle cose, e apparirebbe, perciò, necessariamente, tutte le volte in cui questa situazione fosse data”¹⁰. Oltre Frazer, allora, la magia non rappresenterebbe una statica età evolutiva, che l'Europa avrebbe superato una volta per tutte; ma quanto più una forma di “pensiero universale” capace di palesarsi ovunque vi siano condizioni propizie. Nel caso di De Martino, ad esempio, ovunque vi sia un rischio per la presenza. Nel caso di Lévi-Strauss, invece, ovunque si appartenga a una comunità che viva a stretto contatto con la ricchezza del mondo floreo-faunistico, come egli spiega all'interno de *Il pensiero selvaggio*.

7 De Martino 2022, 161.

8 Cf. Valagussa 2024, 240.

9 De Martino 2021, 21.

10 Lévi-Strauss 2000, XLVI.

All'interno di quest'opera, s'istituisce una curiosa relazione fra due poli tradizionalmente non comunicanti: da un lato, nozioni e ritualità magiche e, dall'altro, la conoscenza scientifica. Con questo spiazzante accostamento, Lévi-Strauss mira anzitutto a relativizzare i modelli conoscitivi ed esperienziali propri dell'Occidente, ponendoli a fianco di altri. Ora, secondo l'antropologo francese non solo non esisterebbe un solo tipo di esperienza della realtà – che è il tacito fondamento di molta etnologia – ma persino di quella specifica pratica che noi chiamiamo “scienza” esisterebbero più versioni. In Europa, dalla rivoluzione galileo-cartesiana si conduce una scienza che punta all'astrazione e alla matematizzazione del reale. Eppure, essa non è l'unica forma di conoscenza rigorosa esercitabile: presso molte società tradizionali, per l'appunto, non si pratica una scienza dell'astratto, ma “del concreto”. Le popolazioni che esercitano tale “scienza del concreto”, anziché concentrarsi sugli aspetti generici, indulgiano sulle caratteristiche più particolari degli enti mondani, ordinandoli secondo criteri “estetici” ma non per questo insensati. Praticare questa forma di scienza, infatti, conduce a sviluppare la capacità di cogliere differenze che appaiono impercettibili agli scienziati europei, i quali si sono più volte sorpresi della capacità tassonomica di certe popolazioni a torto considerate “primitive”. Ciò che v'è d'interessante è che proprio un'analogia attenzione ai dettagli si ritrova anche, e soprattutto, nell'esecuzione delle pratiche rituali e magiche presso le medesime popolazioni. Come scrive Lévi-Strauss: “le raffinatezze del rituale che, considerate superficialmente e dall'esterno, potrebbero apparire oziose, si spiegano con la preoccupazione di quel che si potrebbe chiamare una ‘micro-perequazione’: non lasciarsi sfuggire nessun essere, oggetto o aspetto, per potergli assegnare un posto in seno a una classe”¹¹. Come continuerà a notare l'autore, tale meticolosa attenzione può condurre a delle vere e proprie scoperte di valore scientifico. E dunque il pensiero magico non si distinguerebbe dalla scienza occidentale per una sottovalutazione dei nessi deterministici, quanto più per una loro sopravvalutazione. Già Sergio Moravia nel suo imprescindibile saggio sul pensiero levi-straussiano notava come se “la scienza del concreto è la scienza attenta alla realtà immediata delle cose, alle caratteristiche oggettive delle cose, alle loro qualità sensibili”, allora “di questa scienza la magia è l'espressione immediata, la sua incarnazione pragmatica, operativa”¹². Proprio l'efficacia di tale incarnazione pragmatica rappresenta l'argomento da discutere adesso.

3. L'efficacia dei poteri magici

Nel dibattito novecentesco sul magismo, la questione relativa all'efficacia delle sue pratiche è senz'altro centrale. Persino un razionalista come Marcel Detienne, con riferimento alla Grecia arcaica, riesce a riconoscere che “la parola magico-religiosa anzitutto è efficace [...] questo tipo di parola non si distingue da un'azio-

11 Lévi-Strauss 2015b, 24.

12 Moravia 2004, 400.

ne; oppure, se si vuole, a un tale livello non esiste distanza fra la parola e l'atto"¹³. Eppure, quest'ultima apertura nella discussione specialistica è sul piano storico relativamente recente. Non per caso, nell'antologia di *Magia e civiltà*, De Martino riusciva puntualmente a lamentare che per lungo tempo l'inefficacia della magia è apparsa un presupposto ovvio all'etnologia. Quest'ultima, infatti, le contrapponeva l'efficacia delle tecno-scienze. Così, in tale prospettiva "che eredita in modo immediato la polemica antimagica dell'Occidente, non costituisce neppure un quesito meritevole di analisi la possibilità che in determinati regimi esistenziali, e per entro un dato ordine storicamente definito di scelte culturali, si manifesti una efficacia dei simboli cui l'ordine occidentale di scelte culturali ha praticamente rinunciato, optando per altre efficacie"¹⁴. Tuttavia, se il secondo Novecento è propenso a condannare come inadeguate le teorie magiche sul piano squisitamente constativo, è più cauto per quel che riguarda il piano dell'efficacia. Soltanto per rimanere nell'ambito della presente ricerca: come si avrà modo a breve di vedere, sono diverse le constatazioni etnografiche riportate da De Martino e da Lévi-Strauss intorno all'efficacia dei poteri magici nelle società tradizionali.

A tal proposito, un ruolo d'onore è svolto dal celebre contributo levi-straussiano intitolato *L'efficacia simbolica*. All'interno di questo articolo, l'antropologo francese si concentra su un lungo incantesimo della cultura cuna, che viene recitato in occasione dei parti difficili. Ogni qualvolta presso la cultura cuna una donna ha difficoltà nel partorire, viene convocato uno sciamano. Egli faciliterà e renderà possibile il parto attraverso un incantesimo, il quale comincia con l'invocazione di alcuni "spiriti adiutori" che accompagneranno lo sciamano fino al luogo in cui risiede "Muu": la forza che presiede alla formazione del feto. Lévi-Strauss spiega, infatti, che questo incantesimo si fonda sulla credenza che l'anima dell'utero abbia preso in ostaggio l'anima generale della partoriente. In tal modo, la terapia consiste nel ritrovamento dell'anima rapita e in un combattimento contro Muu che costringe il suo ostaggio. Di particolare vi è che il viaggio dello stregone, affiancato dagli spiriti amici, è sì psichico, ma al contempo viene narrato come se egli si immettesse direttamente all'interno della vagina e dell'utero bloccato: quelli che nella dicitura indigena sono chiamati rispettivamente la "via di Muu" e il "soggiorno di Muu". La narrazione del combattimento mitico, infatti, oscilla sempre fra i riferimenti allo psichico e quelli al corporeo. Come lo stesso Lévi-Strauss fa notare, vi è un continuo passaggio fra i due piani. Così facendo, l'incantesimo appare funzionale a "rendere chiaro e accessibile al pensiero cosciente della partoriente la sede di sensazioni e di sofferenze ineffabili e dolorose"¹⁵. Ed è proprio in questo modo che una situazione bloccata, come quella di un parto difficile, si risolve per il meglio.

Di fronte a queste considerazioni levi-straussiane, De Martino sarà portato, in primo luogo, a constatare che "con ciò si pone in tutta la sua ampiezza il problema della efficacia dei simboli mitico-rituali"¹⁶. Altrove, poi, aggiungerà che essendo

13 Detienne 2008, 40.

14 De Martino 1976, 221.

15 Lévi-Strauss 2015a, 170.

16 De Martino 2013, 31.

l'efficacia di questo incantesimo condizionata dall'esistenza di uno specifico ambiente culturale, come quello cuna, essa non potrà sussistere altrettanto saldamente nel differente bioma dell'odierna civiltà occidentale. E però "è innegabile che la moderna psicoterapia e la medicina psicosomatica ci aiutano a porre il problema del simbolismo magico in termini che non sono più così semplici e così dogmatici come nell'epoca del positivismo ottocentesco"¹⁷. D'altronde è Lévi-Strauss a proporre un esplicito parallelismo fra questa pratica sciamanica e la terapia psicanalitica. Ancora una volta, il suggerimento di questa affinità opera l'antropologicamente strategico avvicinamento delle società "civilizzate" e "primitive", secondo il principio che in quanto entrambe umane reagiranno ad analoghi problemi con soluzioni simili. Lévi-Strauss scrive infatti che, come lo psicanalista,

lo sciamano fornisce alla sua ammalata un *linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili. E proprio il passaggio a questa espressione verbale (che permette, nello stesso tempo, di vivere in forma ordinata e intelligibile un'esperienza attuale, ma che sarebbe, senza quel passaggio, anarchica e ineffabile) provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico, ossia la riorganizzazione, in un senso favorevole, della sequenza di cui l'ammalata subisce lo svolgimento.¹⁸

Ora, se il parallelismo qui proposto dall'antropologo francese è essenziale per evidenziare una comunione fra le esotiche "società fredde" e le nostre "società calde", ciò che forse più interessa è il gesto con cui Lévi-Strauss spezza altrettanto agevolmente tale legame, quando si tratta di puntualizzare la specificità dello sciamano rispetto allo psicoterapeuta moderno. L'autore dell'*Antropologia strutturale*, infatti, ricorda che a differenza dello psicanalista, la cui funzione si esplica su di un piano quasi esclusivamente verbale, lo sciamano non è altrettanto colto dal suo popolo come un passivo reiteratore di incantesimi autonomamente efficaci. Al contrario, nella lettura comunitaria, egli è un *eroe*. Nello specifico caso cuna: un eroe che capeggiando un esercito di spiriti, supera le insidie di un mondo allo stesso tempo mitico e concreto, per liberare un'anima in pericolo critico di dissoluzione. È da sottolineare come sia Lévi-Strauss che De Martino giungano personalmente a cogliere che l'efficacia della parola magica è, dunque, relata alla sua eroicità. O, in altre parole, alla sua capacità di affrontare e domare una situazione di pericolo, dovuta a un fenomeno ignoto, la cui indeterminatezza rischia di porre in crisi la tenuta dei precedenti riferimenti culturali¹⁹. A ribadire ciò, l'etnologo partenopeo drammatizza magistralmente il compito della magia, che non appare più un'inerte superstizione. Egli si domanda retoricamente chi si opporrà di fronte all'apparire di un fenomeno inquietante e indeterminato? "Chi leggerà in questo 'oltre' [...], chi identificherà la forma che travaglia la sua realtà, chi ristabilirà il limite che renda l'esserci presente al mondo? Solo coloro che, nel loro dramma esistenziale,

17 De Martino 1976, 246.

18 Lévi-Strauss 2015a, 173.

19 Comba 2019, 97-98.

sono diventati i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza. I maghi²⁰. È davvero importante marcare l'eccentricità eroica dello sciamano. Egli rappresenta un punto di intensità nel tessuto sociale, tanto che spesso il suo ruolo combacia con quello di capo politico²¹. Tuttavia, non bisogna altrettanto scordare la dipendenza di questa singolarità dal resto del corpo comunitario. Come, infatti, sottolineano Hubert e Mauss: “questi poteri permangono ed esistono solo grazie al consenso sociale, all'opinione pubblica della tribù. E il mago si attiene ad essa poiché, se ne trae profitto, ne è al contempo lo schiavo”²². Ciò introduce al nesso nevralgico fra efficacia dei poteri magici e consenso sociale.

4. Magia e consenso sociale

Con lo scopo di mostrare la compatibilità dell'evo moderno con le pratiche magico-rituali, Ernst Cassirer scriveva *Il mito dello stato*. Il filosofo tedesco si era, infatti, reso testimone di come nei contesti totalitari dell'Europa primo-novecentesca si fosse reimposta una nuova mentalità intrisa di magismo. Ciò che inquietava Cassirer nella sua contemporaneità nazista è che, se “l'uomo moderno non crede più in una magia naturale, non ha però rinunciato alla credenza in una sorta di ‘magia sociale’. Se un desiderio collettivo è sentito in tutta la sua forza e intensità, la massa potrà essere facilmente persuasa che occorra soltanto l'uomo in grado di soddisfarlo”²³. Al di là della fattispecie del problema sociopolitico sollevato da Cassirer, ciò che qui rileva è la densa, talvolta sinistramente, commistione fra società e mago, alla quale Lévi-Strauss dedica un fondamentale contributo intitolato “*Lo stregone e la sua magia*”. Esso comincia con un riferimento all'opera di Canon su di un caso di morte per sortilegio presso una società tradizionale²⁴. Si spiega che un individuo consciamente vittima di un sortilegio è convinto dalle tradizioni della sua cultura di essere ormai condannato a morte. La sua comunità condivide questa credenza e, per tal ragione, lo isola concependolo come un contagioso pericolo. Attraverso la recisione di ogni legame sociale, la tenuta psichica e coscienziale dell'individuo comincia a sgretolarsi, andando in contro proprio a ciò che con De Martino si è chiamata “perdita della presenza”. Ne conclude tragicamente Lévi-Strauss che “lo stregato cede all'azione combinata del terrore intenso che prova, dell'improvviso e totale ritrarsi dei molteplici sistemi di riferimento forniti dalla connivenza del gruppo, e più tardi, dalla loro decisiva inversione [...] L'integrità fisica non resiste alla dissoluzione della personalità sociale”²⁵. Canon si sofferma, poi, sugli effetti fisiologici, indotti dal comportamento sociale, che conducono alla morte lo sventurato. Ad ogni modo, Lévi-Strauss non risulta convinto dalla pos-

20 De Martino 2022, 105.

21 Frazer 2012, 106.

22 Hubert e Mauss 2013, 169.

23 Cassirer 2010, 299.

24 Canon 1942.

25 Lévi-Strauss 2015a, 147.

sibilità di spiegare attraverso una posizione fisicalista quanto accaduto. Secondo l'antropologo francese è necessario tenere in considerazione anche il funzionamento di talune dinamiche socio-simboliche, che stanno alla base dell'efficacia degli istituti magici. È in questo preciso senso che egli tenta di descrivere la cosiddetta "psicologia dello stregone"²⁶. Egli parte dalla constatazione dell'efficacia della pratica magica: un'efficacia a tal punto reale da spezzare la vita biologica. Certo – precisa l'antropologo francese – come il caso in esame mostra, la magia è efficace laddove è diffusa la credenza in essa, secondo almeno tre aspetti complementari. V'è anzitutto "la credenza dello stregone nell'efficacia delle sue tecniche; poi, quella del malato curato, o della vittima perseguitata, nel potere dello stregone stesso; infine, la fiducia e le esigenze dell'opinione collettiva che formano a ogni istante una specie di campo di gravitazione in seno al quale si definiscono e si collocano le relazioni fra lo stregone e quello che sono da lui stregati"²⁷. Ancora una volta, allora, è ribadita l'importanza dell'orizzonte comunitario come prerequisito per l'efficacia della pratica magica.

Sicuramente, nel presentare la figura dello sciamano, Lévi-Strauss non dimentica di ricordare che questi spesso possiede effettivamente delle competenze che oggi definiremmo "paramediche". Le cure sciamaniche coinvolgono, a tutti gli effetti, anche nozioni legate all'anatomia, alla fisiologia e alla chimica del corpo umano. Tuttavia, si sbaglierebbe a interpretare unilateralmente l'efficacia della terapia sciamanica come un effetto di simili conoscenze. Secondo Lévi-Strauss, in questi contesti etnografici, siamo molto distanti dall'idea per cui alcune astratte nozioni possono guarire il malato. Assolutamente necessario è, invece, che la società che assiste alla guarigione, vi collabori prestando fede ad essa e alle pratiche sciamaniche che intendono produrla. Ribaltando il senso comune della medicina occidentale, Lévi-Strauss afferma allora che un tale non è considerato un bravo stregone perché capace di curare i malati, ma al contrario: un tale è capace di curare molti malati, perché è considerato un bravo stregone. In questo modo, l'etnologo francese impone di pensare la questione del magismo nell'orizzonte suo più proprio: quello sociale. Ciò che conta – egli dice – è l'atteggiamento che il gruppo sociale detiene nei confronti dell'operare sciamanico.

Lévi-Strauss non perde l'occasione di certificare questa teoria, facendo ricorso a del materiale raccolto da Franz Boas²⁸. Viene, infatti, menzionata la vicenda dello sciamano Quesalid. Egli migliorando sempre più la propria reputazione, comincia ad essere convocato anche al di fuori del suo villaggio per operare come guaritore. I suoi riti, i suoi gesti, le sue formule; in sostanza: la sua magia risulta capace di debellare i mali che affliggono i malati anche nelle nuove comunità incontrate. E questo persino meglio di come facevano i vecchi stregoni autoctoni. Ma questo successo, all'apparenza del tutto positivo, cova un grande rischio sociale. Infatti – sottolinea Lévi-Strauss – l'innovativa capacità di Quesalid getta nella paura i suoi colleghi sciamani, che già operavano in quei contesti

26 Cf. Leoni 2019, 70.

27 Lévi-Strauss 2015a, 148.

28 Boas 1930, 1-41.

comunitari. Essi implorano Quesalid di rivelar loro i suoi trucchi, poiché sanno che, se non dovessero riuscire ad eguagliare le simbolicamente efficaci mosse dello straniero, la comunità non sarebbe più disposta a conferir loro fiducia. E, con ciò, diverrebbero presto incapaci di operare una qualsiasi guarigione. Che la posta in palio sia il consenso sociale risulta piuttosto evidente proprio dalle preghiere di questi “sconfitti”, che lamentano di essere diventati la vergogna del loro popolo. Al di fuori dell’esempio specifico, ciò che Lévi-Strauss intende sottolineare è l’inscindibilità fra il consenso comunitario e l’efficacia magica. Tanto più che ogni qualvolta un nuovo sciamano introduce un incantesimo terapeutico, in grado di accaparrarsi la fiducia e la partecipazione del gruppo, la comunità è costretta a riconfigurare il proprio assetto di credenze intorno a quell’evento critico. Ciò si tradurrà, al contempo, nella dismissione del vecchio sistema magico e nella rovina della casta che lo custodiva e riproduceva. Così, afferma Lévi-Strauss: “nell’atteggiamento del gruppo, molto di più che nel ritmo dei fallimenti e dei successi, va ricercata la vera ragione del crollo dei rivali di Quesalid [...]. Il fallimento è secondario, e possiamo cogliere, in tutti i loro discorsi, il fatto che essi lo concepiscono come funzione di un altro fenomeno: il dissolversi del *consensus sociale*, ricostituito a loro spese attorno a un altro praticante e a un altro sistema”²⁹.

In questo senso, è necessario comprendere che nella pratica sciamanica, a differenza della spiegazione scientifica, “non si tratta di ricollegare stati confusi e disorganizzati, emozioni o rappresentazioni, a una causa oggettiva, ma di articularli in forma di totalità o di sistema”³⁰. Vale la pena di ribadire assieme al grande etnologo che l’orizzonte di giudizio di una pratica magica non è quello di uno statico valore di verità, obiettivo al di là di qualsiasi ingerenza della soggettività che la pratica. Ben al contrario, la magia vive di intenzionalità soggettiva, tanto individuale quanto collettiva; al punto che persino Freud la riconduceva alla fiducia nella cosiddetta “onnipotenza dei pensieri”³¹. Pertanto, l’orizzonte del giudizio che la pertiene è piuttosto quello della dinamica efficacia della sua pratica. Soltanto ricollegando una particolare sintomatologia a un inventario di possibilità mitiche e tradizionali, che formano la cultura di una data società, diviene possibile porre ordine all’interno dell’esperienza critica del malato. Ma detentore di tale inventario è il pubblico comunitario, che assiste alla cura e che dunque ne è parte, “poiché l’addestramento che esso subisce, e la soddisfazione intellettuale e affettiva che ne ricava, determinano un’adesione collettiva che inaugura a sua volta un nuovo ciclo”³². Si potrebbe compendiare con Mauss, per il quale “i riti magici e l’intera magia sono, in primo luogo, fatti di tradizione. Atti che non si ripetono non sono magici. Atti alla cui efficacia non crede un intero gruppo non sono magici”³³.

29 Lévi-Strauss 2015a, 158.

30 Lévi-Strauss 2015a, 160.

31 Freud 1991, 97.

32 Lévi-Strauss 2015a, 157.

33 Mauss 2000, 13.

5. Conclusione: l'assenza magica

Come si è già mostrato, anche De Martino ha insistito sullo stretto legame fra magia e comunità. E proprio al fine di rimarcare ulteriormente l'indissolubilità dello stesso, compie forse un passo ulteriore rispetto a Lévi-Strauss, discutendo esplicitamente taluni rischi a cui le odierne società della "polemica antimagica" espongono i propri membri. De Martino, ad esempio, attenziona sulla vicinanza fra la sintomatologia schizofrenica del XX secolo e quella di un individuo appartenente a una società tradizionale che smarrisce la propria presenza. Come per Lévi-Strauss, allora, l'ambito curativo relativo a certi disturbi psicofisici funge da piano su cui avvicinare il magico "primitivo" allo psicoterapeutico "civilizzato". Eppure, oltre alla similitudine, ciò che più interessa di questo accostamento è una differenza che De Martino pone in luce, evidenziando proprio l'interdipendenza fra efficacia delle operazioni magiche e orizzonte comunitario. Egli espone, infatti, il nefasto scenario che incombe su chiunque perda la presenza, appartenendo a una società che ha ripudiato il magismo e, in particolare, la speranza di un "riscatto" comunitariamente mediato. Con le parole dell'autore: "nel mondo magico il dramma individuale si inserisce organicamente nella cultura nel suo complesso, trova il confronto della tradizione e di istituti definiti, si avvale della esperienza che le passate generazioni sono venute lentamente accumulando: tutta la struttura della civiltà è preparata a sciogliere quel dramma, che è comune a tutti"³⁴. In altri termini, dal momento che la perdita della presenza è un avvenimento piuttosto ordinario presso il "mondo magico", l'intera comunità è coinvolta in un processo di riappropriazione attraverso tutta la sua tradizione³⁵. In tal senso, De Martino rileva la natura solidale di ciò che Frazer chiamava "magia pubblica". Differenzialmente, smarrire la presenza nel mondo contemporaneo rappresenta una condizione ben più tragica per l'individuo, poiché questi non si trova più immerso in un sistema culturale in grado di riscattarla collettivamente. Il problema, infatti, non appare più come comunitario, bensì come individuale: riguarda soltanto lo specifico schizofrenico nel suo isolamento. E ciò, poiché "nella schizofrenia [...] l'esserci *non è più deciso* e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova. Il dramma individuale resta qui meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e a scioglierlo"³⁶. Nel XX secolo, chi affronta una, staticamente più rara, perdita della presenza si trova a resistere solitariamente alla propria stessa nullificazione.

Così, se Lévi-Strauss aveva mostrato la prossimità di magia e contemporaneità, attraverso il giustificato riferimento al funzionamento della psicanalisi odierna, De Martino mette invece in luce i costi che la sottovalutazione delle forze che animano il magismo può imporre alla società moderna. In entrambi i casi, l'operazione è

34 De Martino 2022, 153.

35 Cf. De Martino 2021, 38.

36 De Martino 2022, 153-154. Cf. anche Campbell 2007, 16.

finalizzata a dismettere la concezione della magia quale mero retaggio di primitivismo. Al contrario, le dinamiche che la identificano sono piuttosto da concepire come una possibilità antropologica mai definitivamente sradicabile, sebbene efficace *sub condicione*. Aiutandosi con le parole de *La fine del mondo*, riconoscere l'autonomia delle pratiche magiche costringe la coscienza etnocentrica della modernità europea a fronteggiare la propria costitutiva limitatezza esperienziale, guadagnano un'ulteriore possibilità umanistica: quella che deriva dall'“attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confortante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società”³⁷.

Bibliografia

- Boas, Franz. 1930. *The religion of the Kwakiutl Indians*. New York: Columbia University Contributions to Anthropology.
- Campbell, Joseph. 2007. *Mito e modernità. Figure emblematiche di un passato antichissimo nell'esperienza quotidiana*. Tr. it. Emma Manzoni. Milano: Il Castello.
- Canon, Walter Bradford. 1942. “Voodoo' Deaths”. *American Anthropologist* XLIV, n. 2: 169-181. <https://doi.org/10.1525/aa.1942.44.2.02a00010>
- Cassirer, Ernst. 2010. *Il mito dello stato*. Tr. it. Camillo Pellizzi. Milano: SE.
- Comba, Enrico. 2019. “Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo”. *Antropologia e teatro* 11: 84-108. <https://doi.org/10.6092/issn.2039-2281/10096>
- De Martino, Ernesto. 1976. *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*. Milano: Garzanti.
- . 2013. *Furore simbolo valore*. Milano: il Saggiatore.
- . 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- . 2021. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- . 2022. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- Detienne, Marcel. 2008. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Tr. it. Augusto Fraschetti. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault, Michel. 2011. *Storia della follia nell'età classica*. Tr. it. Franco Ferrucci. Milano: Rizzoli.
- Frazer, James George. 2012. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Tr. it. Lauro De Bosis. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund. 1991. *Totem e tabù*. Tr. it. Flavio Manieri, Cecilia Galassi, Delia Agozzino. La Spezia: Melita.

37 De Martino 2019, 325.

- Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 2013. "Origini dei poteri magici nelle società australiane" in Durkheim Emile, Hubert Henri, and Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*. Tr. it. Anna Macchioro. Torino: Bollati Boringhieri.
- Leoni, Federico. 2019. "Struttura. Antropologia dell'immanenza. Mauss Lévi-Strauss Deleuze" in *Immanenza: una mappa*, a cura di Riccardo Panattoni e Rocco Ronchi, 59-74. Milano-Udine: Mimesis.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" in Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, XV-LIV. Tr. it. Franco Zannino. Torino: Einaudi.
- . 2015a. *Antropologia strutturale*. Tr. it. Paolo Caruso. Milano: il Saggiatore.
- . 2015b. *Il pensiero selvaggio*. Tr. it. Paolo Caruso. Milano: il Saggiatore.
- Malinowski, Bronislaw. 1976. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*. Tr. it. Anna Maria Panepucci e Gustavo Pino. Roma: Newton Compton.
- Mauss, Marcel. 2013. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Tr. it. Franco Zannino. Torino: Einaudi.
- Moravia, Sergio. 2004. *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Firenze: Le Lettere.
- Nannini, Sandro. 1981. *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*. Bologna: il Mulino.
- Sanga, Glauco. 2013. "Natura e cultura in Ernesto De Martino. Un percorso di lettura". *La Ricerca Folklorica* 67-68: 119-127.
- Valagussa, Francesco. 2024. "Nella crisi della presenza. Magia, angoscia e pianto irrelativo: sulla soglia del trascendentale". *Il Pensiero* LXIII, n. 1: 237-258.

Francesco Valagussa

Logos and its Feignings.

Will to Power, Groundlessness and the Decorum of Civilisations

ABSTRACT: *The article aims to explore a characteristically twentieth-century paradox: the simultaneous success and failure of logos. While the century witnessed extraordinary achievements in science and technology, it also saw a profound crisis of foundations – a dramatic disintegration of the very supports that had sustained the Western tradition. Not only were traditional anchors such as God and consciousness called into question, but even more fundamental structures – writing, the alphabet, the very notions of rationality and causality – came under critical scrutiny, revealing their limits. This collapse gives rise to two opposing forms of nihilism, which can no longer be disguised or sublimated, as great thinkers and artists of the past had once managed to do. In this context, concepts such as the so-called sensus communis and the decorum of civilizations are reconsidered – not as static monuments of inherited tradition, but as dynamic legacies that must be continually rethought and kept alive through the movement of thought.*

KEYWORDS: *Groundlessness, Logos, Civilisation, Feignings.*

One of the most insightful prophecies regarding the collapse of the third millennium can be found in a fragment by Nietzsche, written in the summer of 1872: “*Humanity must be able to sustain itself without any support of this kind*”¹. The kind of support Nietzsche refers to has taken on different names throughout the tradition. First metaphysics, but even before that, religion and myth had long provided such ‘supports’: the idea of a purpose for the world, of an end in itself or a destiny to be fulfilled. More generally, the belief that there is something ‘in itself’, the assumption that behind our words there are things that correspond to them, and that our concepts mirror the truth of reality, rather than being merely crude simplifications of experience².

In the twentieth century, the sciences themselves underwent an epistemological crisis, linked to the impossibility of grounding mathematical propositions on a rigorous logical foundation. As Robert Musil put it, mathematicians

1 Nietzsche 1999a, 464. Fr. 19 [139].

2 In the sense that our words tend to simplify those processes by assigning them a certain name: that name, always identical to itself, gives the illusion that the underlying processes are also always the same, whereas in fact those processes always happen differently.

looked deep into the basis of their discipline and realized that it was all “castles in the air”. His later remark – “*nevertheless, machines work*”³ – captures perfectly the essence of this paradox: science is no longer grounded in truth, but in utility and effectiveness.

The transformation of science into technicism, the crisis of religion, the volatility of global markets, and the disintegration of cultural traditions all seem to confirm Nietzsche’s diagnosis: the supports upon which we once relied have collapsed. New epistemological frameworks attempt to fill the void. Concepts such as *reciprocal interaction* (*Wechselwirkung*) seek to replace the overloaded notion of causality; the shift from ‘substance’ to ‘function’ dissolves phenomena into networks of relations; and the introduction of statistical reasoning means that our statements no longer claim truth or falsehood, but rather express varying degrees of confidence – themselves subject to constant revision.

This *symptomatology of uncertainty* is paradoxically accompanied by an unprecedented explosion of productivity across all domains. At this point, it becomes difficult to draw a clear line between the material and the intellectual. In fact, the increasing rate of innovation seems intimately tied to this very crisis of foundations. In metaphysical terms, we have abandoned the concepts that once allowed us to imagine eternal and immutable realities – *entity, essence, cause, substance, purpose, God* – in favour of surrendering to the vortex of becoming, and thus to the powers of transformation.

Musil again observed how, on the surface of society, we see the proliferation of voices, slogans, and opinions, while in the hidden chambers of our civilization, the tireless will of Hephaestus continues to reshape matter in ever new forms⁴.

1. Supports

To borrow another image from Nietzsche, we recognise that the ice still sustaining us is becoming ever thinner⁵. In this sense, much of twentieth-century philosophy confronts the impossibility of grounding knowledge on any firm foundation. At the same time, increasingly refined analysis leads to a deepening distrust of all supports.

Let us consider perhaps the most resounding case – what we now commonly refer to as the *linguistic turn*. From Wittgenstein’s perspective, we see that the meaning of terms depends entirely on their use⁶. If we turn to Heidegger – as he suggests in the *Kantbuch* – we see how the entire conceptual framework rests on the imagination, leading us to ask whether the primacy of *logos* should give way to

3 Musil 1981a, 1006.

4 See Musil 1981b, 1088.

5 See Nietzsche 1999b, 12. Fr. 25 [9].

6 See Wittgenstein 1965, 27.

*sensibility*⁷. We could speculate that this abyss – which Kant sought to bridge by rewriting the *Critique of Pure Reason* – is the very same that prevented Heidegger from completing the second part of *Being and Time*.

Beginning with De Saussure's theory of the signifier and the signified, Lacan exposes the illusion that the signifier should represent a stable meaning. Instead, he shows that "the correlations between signifier and signifier supply the standard for all research into meaning"⁸, and that "it is in the chain of the signifier that the meaning *insists*, but that none of its elements *consists* in the meaning of which it is at the moment capable"⁹.

On entirely different grounds, Quine's *Word and Object* – through notions such as the *indeterminacy of reference* and the *indeterminacy of translation* – demonstrates the impossibility of identifying or explaining meaning by relying on any unitary logical support. It becomes clear that our understanding is always mediated, not only by a linguistic reference system, but by a vast social and cultural context. In emphasising the performative nature of language, Austin highlights its irreducibility to a mere accumulation of terms based on a fixed, pre-established plane of meanings.

Even in a work like Merleau-Ponty's *The Prose of the World*, we see how the meaning of signs is determined by their configuration in use. Thus, "language never says anything; it invents a series of gestures, which between them present differences clear enough for the conduct of language, to the degree that it repeats itself, recovers and affirms itself, and purveys to us the palpable flow and contours of a universe of meaning"¹⁰.

In all the cases mentioned, the analysis of linguistic support leads immediately to a radical problematisation of the support itself. Recognising that even language is a support – perhaps the support of all supports – exposes its fictional character, and allows us to identify its boundaries and limits. These investigations reveal the gradual emergence of its inconsistency, its powerlessness, and its irreducible vagueness.

If we were to extend the list of destroyed supports, we could point to Freud as having conducted a meticulous dismantling of the support known as *consciousness*; to Simmel, who uncovers behind the apparent stability of *form* the restless dynamism of money and, later, of life¹¹; to Husserl's late notion of the *historical a priori* (*das konkrete historische Apriori*), which cracks open the macroscopic support of the transcendental¹²; and to Derrida, whose thought provides a systematic deconstruction of the alphabetic support. The non-totalisability of the real, the

7 See Heidegger 1997, 117: "How is the baser faculty of sensibility also to be able to constitute the essence of reason? Does not everything fall into confusion if the lowest takes the place of the highest? What is to happen with the venerable tradition, according to which Ratio and Logos have claimed the central function in the history of metaphysics? Can the primacy of Logic fall?"

8 Lacan 1966, 121.

9 Lacan 1966, 121.

10 See Merleau-Ponty 1973, 32.

11 On the relationship between money and life see Blumenberg 2012.

12 See Husserl 1976, 380.

order of discourse, and the microphysics of power are the tools by which Foucault dismantles any attempt to reduce power to a single, unified support. Similarly, Deleuze exposes the workings of *difference* beneath the foundational support of the entire Western tradition – that which we call ‘identity’.

Likewise, we may read Benjamin as a great destroyer of the support known as *history*, understood as historical continuity – the very notion upon which the concept of *epoch* depends. Before him, Weber dismantles the support guaranteed by objective rationality, favouring instead a distinction between *means-end rationality* and *value-rationality*. In doing so, he moves beyond the ideal of methodological unity among the sciences, advocating instead for a collaboration that avoids any preliminary hierarchy. This position is, in fact, inherited by at least the entire first generation of the Frankfurt School. In this regard, we may quote a passage from Adorno’s *Negative Dialectics*, where he writes: “Reality is no longer to be construed, because it would be all too thoroughly construable. Pretexts are furnished by its irrationality, intensifying under the pressure of particular rationality: there is disintegration by way of integration”¹³.

2. The Paradox of the Logos

In other words, twentieth-century philosophy presents itself as a furious destroyer of those supports we might call ‘traditional’ – precisely because they constituted the foundations upon which all traditions were built. We must grow accustomed to doing without such ‘supports’, to living without them, as Nietzsche once wrote.

Perhaps it is in this light that we can interpret the twentieth century’s profound nostalgia for the angel: the tremendous and lost angel of Rilke’s *Duino Elegies*; Valéry’s angel in *Le Cimetière marin*; the medieval angel glimpsed at Ermelinda Tuzzi’s home in *The Man Without Qualities*, as Arnheim describes it; Benjamin’s angel of history, to which Scholem’s writings are closely related; and the angel studied by Jung, Peterson, Corbin, Guardini, and Eliade. In more recent times, one might also mention works by Cacciari, Heinrich Krauss, Coccia, Agamben, and Esposito. We always write about what we miss, but in this case the attention paid to the figure of the angel corresponds to a precise need: it is an attempt to understand – or at least to approximate, perhaps even just to remember – a time when we still believed in foundations. The angel reminds us of a time when we were in direct contact with the foundation – a time when someone would come to announce founding words.

From this perspective, following the collapse of the “primacy of the logos”, we observe a multitude of strategies: circumvention, avoidance, sclerosis, or even emancipation from the force we call *logos*. Consider Freud’s *acheronta movebo*; the enormous resurgence of mythological and ethnological studies over the last cen-

¹³ Adorno 1973, 23-24.

tury, as if these disciplines were seeking out alternatives to Western rationality; the rediscovery of the so-called Presocratics¹⁴; Husserl's insight into the *Lebenswelt* – the “lifeworld” that underlies any scientific structuring of thought; or Blumenberg's investigation of historical transitions, tied to the exhaustion or invention of new metaphorical frameworks. In short, while the twentieth century celebrates – on the scientific and technological level – the immense and unprecedented power of the *logos*, a *logos* that has rapidly become a global currency rooted in Western structures, at the level of what Dilthey would have called the *Geisteswissenschaften*, we witness a persistent and systematic devaluation of the *logos*, precisely because it ultimately fails to provide a true foundation for knowledge.

The situation is deeply paradoxical: on the one hand, for more than a century, we have been engaged in the ongoing ‘demonisation of the *logos*’, understood as incapable of guaranteeing knowledge; on the other hand, the *logos* has been increasingly exalted, unleashed in its full capacity to transform reality, demonstrating its implacable effectiveness more and more each day.

To illustrate this paradox, we might briefly return to Hegel's critique of Kant's notion of the *thing-in-itself*. In §44 of the *Encyclopaedia*, Hegel writes that the idea of a *thing-in-itself*, conceived as something lying behind thought, amounts to a *caput mortuum*: an abstraction of thought – the hollow self that turns this empty identity with itself into its own object¹⁵. Kant had already dismantled any ontological claim, settling for a more modest analytic of pure intellect¹⁶. Up to Kant, Western thought had sustained the idea that being and *logos* could, in some fundamental way, coincide. As Rosenzweig once said: if being is the wall and *logos* the image, then the wall had always been painted as a fresco¹⁷. *Logos* was meant to connect things in the very way they were connected in reality. But now, Kant reveals that *logos* does not *find* the conjunction of the manifold – rather it *produces* it¹⁸. As Simmel noted, Kant irrevocably cut the thread that had connected being and thought. We can no longer hope to grasp the configuration of reality – of the world “out there” – with thought. What we construct are representations, no more than our way of accessing that reality which remains, so to speak, outside us. The last remnant of the belief in an original identity between being and thought lies precisely in the idea of the *thing-in-itself* – the final ‘incarnation of the idea of a substance’ that presents itself as if it were genuinely “other” than thought, yet is still nothing but a hypostatisation, an unwarranted projection of thought itself.

Since Hegel's critique of the *thing-in-itself*, no support, no foundation, can be conceived as absolute. We have come to understand that all supports are feign-

14 Not in the sense that they were previously unknown, but with regard to the enormous and incomparable interest they aroused during the 20th century itself.

15 See Hegel 1992, 81.

16 See Kant 1911, 122: “Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt“.

17 See Rosenzweig 2005, 18.

18 See Kant 1911, 122.

ings – constructions that may yield practical or discursive advantages, but cannot claim absolute truth. This conceptual shift opened the way for Nietzsche’s radical critique of Western metaphysics.

Returning to a key insight from Nietzsche already mentioned: we have lived under the illusion that behind each word – words like *language*, *consciousness*, *alphabet*, *identity*, *meaning*, *God* – there lies a corresponding thing, a *thing-in-itself*. But once we understand that no such equivalence exists between word and thing – that is, between thought and being – the fundamental operation of the *logos* becomes clear. It proceeds in two stages:

a) When we name something, we segment a process: we carve it into parts and retain only certain fragments. We say: seed, tree, flower, fruit – but in doing so, we fragment and lose the living continuity of the process.

b) The word also serves to stabilise the segment of reality it names: it creates the illusion that the reality it designates is as fixed and stable as the word itself¹⁹.

Logos thus produces and sustains the feign that there is a direct connection – indeed, an identity – between word and thing, such that things appear to be as stable and structured as the language we use to describe them. The so-called *linguistic turn* is nothing other than the application of Hegel’s critique of the *thing-in-itself* to language itself. We have believed that language was a stable support – and the same illusion has applied to writing, consciousness, the idea of purpose, God, and so on.

In fact, all these are merely our own constructions – our feignings. We do not truly engage with what we call language, consciousness, God, molecular biology, or particle physics as *things-in-themselves*. These ‘formulations’ are simply our modes of understanding – ways of reducing, conceptualising, and formalising what we still insist on calling ‘elements of reality’²⁰. What we possess are models that, while not capable of explanation in any absolute sense, nonetheless manage – increasingly well – to predict how a growing number of processes and dynamics will unfold.

This paradox, then, may be expressed in the contrast between the non-totalisability of the real, as Foucault put it, and the increasingly conspicuous presence of what Sartre would call “ongoing processes of totalisation”²¹.

3. The Stalemate of the Logos: Two Opposing Nihilisms

The paradox can be described as follows: we are incapable of grounding knowledge, yet increasingly powerful; we have relinquished the ambition of grasping

19 This absolute permanence and stability of the word is part of the illusion we are talking about: language also changes and modifies itself over sufficiently long periods of time. But we do not notice, we do not recognise such changes and therefore we erase them, pretending a stability that is not there.

20 We do not even know how to qualify this ‘reality out there’, and so Kant correctly renounced the high-sounding name of ontology.

21 See Sartre 1960.

what reality is, yet we have become ever more effective in interacting with its processes. The absence of foundation coincides with the removal of an entire set of metaphysical constraints: thus, the will to power can now be unleashed in the most complete way.

At the same time, any attempt to highlight the impotence of the *logos* – for example, by analysing the irreducibility of myths, rituals, and legends to rational thought; by studying paraconsistent logics and logical paradoxes; by emphasising the role of metaphorical and analogical structures²²; or by insisting on the undecidability between competing scientific paradigms – ends up, in a typically Hegelian sense, as a veiled celebration of the very power of the *logos*, now shown to be capable of investigating territories far beyond its supposed jurisdiction. In this sense, the *logos* reveals its voracity, its omnivorous nature, its boundless capacity to ‘cook the world’ – to misuse an expression by Charles Malamoud²³ – making digestible even the most apparently indigestible elements of experience.

Faced with this co-presence of groundlessness and power – what might be called a *powerful groundlessness* – philosophy has attempted to respond by reimagining the tasks of the *logos* itself. Whatever path we take, we must remain faithful to this *bendiadys* (power and groundlessness), which defines the character of our time.

If the *logos* fails to hold these two poles together and instead privileges one over the other – either effectivity or groundlessness – it falls into a genuine stalemate. We might illustrate this dual tendency in the following way.

a) *A logos flattened on effectiveness.* If the *logos* focuses solely on increasing its power – becoming a kind of servomechanism within the machinery of production – it is indeed employed efficiently, but it loses the ability, and even the will, to recognise the radical absence of foundation that makes such an unleashing of power possible in the first place. In other words, it becomes sheer technicality, sacrificing that capacity for *stepping back* which has always characterised philosophical thought. It is precisely this capacity to return to the fundamentals, to open up new paths, to invent new problematics, that enabled the *logos* to achieve the very power that now manifests itself in its extraordinary technical-scientific successes.

b) *A logos consecrated to groundlessness.* Conversely, if the *logos* becomes absorbed by its own groundlessness – adopting a purely critical posture – it risks becoming reactive, opposing any expression of power in a kind of rearguard resistance. It becomes vulnerable to being perceived merely as a brake, an obstacle to the full expansion of techno-scientific progress. Such a *logos* ceases to be constituent or architectural: what results is a disconnection between what Hegel would have called *objective spirit* and *absolute spirit*. When the arts, religions, and the broader domain of the *Geisteswissenschaften* are reduced to nothing more than critical voices, they are inevitably expelled – or at least marginalised – in relation to

22 Apart from Blumenberg, perhaps the richest and most interesting investigation in this field can be found in Melandri 1968.

23 See Malamoud 1989.

the productive forces. Yet these very productive dynamics are made so fertile and generative because they are themselves nourished by the *logos*, understood here as scientific rationality and calculative thinking.

This is the condition of stalemate. In the first case, the *logos* is reduced to competence over the square millimetre that delimits a single discipline or productive sector, losing any capacity for dialogue across domains. In the second, it retreats into a space of pure ineffectiveness, condemning itself to an incapacity to engage with real processes.

These, then, are the two available paths: a commitment to production, without reflection on first principles; or the destruction of supports, without the capacity to build. In both cases, we risk the annihilation of the *logos*. In both, we fail to grasp the *logos* in its truest sense – as a constructor of feignings.

Put differently: the first position implicitly carries a clear nihilistic imprint, insofar as this productive unleashing is grounded – as Nietzsche and Heidegger both showed – in the tacit, perhaps unacknowledged conviction that being is nothing, and can thus be destroyed, altered, manipulated, and reproduced according to mere utility. But the opposite stance also culminates in nihilism. To recognise the *logos* – understood solely as calculative thought – as powerless because it lacks grounding, leads in turn to the dissolution of its judgmental capacity. Every development, every transformation (whether progress or regress) is condemned in advance, flattening and ultimately erasing the very sensitivity of the *logos* – now reduced to a faculty of pure negation, incapable of acknowledging or affirming anything that emerges from the processes of production.

4. Decorum: On the Transmission of Meaning

The two options, in their opposition, reveal the stalemate of the *logos*. Instead of holding the two sides together, the *logos* focuses on one at a time, becoming either mere calculative thinking or sterile critique of foundations. This results in a true internal fracture within the *logos*: the philosophical and the technical components have always coexisted, nourishing one another. Today, this split is symptomatically reflected, for example, in Dilthey's distinction between *Geisteswissenschaften* and *Naturwissenschaften*.

The *logos* devoted to power is branded with the stigma of infamy, accused of nihilism by the *logos* still philosophically concerned with foundation. But a not-so-different infamy now strikes that same 'philosophical *logos*': having opted for the mere custody of groundlessness, it is unable to suggest any way forward or propose new directions. Its attitude is nihilistic as well. Both of these 'accusations of infamy' can only remain credible if we still believe in the existence of something inherently true.

In fact, it is easy to see how this *logos*, immersed in the destruction of foundations, is still surreptitiously enslaved to the thing-in-itself: it still thinks, still hopes, still believes in the possibility of recovering a foundation. From this deep conviction, it judges the rest of civilization as engulfed in irreversible decline. Such a

narrative precludes any way out, and it becomes clear how much it depends on the unspoken belief that a thing-in-itself exists and could somehow be found again²⁴.

This vicious circle resembles a kind of story – a story about being and thinking. It begins like this: once upon a time there was man – the ‘real’ one, the one we knew in our childhood, now disfigured by technology. There is also this variant: once upon a time there was thought – the ‘real’ thought. As if there had ever really been a ‘man-in-itself’ or a ‘thought-in-itself’, later undermined and undone by calculative or techno-scientific thinking. But we must now ask: where exactly would this man-in-itself be? At what point in history could we place him? Before Plato? Before Christ? The Renaissance, just before Descartes? Is ‘man’ still the one Kant had in mind? In fact, there is no pure man who remained untainted until a certain moment: all these men – even those before Plato – are already and forever contaminated by that logos which is both a quest for power and, therefore, a quest for foundation²⁵.

In one of his essays, Benn wrote that he believed all great authors felt it was their inner task to conceal their nihilism. It is unthinkable, for example, that Plato, Augustine, or Dante did not feel the absence of foundation. Could this really be an exclusive feature of the twentieth century? In fact, Benn continues, Dürer concealed his nihilism in the religious sphere, Tolstoy in the moral, Kant in the cognitive, Balzac in the social, Goethe in the whole man.

With infinite caution, nihilism is steadily concealed. Everyone approaches it with equivocal questions, with the most cautious and ambiguous turns of phrase, on every page, in every chapter, in every figure. Not for a moment do they doubt the essence of their inner creative substance. It is the abyssal, the empty, the cold, the inhuman. The one who showed himself most naïvely was Nietzsche²⁶.

All great thinkers and artists have always known and taken on nihilism by transfiguring it through expressions and artistic forms. Hence the so-called *Geisteswissenschaften*, along with the arts and religions, have always nourished the *objective spirit*; conversely, this is how the great scientists conceive their work: through the mathematical formula, the equation, the formalisation of discovery that enchants chaos²⁷. And so the logos has always managed to hold these two components – groundlessness and power – together, and civilisations of all times have moved forward along this tightrope. We can say that from Nietzsche onwards, humanity has stopped disguising nihilism and begun facing it head-on, trying to make it explicit. We are not the first era to be aware of the absence of foundation – but we are the first to make it explicit.

24 Clearly whatever can be found, whatever support can be identified, it immediately turns into the product of a thought, immediately losing any possibility of standing as an authentic foundation.

25 Foundation that before Plato was provided by religions and myths, certainly not by metaphysics or philosophical thought, but the search for foundations has always been combined with the technical-instrumental character. Without the synergy between these two factors, we do not have what we call man, which is not to be conceptualized as a thing, fixed and complete, but in turn as the product of historical evolution.

26 Benn 1968, 873-874.

27 Whether on the level of *Geisteswissenschaft*, or on the level of *Naturwissenschaft*, the logos always and only produces fictions, no claim to truth, no claim to reach the thing in itself.

In the past, expressions – whether artistic, religious, philosophical, or even scientific and technical – disguised nihilism. Vico would say that, in all civilisations, “man feigns with decorum”²⁸. That decorum is what we find at the heart of every fable, every figure, every production of the imagination – and which we could, in the end, also translate as ‘beauty’. But Vico prefers the term *decorum*. Walde notes how the Latin term *decus* has a double origin: on the one hand, it is related to *disco*, ‘to learn’, which in turn connects to the Greek *διδάσκω*; on the other hand, it is related to *doceo*, which means ‘to teach’, and in Greek we find *δόγμα*, but also *δόξα*, meaning ‘opinion’²⁹.

Decorum is a learn-teach system – a system of transmission between generations. It draws from opinion, from the Husserlian *Lebenswelt*, and moves toward the establishment of forms – forms that, from time to time, enchant a whole community, an entire nation. It is a kind of wonder, perhaps even a form of wisdom, on which everyone agrees. We could say that these forms of wisdom are the *dogmas* on which different eras are built. As Vico writes, *decorum* is literally what is ‘convenient’, in the Latin sense of *cum-venire*, meaning ‘to come together’, that is, to converge on a complex of customs, habits, manners, idioms. A logos unable to hold together groundlessness and power gives rise to a time devoid of *decorum*, a stream of life that risks being indecorous and inconvenient.

From this point of view, *decorum* is not a thing, not an object of study to be held at a distance. To quote Vico again, it is “a natural uniformity, agreeable to the common sense of an entire nation”³⁰: a learning-teaching dynamic, an uninterrupted discourse made of agreements, compromises, but also disagreements, incompatibilities, even misunderstandings. In this ensemble of gestures, idioms, shared traditions and idiosyncrasies, personal convictions and widespread opinions, despite the emergence of many dissonances, there remains a ‘natural uniformity’³¹ – a *common sense*, that sense we share, as Kant would say, which we participate in when we make judgments, leaning as it were on the common sense of all humanity³². This ‘natural uniformity’ simply indicates that a series of feignings arises, and some of them manage to impose themselves as part of the *sensus communis* – they are believed and thereby constitute an epoch.

This entire set of even conflicting elements finds its own expression: musical, sometimes pictorial, but also poetic, often architectural, religious, philosophical. Today, these expressions cannot and should not be understood as something fixed,

28 See Vico 1948, 66. Talking about fables he writes: “The first of the three shows the natural inclination of the vulgar to invent them, and to invent them appropriately”. But this “invent them appropriately” in Italian sounds “fingerle con decoro”.

29 See Walde 1910, 223.

30 Vico 1948, 277.

31 It is important, in this context, to provide the definition of nature proposed by Vico, which is actually constructed around the historical development of phenomena. See Vico 1948, 58: “The nature of things is nothing but their coming into being (*nascimento*) at certain times and in certain fashions. Whenever the time and fashion is thus and so, such and not otherwise are the things that come into being”.

32 See Kant 1913, 293-294.

fossilised quotations from the past: they are something that always reawakens the logos; the logos revives them, renews them, rethinks them in light of new contexts, and continually – perhaps imperceptibly – alters their meaning. From this perspective, we may speak of *feignings* as an undercurrent that does not support civilisation but rather *coincides* with its very flow: we can view civilisations as a vast sequence of *feignings*, through which communities enrich and influence one another.

In this permanent reworking, in this constant transformation we call *sensus communis*, the logos is continually confronted with its own feigns – with the neglected, broken, scattered fragments of civilisation, as Vico said³³. At every instant, we come across something that may have been alive a moment ago but now lies inert, and is therefore ‘ugly’, meaningless. The logos is precisely the ability to revive *feigns*, to reanimate them – infusing them with meaning and passion³⁴.

References

- Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund. 1973. *Negative Dialectics*. Tr. by E. B. Ashton. London-New York: Routledge.
- Benn, Gottfried. 1968. “Kunst und Drittes Reich” in *Essays und Aufsätze*, 861-884. Wiesbaden: Limes.
- Blumenberg, Hans. 2012. “Money or Life: Metaphors of Georg Simmel’s Philosophy”. *Theory, Culture & Society* 29 (7-8): 249-262.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Edited By W. Bonsipien and H.-C. Lucas. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, Martin. 1997. *Kant and The Problem of Metaphysics*. Tr. by R. Taft. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel. 1911. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Reimer.
— . 1913. *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Reimer.
- Lacan, Jacques. 1966. “The Insistence of the Letter in the Unconscious”. *Yale French Studies* 36/37: 112-147.
- Malamoud, Charles. 1989. *Cuire le monde; rite et pensée dans l’Inde ancienne*. Paris: La Découverte.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1973. *The Prose of the World*. Tr. by J. O’Neill. Evanston: Northwestern University Press.
- Melandri, Enzo. 1968. *La linea e il circolo*. Bologna: il Mulino.

³³ See Vico 1948, 94.

³⁴ Vico 1948, 116.

- Musil, Robert. 1981a. "Der mathematische Mensch" in *Gesammelte Werke*, vol. 8, edited by A. Frisé, 1004-1007. Hamburg: Rowohlt.
- . 1981b. "Das hilflose Europa" in *Gesammelte Werke*, vol. 8, edited by A. Frisé, 1075-1093. Hamburg: Rowohlt.
- Nietzsche, Friedrich. 1999a. "Nachlass 1869-1874" in *Kritische Studienausgabe*, vol. 7, edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: De Gruyter.
- . 1999b. "Nachlass 1884-1885" in *Kritische Studienausgabe*, vol. 11, edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: De Gruyter.
- Rosenzweig, Franz. 2005. *The Star of Redemption*. Madison: Winsconsin University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Vico, Giambattista. 1948. *The New Science*. Edited by T. G. Bergin and M. H. Fisch. New York: Cornell University Press.
- Walde, Alois. 1910. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.
- Wittgenstein, Ludwig. 1965. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*. New York: Harper and Row.

Tra logica antica e contemporanea

Antonio Catalano

'Prima' e 'dopo' la logica: Paci, Whitehead e la critica relazionista al neopositivismo

ABSTRACT: *This paper explores a crucial aspect of Enzo Paci's thought, focusing on his original elaboration of a relational perspective inspired by Whitehead's process philosophy. The analysis highlights how Paci rethinks the relationship between logic, science and experience, distancing himself from the rigid frameworks of neopositivism. By revisiting the tension between logical abstraction and the concrete dimension of lived experience, Paci lays the groundwork for a philosophical approach that connects scientific inquiry to the historicity and processuality of existence. The essay shows how this relational approach anticipates possible dialogues with broader phenomenological concerns, without yet fully developing them. The result is a reflection that affirms the primacy of relation and temporality as key dimensions for rethinking modern scientific and logical paradigms.*

KEYWORDS: *Paci, Relationalism, Process philosophy, Whitehead, Neopositivism.*

1. Introduzione

Nel 1961 Enzo Paci pubblica, dalle pagine della *Revue Internationale de Philosophie*, l'articolo: *Über einige Verwandtschaften zwischen der Philosophie Whiteheads und der Phänomenologie Husserls*¹. L'analogia tra Whitehead e Husserl consente di ricapitolare l'intero iter speculativo dell'autore fino agli anni '60, dalla fase 'esistenzialista' a quella 'relazionista', fino alla 'ripresa' della fenomenologia.

Whitehead rappresenta alla fine degli anni '40 il rilancio relazionista dell'esistenzialismo del decennio precedente, così come Husserl (alla fine degli anni '50) rappresenta la traduzione fenomenologica del precedente relazionismo. Non si tratta di cesure vere e proprie, ma di un esercizio di pensiero in costante cammino 'verso il concreto', per riprendere il titolo di un autore e di un'opera certamente noti a Paci². È tale 'concreto' che, a seconda delle fasi di riferimento della sua opera, muta volto e carattere: la 'natura'³ in Vico, il 'vitale'⁴ in Croce,

1 Paci 1961, 237-250.

2 Wahl 1932.

3 Paci 1949.

4 Paci 1950.

l'atto⁵ in Gentile, l'esistenza⁶ in Kierkegaard, il 'processo'⁷ in Whitehead, l'io anonimo fungente in Husserl⁸, la 'prassi'⁹ in Marx. Questo solo per sottolineare, in via preliminare, la complessità del percorso speculativo dell'autore, insieme alla necessità inevitabile di presupporre una serie di passaggi – comunque decisivi – nella trattazione che seguirà.

Nel presente saggio, infatti, si indugerà in modo particolare sulle tesi relazioniste di Paci, prodromiche e fondamentali per comprendere la successiva ripresa di tematiche fenomenologiche legate allo Husserl delle *Meditazioni cartesiane* e della *Krisis*¹⁰.

Il relazionismo, per Paci, risponde a due esigenze differenti, eppure strettamente connesse:

– l'esigenza di una rinnovata interrelazione dei saperi, volta a scongiurare l'astratto separatismo tra specialismi;

– l'esigenza di una rinnovata articolazione del legame tra esperienza e pensiero, tale da superare alcune aporie di matrice neopositivistica.

Molte delle tesi relazioniste di Paci sono l'esatto controaltare di alcune tesi neopositivistiche, sia intorno al rapporto tra filosofia e scienze sia intorno al rapporto tra esperienza e logica. Con *Il nulla e il problema dell'uomo* (1949) ed *Esistenzialismo e storicismo* (1950), Paci si è ormai ritagliato un ruolo autonomo nel panorama filosofico italiano del tempo, oltre ad aver regolato i conti con i propri maestri, con i volti di chi (direttamente o indirettamente) ne aveva condizionato la formazione (Banfi, Croce, Gentile)¹¹. Così, alle soglie degli anni '50, il confronto si sposta su scala europea, là dove una delle proposte teoreticamente più significative coincide con la filosofia della scienza in versione neopositivistica, e con tutto ciò che ne consegue in termini di visione generale della cultura.

Alla luce di quanto anticipato, i lavori paciani maggiormente chiamati in causa saranno quelli raccolti in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, ultima grande opera pre-fenomenologica e, tuttavia, decisiva per meglio contestualizzare i futuri contributi alla stessa fenomenologia.

5 Paci 1940.

6 Paci 1950

7 Paci 1957.

8 Paci 1961.

9 Paci 1973.

10 Husserl 1929; Husserl 1954. Nello specifico, il passaggio dal relazionismo alla fenomenologia, in Paci, sarà trattato in un contributo di prossima pubblicazione negli atti dei seminari tenuti all'interno del PRIN 2022 French Phenomenology Today (titolo del contributo, a firma di chi scrive: *Relazioni, processo, mondo della vita: percorsi tra Whitehead, Husserl e Paci*).

11 Cf. Sini 2015; Sini 2019.

2. Il concetto di 'esperienza' alla luce del principio di verificaione

Whitehead e Husserl possono essere interpretati come i due estremi lungo cui Paci sviluppa la sua proposta fondazionalista, ossia il tentativo di ricondurre le astrazioni della logica a una matrice esperienziale. I due illustri filosofi divengono, agli occhi di Paci, gli alfieri di una fondazione delle scienze dichiaratamente alternativa a quella logicista (Frege e Russell) e a quella neopositivista (Circolo di Vienna).

Si può comprendere facilmente quale sia la delicata posta in gioco: fino a che punto e in che termini è riarticlabile la *relazione* tra scienza e filosofia? È una questione che segna profondamente la cultura europea del secolo scorso, e rispetto a cui Paci prende posizione in netta controtendenza con lo spirito del suo tempo. La scelta di due interlocutori d'eccezione come Whitehead e Husserl rivela la volontà di scommettere sul possibile ricongiungimento dei sentieri interrotti tra scienze e filosofia, attraverso l'istituzione di un rinnovato dialogo transdisciplinare.

Un primo significato di 'relazionismo' va inquadrato sotto la prospettiva di una fenomenologia della cultura, di un processo sempre in atto di integrazione tra saperi differenti di cui la filosofia è l'operatore principale. Filosofia, dunque, non come specialismo tra altri specialismi, ma come vettore di raccordo, di interrelazione tra specialismi differenti.

Agganciare all'esperienza i concetti più astratti delle scienze non è affatto una rivendicazione anti-intellettualista; trattasi, al contrario, di un'esigenza massimamente razionalista, decisa a donare all'astratto il fondamento più concreto possibile. Da questo sapiente, tanto quanto complesso, lavoro di tessitura tra astratto e concreto passano i destini della relazione filosofia/scienze; tessitura a cui Paci credeva e per la quale si è speso per buona parte della sua opera, non solo accademica¹².

Resta straordinaria la capacità del filosofo italiano di fotografare la situazione della cultura del suo tempo e, infondo, ancora del nostro:

Ora ciò che caratterizza l'attuale momento storico è la tendenza all'isolamento e alla separazione dei vari campi della cultura e della scienza. Le scienze tendono a costituirsi in campi specializzati e ad elaborare tecniche particolari di cui non è lecito in alcun modo diminuire l'importanza, ma che minacciano una visione organica e relazionata della cultura, dell'arte, della vita dell'uomo. In quanto atteggiamento di carattere generale il relazionismo cerca di reagire ad una concezione della vita non organica e tende quindi ad una nuova enciclopedia del sapere. Questa enciclopedia non va intesa come definitiva ma come una sintesi continuamente in atto che modifica di volta in volta sé stessa in connessione alla situazione temporale nella quale si trova e nella quale viene elaborata e in conseguenza dei risultati sempre nuovi ottenuti dalle ricerche tecniche e scientifiche.¹³

12 Si ricorda, come esempio di impegno culturale extra-accademico, la fondazione, proprio da parte di Paci, della storica rivista *Aut Aut*, tuttora foriera di un proficuo dialogo interdisciplinare.

13 Paci 1957, 11.

Il relazionismo, a detta dell'autore, si profila come possibile risposta all'annosa questione del 'separatismo' tra i saperi, il quale inevitabilmente si riflette in una visione scissa, non organica della vita della cultura e dell'umanità tout-court. Fallace si è rivelata, nel corso del '900, la via 'analitica' alla soluzione dell'incomunicabilità tra i saperi, in particolare tra filosofia e scienze. È una via tracciata da nomi illustri quali Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, e sulla quale Paci mediterà a lungo convinto di non poter procedere a un'adeguata presentazione del relazionismo prima di un confronto serio con l'empirismo logico. Come si avrà modo di sottolineare, le controversie sollevate dal *principio di verifica* chiamano in causa proprio il rapporto tra *logos* ed *empiria*, tra articolazione logico-concettuale ed esperienza.

Per gli autori suddetti, la soluzione alla incomunicabilità dei saperi scientifici è di natura esclusivamente logico-formale: passa, cioè, dal tentativo di uniformare la terminologia e i linguaggi delle varie scienze all'insegna di un simbolismo preso oramai interamente in prestito dalla matematica. Le uniche *relazioni* oggettivamente rispondono a segni e simboli matematici che, nella riflessione logica, hanno superato le insufficienze del linguaggio ordinario tipiche della sillogistica classica.

Per tornare a discutere con le scienze, pertanto, la filosofia dovrebbe liberarsi dal giogo plurisecolare della metafisica, riducendosi ad analisi logica del linguaggio scientifico¹⁴. Alle scienze il compito di descrivere la realtà, mentre alla filosofia quello di fare ordine nella sintassi logica delle argomentazioni scientifiche. La nuova *concezione scientifica del mondo* (titolo del manifesto programmatico del Circolo di Vienna, 1929¹⁵) mira a cogliere l'esser scienza delle varie scienze speciali: il concetto, l'idea di Scienza, il paradigma cui tutte devono partecipare per valere in quanto scienze. E, senza dubbio alcuno, se una scienza è davvero tale lo deve *in primis* alla precisione e alla chiarezza dei propri enunciati, le due caratteristiche ignote al lessico oscuro e impenetrabile della metafisica. Oscurità e impenetrabilità cui deve far da contrasto proprio la filosofia, intesa non come produttrice a sua volta di enunciati specifici, bensì come attività di delucidazione di enunciati altrui.

A rendere tale una scienza, pertanto, è la struttura logica cui risponde, ovvero la natura delle proposizioni da cui è costituita: *proposizioni analitiche* e *proposizione empiriche*. Nel primo caso si tratta di proposizioni vere in virtù della loro forma logica, ossia senza necessità di un riscontro empirico. Sono proposizioni vere senza che il loro contenuto debba essere giustificato dall'esperienza sensibile, come accade per le proposizioni della logica e della matematica. Una semplice addizione aritmetica esprime una verità indipendente dai nostri sensi, e dipendente dalla nostra capacità di ragionare logicamente in maniera rigorosa. La verità di $2+2=4$ non riposa sulla nostra fattuale abilità calcolatoria; semmai è l'abilità pratica del calcolare a dipendere dall'essersi elevati con il pensiero all'altezza di una verità logica. È una *tautologia*, per riprendere l'espressione wittgensteiniana, in quanto la proposizione dice la verità di sé stessa senza bisogno di rimandare ad altro da sé.

14 Carnap 1969, 504-532.

15 Carnap, Neurath, Schlick 1979.

Nel secondo caso, invece, si tratta di proposizioni che necessitano di una validazione empirica, e sono vere solo in seguito a conferme di natura esperienziale, se cioè rimandano a stati di fatto constatabili. Una scienza è costituita da tali due tipologie di proposizioni e da nessun altro. Ciò non vuol dire che non esistano proposizioni false, errate o contraddittorie; falsità, errore, contraddizione rientrano infatti nel circuito della logica, sebbene ne manifestino una *impasse*. Il problema degli enunciati della metafisica non è di essere falsi o contraddittori, ma insensati; cadono, cioè, fuori dal circuito stesso della logica. Non esprimono né tautologie né constatazioni fattuali. Che tipo di forma logica o stato di fatto denotano termini come 'sostanza', 'essenza', 'causa', 'Dio', 'spirito', 'anima', 'essere', 'nulla', 'divenire', 'Uno', 'Molti', 'Assoluto'? Si può mai edificare una scienza su termini, concetti, proposizioni vuote di contenuto sia logico sia empirico?

Da ciò non deriva che gli enunciati della metafisica siano grammaticalmente scorretti: essi rispettano la sintassi del linguaggio ed è per questo che danno l'illusione di significare qualcosa. Tuttavia, forma grammaticale e forma logica non coincidono affatto, ed è possibile – sottolinea Carnap – seguire con precisione la prima ma mancare del tutto la seconda. È quanto accaduto alla metafisica, la quale infatti è costituita da proposizioni grammaticalmente corrette ma logicamente insignificanti: *pseudoproposizioni* le ribattezza Carnap, ossia proposizioni intraducibili nel simbolismo logico matematico e/o refrattarie alla verifica empirica.

Si giunge così davanti a uno dei capisaldi della dottrina neopositivista, non a caso oggetto delle osservazioni critiche di Paci, cioè al *principio di verifica*: l'accertamento fattuale considerato come decisivo per stabilire la verità o falsità di un enunciato. In una prima fase, sotto l'influenza del primo Wittgenstein, il principio viene assunto con assoluto rigore dagli empiristi logici; si parla infatti di *versione forte o ristretta del principio*: la verità o falsità di un enunciato dipende dall'accertamento dell'esistenza o meno degli stati di cose descritti dall'enunciato stesso. "La concezione scientifica del mondo", così recita il manifesto programmatico del '29, "riconosce solo le proposizioni empiriche su oggetti di ogni sorta e le proposizioni analitiche della logica e della matematica"¹⁶.

Da qui discende la dichiarata impossibilità di un'*ontologia generale*, di una *filosofia della natura*, ciò che invece Paci rivendicherà nella sua opera del '57:

In periodi precedenti, i filosofi ritenevano che esistesse una metafisica della natura, un campo di conoscenza più profondo e più fondamentale di ogni scienza empirica [...] oggi il filosofo della scienza non crede più all'esistenza di una tale metafisica; la vecchia filosofia della natura è stata sostituita dalla filosofia della scienza, e questa più recente filosofia non s'interessa della scoperta di fatti e di leggi (compito questo dello scienziato empirico) neppure di una metafisica relativa al mondo. Essa rivolge, invece, la propria attenzione alla scienza stessa, studiando i concetti che essa impiega, i metodi che usa, i suoi possibili risultati, la forma dei suoi enunciati, i tipi di logica che le sono applicabili.¹⁷

16 Carnap, Neurath, Schlick 1979.

17 Carnap 1966, 233-234.

È terminato il tempo della metafisica, ossia del tentativo – in origine aristotelico – di qualificare l'*essente in quanto essente*. Tramontato l'ideale di una caratterizzazione generale, univoca e coerente dell'universo, a filosofi e scienziati non resta che deporre le velleità di certi sistemi, per 'accontentarsi' di dati e fatti più circoscritti ma proprio per questo più facilmente accertabili. Quanto più si estende la portata ontologica e metafisica di una teoria, tanto più si estende la possibilità di errori o *nonsense* logico-epistemologici. Nel momento in cui si pretende di coprire l'intero campo del reale, aumenta in termini esponenziali la possibilità che l'esperienza falsifichi un aspetto della teoria; se, altresì, una teoria è ben circoscritta, possiede di certo molte più *chances* di essere validata con successo.

Ne emerge un ideale di scienza come struttura assiomatica di euclidea memoria, in cui giustificazione e validazione risultano dall'applicazione della logica e della teoria delle probabilità all'evidenza empirica. Quest'ultima resta l'assoluto banco di prova della riflessione scientifica; l'accezione di empirismo resterebbe altrimenti inspiegata. Empirismo che, per essere riconosciuto tale, non può rinunciare almeno a due assunzioni di fondo: 1) l'esperienza in quanto scaturigine primaria di ogni conoscenza; 2) esperienza come la soglia che decide della validità di una conoscenza. Da qui il secondo dei due dogmi dell'empirismo logico¹⁸, il *riduzionismo*: la tendenza, cioè, a considerare validi solo concetti osservativi semplici o, al massimo, concetti complessi riducibili ai primi.

Così Moritz Schlick sulla questione:

Compito specifico della filosofia è cercare di chiarire il significato di affermazioni e problemi [...]. Con l'analisi filosofica non siamo in grado di distinguere se qualcosa è reale o no, bensì solo di stabilire il significato dell'affermazione che essa è reale; se, di fatto, lo sia, oppure no, può venire accertato soltanto con i metodi della vita quotidiana e della scienza, cioè mediante l'esperienza.¹⁹

La filosofia non sa da sé cosa sia reale e cosa no; sa, tuttavia, o dovrebbe saper giustificare un enunciato che attribuisce la realtà a qualcosa. E questa giustificazione, via analisi logica, deve sottomettersi in ultima istanza al giudizio dell'esperienza, della comprovazione empirica:

Il primo passo di ogni attività filosofica e il fondamento di qualsiasi riflessione consiste nel comprendere che è affatto impossibile esibire il significato di un enunciato se non descrivendo lo stato di cose che deve sussistere affinché l'enunciato stesso risulti vero [...]. Quando posso dire di aver capito il significato delle parole che ricorrono in un enunciato? Esse sono esplicabili mediante definizioni. Ma nelle definizioni compaiono anche termini nuovi, il cui significato dev'essere a sua volta chiarito. Le definizioni non possono regredire all'infinito, e, di conseguenza, ci si arresta a qualche termine, il cui significato non può essere a sua volta descritto mediante enunciati, bensì deve venire indicato immediatamente. In ultima analisi, il significato delle parole deve es-

¹⁸ Quine 1969, 504-532.

¹⁹ Schlick 1983, 210.

sere mostrato, cioè dato. Questo avviene con un atto di ostensione, d'indicazione, ove l'oggetto indicato non può che essere dato, altrimenti non sapremmo a cosa riferirci.²⁰

Un enunciato è vero se descrive stati di cose, ovvero situazioni ed eventi constatabili, indicabili concretamente nell'esperienza di ciascuno. Anche l'enunciato scientifico più complesso, da ultimo, va ridotto alle sue componenti più semplici, ai dati empirici che ne confermano o meno la validità. Se tali dati risultano introvabili, non indicabili, l'enunciato non potrà essere scientificamente rilevante.

Ecco uno dei punti che attira maggiormente l'attenzione, nonché le critiche di Paci: la nozione di 'esperienza' presupposta dai neopositivisti, con tutto ciò che ne risulta in termini di rapporto tra astrazioni concettuali e materiale empirico.

Un empirista logico vede nell'esperienza l'assoluto garante di ogni conoscenza astratta, e nel controllo empirico l'assoluto criterio valutativo per la validità delle teorie. Oltre alla necessaria *componente logico-simbolica*, ogni teoria scientifica deve disporre di una *componente osservativa*, ossia del contenuto empirico da cui l'elaborazione teorica comincia e a cui anche approda. Anche i termini teorici più astratti dovrebbero poter esser ricondotti a termini dotati di un riferimento a fenomeni osservabili.

Una costruzione teorica ha senso e significato finché resta agganciata a qualcosa di stabile, di riducibile in ultima istanza a elementi concreti e osservabili della nostra esperienza:

Abbiamo caratterizzato la concezione scientifica del mondo essenzialmente con due attributi. Primo essa è empiristica e positivistica: si dà solo conoscenza empirica, basata sui dati immediati [...]. Secondo, la concezione scientifica del mondo è contraddistinta dall'applicazione di un preciso metodo, quello cioè dell'analisi logica. Il lavoro scientifico tende, quindi, a conseguire come suo scopo l'unità della scienza, applicando l'analisi logica al materiale empirico.²¹

Per 'esperienza', dunque, si intende il materiale empirico neutro a cui fare appello per valutare la ripetibilità di certe situazioni e, di conseguenza, confermare o smentire determinate ipotesi. Un'esperienza *indipendente* (in questo senso, appunto, 'neutra') dalle ipotesi che è chiamata a verificare, di modo che non siano le ipotesi a determinare la propria stessa verifica. È una concezione che va incontro a diverse riforme all'interno della stessa scuola neopositivistica, oltre a svariate critiche da parte di quella filosofia della scienza detta post-positivistica o post-empiristica. Autori come Hanson contesteranno la presunta neutralità dell'esperienza, avanzando l'ipotesi dell'esperienza come essa stessa *prodotto teorico*, non più appiglio empirico neutro per le teorie. L'esperienza smarrisce così un significato autonomo, universale e comune, per assumerne uno sempre all'interno di un dato contesto teorico. Nessun dato osservativo immediato, semplice, originario; la stessa osservazione è già di per sé un atto *carico di teoria*²².

20 Schlick 1983, 210

21 Carnap, Neurath, Schlick 1979, 80.

22 Cf. Hanson 1978.

Anche prima di Hanson, Paci individua proprio nel principio di verifica uno dei punti deboli della tradizione neopositivistica: di cosa è fatto, di che natura è il materiale empirico citato nel manifesto del '29? È sostenibile un'idea di 'esperienza' come insieme slegato di dati atomici, di unità elementari originarie e irriducibili? Può l'interazione reciproca di tali unità essere solo il prodotto di una costruzione formale?

A differenza di Hanson, tuttavia, Paci rifiuta non l'empirismo tout-court, bensì solo la versione atomistica e 'moderna' di empirismo assunta dai neopositivisti. Si tratta, infatti, di salvare la possibilità di un contatto diretto con l'esperienza, superando le aporie in cui resta invischiato l'empirismo logico. Cosa o chi dovrebbe garantire, stando ancora ai termini del manifesto del '29, la relazione tra *analisi logica* e *materiale empirico*?

3. L'emergere della logica dalla temporalità dell'esistenza

Whitehead diviene, anche prima di Husserl, uno degli interlocutori privilegiati di Paci, in un momento storico in cui è tutt'altro che abituale occuparsi del matematico e filosofo inglese. Il motivo è presto detto: Whitehead elabora una filosofia relazionista in risposta all'atomismo logico russelliano, a cui pure ha contribuito personalmente da co-autore dei *Principia Mathematica*²³:

Whitehead, che ha scritto insieme a Russell i *Principia Mathematica*, ha sentito il bisogno di completare, sul piano filosofico, i risultati del suo lavoro specializzato di matematico, fondando una filosofia delle relazioni che costituiscono la natura e la vita, o, come Whitehead disse, una filosofia del processo organico, fondato sulla realtà ineliminabile del tempo e sulla interdipendenza degli eventi. L'errore di Russell e di gran parte dei neopositivisti è di credere che ciò che è valido per il campo formale della matematica sia valido per tutta la realtà. In tal modo un campo scientifico particolare finisce per imporre la sua filosofia come l'unica filosofia, o, per meglio dire, generalizza i propri risultati e li considera validi per ogni campo possibile.²⁴

Whitehead offre a Paci gli strumenti concettuali per tradurre, in un linguaggio formale all'altezza del rigore preteso dai neopositivisti, un'intuizione maturata durante gli anni di studio dedicati allo *storicismo*²⁵. Il contributo speculativo di Croce, opportunamente riformato, ha dei risvolti decisivi anche rispetto alla maniera di ripensare la realtà di un cosmo fuoriuscito dai cardini del meccanicismo classico.

Paci allude alla *storicità* concepita non come *un* predicato dell'esistenza, bensì come la struttura fondamentale dell'esistenza stessa: un'esistenza identificata alla temporalità. Uno storicismo correttamente riformato, utilizzato per interpretare il carattere immediatamente temporale dell'esistenza, si presta alla destrutturazione

23 Per una ricostruzione analitica dei rapporti tra Russell e Whitehead, si veda Catalano 2025.

24 Paci 1957, 15-16.

25 Cf. Vigorelli 1984, 751-777.

dell'empirismo atomistico al fondo della logica, dell'epistemologia e dell'ontologia di Russell, dei neopositivisti e del primo Wittgenstein. Quello che Paci ribattezza *storicismo empiristico* può assumere i connotati di una vera e propria *filosofia della natura*, a partire dalla quale ridisegnare i contorni del concetto di 'esperienza', sottraendolo alle fallacie dell'empirismo logico.

La prima di tali fallacie, per dirla in termini whiteheadiani, è quella di *concretezza mal posta*²⁶; consiste nell'illusione di estendere all'intero campo del reale relazioni valide all'interno di un determinato e specifico contesto. Le singole scienze, nel loro sviluppo, tendono a elaborare implicitamente o esplicitamente una propria concezione della realtà, assumendo così una prospettiva filosofica specifica. Questo fenomeno non solo rende complessa l'interazione tra le diverse discipline, ma genera spesso un conflitto tra filosofie incompatibili. Ogni scienza si costituisce delimitando un proprio ambito di indagine, ossia selezionando un determinato insieme di oggetti di studio. Tale delimitazione avviene attraverso un processo di astrazione che esclude quegli aspetti della realtà ritenuti irrilevanti per la disciplina in questione; procedimento senza dubbio alcuno legittimo e necessario:

Quello che non è legittimo è che una scienza particolare consideri come unica realtà soltanto quella realtà che essa ha isolato e ritagliato dal complesso delle strutture della natura e della vita e che, quindi, trasformi le proprie astrazioni, metodologicamente necessarie, in termini a cui viene attribuita una concretezza che non possiedono, compiendo quell'errore che Whitehead denuncia come concretezza mal posta.²⁷

Il relazionismo, dal canto proprio, sebbene tragga profonda ispirazione dalla teoria della relatività, non può configurarsi 'semplicemente' come una filosofia della fisica relativistica; qualora lo facesse ricadrebbe nella fallacia di concretezza mal posta:

Studiando dal punto di vista filosofico la teoria della relatività il relazionismo osserva che gli stessi procedimenti tecnici della relatività *non sono spiegabili in un orizzonte filosofico di tipo tradizionale che consideri la realtà come un insieme di dati irrelazionati*. La tecnica della teoria della relatività implica dunque una filosofia nuova e in particolare modo una filosofia diversa da quella che era implicita nella fisica classica. D'altra parte per il relazionismo la filosofia particolare richiesta dalla teoria della relatività deve essere posta in rapporto con le filosofie particolari implicite nei vari orizzonti nei quali operano tutte le scienze contemporanee.²⁸

Di contro al riduzionismo dei neopositivisti, il relazionismo punta a non separare l'essere umano dal proprio ambiente, dal "condizionamento ineliminabile dovuto al tempo e cioè al processo naturale e al processo storico"²⁹. Paci, con tutta evidenza, sta tratteggiando i lineamenti di una *filosofia generale*, di una *filosofia pri-*

26 Cf. Whitehead 2015.

27 Paci 1957, 16.

28 Paci 1957, 18 (corsivo mio).

29 Paci 1957, 19.

ma: quanto in precedenza veniva esplicitamente respinto dai neopositivisti. E non di una *ontologia* si tratta, bensì piuttosto – ancora whiteheadianamente – di una *cosmologia*: nessun ente e nessun ‘essere’, solo eventi, processi, situazioni spazio/temporali in immediata e naturale interrelazione.

Si può allora comprendere l’istintiva avversione nei confronti di una declinazione atomistica dell’empirismo: uno schema di relazioni valido per il dominio noetico della *matematica pura* esteso all’integralità dell’esperienza. Il *dato atomico sensibile* eletto a primo e più semplice elemento dell’esperienza, risolta – quest’ultima – a un mucchio disarticolato di unità percettive fondamentali.

A quest’altezza il *relazionismo* si configura come alternativa, suggerendo una visione per cui “il dato empirico non è atomico, non è isolabile dalla complessità del processo storico”³⁰. “Il dato empirico come elemento atomico”, prosegue Paci, “è una pura finzione psicologica”³¹. Come Whitehead ha dimostrato, da una data sensazione isolata non si può inferire alcunché. Il dato atomico non esiste dal momento che ogni sensazione emerge da un complesso di rapporti, strettamente dipendenti da una determinata situazione del processo naturale e storico: “Se dalla sensazione si può inferire qualcosa è perché una sensazione è un insieme di relazioni e contiene implicitamente la struttura del complesso permanente ed emergente che costituisce il processo storico”³².

Nella sensazione l’intero processo si ricapitola in quel dato momento, in quel dato punto, in quella *monade*. Discutendo di ‘intero’, di ‘processo storico e naturale’, di ‘finito’ e ‘infinito’, Paci avverte l’esigenza di difendersi dall’accusa di *acosmismo*: l’accusa mossa da Hegel a Spinoza di aver dissolto in un astratto panteismo le differenze tra gli enti, così vanificando la capacità determinante del pensiero. Lo stesso dicasi per l’accusa, rivolta alla filosofia dell’identità di Schelling, di trasportarsi con un colpo di pistola nella notte in cui tutte le vacche sono nere:

Non bisogna trasformare la filosofia relazionistica, per cui tutto il processo è presente in un dato punto, in una metafisica bruniana che tende a negare ogni differenza, ogni temporalità, ogni determinazione storica, nell’indifferenziazione di un nuovo assoluto schellinghiano. Il relazionismo sa bene che nessun punto è il centro dell’universo, perché ogni punto è il centro, ma ciò che conta, relazionisticamente, è che la presenza dell’infinito nel finito sia esigenza, bisogno, richiesta, struttura esistenziale ed economica. È questa struttura che non deve essere negata nell’indifferenziazione dell’assoluto perché l’esistenza è concreto processo storico, continua determinazione, continua soddisfazione e continuo rinnovato bisogno.³³

Esistenza, esigenza, temporalità, natura, processo, storicità sono termini diversi con cui Paci tenta, allo stesso modo, di isolare un livello d’esperienza eccedente la formalizzazione logica; e non nel senso per cui la rifiuti o la respinga, bensì in quello per cui ne funge da *presupposto reale*. La logica che nutre i nostri discorsi, tanto

30 Paci 1957, 82.

31 Paci 1957, 82.

32 Paci 1957, 75.

33 Paci 1957, 83.

quotidiani quanto scientifici, introduce un grado indispensabile di determinatezza nel nostro rapporto con il mondo. Tuttavia, la natura e l'esistenza storica non rispondono unicamente alle regole della logica (quella fondata sulla non-contraddizione e sul terzo escluso); siamo nel dominio, per riprendere Leibniz, delle *verità di fatto* e non *di ragione*. Certamente la natura contiene in sé le relazioni codificate in maniera definita dalla logica, ma ne contiene altre a quest'ultima irriducibili.

Sono questioni attorno alle quali Paci si confronta con il filosofo americano Morris Cohen³⁴:

Alla base degli argomenti di Cohen c'è il riconoscimento di un mondo di relazioni concrete più vasto del mondo delle relazioni logiche, tale da includere in sé, come una parte, le relazioni definite espresse nel linguaggio logico. La logica tende a nette separazioni ma complesse e indefinite relazioni costituiscono, in modo di fatto inseparabile, ogni aspetto e campo della natura dell'esperienza e della vita. In forma fantasiosa si può dire che nulla è separabile, che in ogni punto c'è tutto l'universo [...]. Non c'è mai, dunque, una realtà isolabile, indivisibile o atomica: l'atomismo è una costruzione logica che è stata molto utile, anche se non è sempre utile. L'errore non sta nella costruzione atomistica che può, se è il caso, essere sostituita da un'altra [...]. L'errore nasce quando si crede che gli atomi siano le sole realtà, che la natura sia veramente e sostanzialmente fatta di atomi, anche se è vero che il modello atomico corrisponde, parzialmente, ad un certo tipo di relazioni reali.³⁵

Al di qua delle relazioni codificate dalla logica formale, brulica il mondo della storia e della natura, l'esistenza nella sua temporalità quintessenziale: "Per ogni tipo di relazione che la scienza simbolizza e pone in luce ci sono sempre molte relazioni che restano nell'oscurità ma che tuttavia concretamente agiscono nell'universo, nella nostra esperienza e nella vita"³⁶. Un'esauriente formalizzazione logica delle relazioni risulta impossibile, non solo perché, come sostiene Cohen, l'enfasi su un aspetto ne oscura inevitabilmente un altro, ma soprattutto perché le relazioni, essendo temporali e inscrivendosi in un processo dinamico, non possono mai considerarsi chiuse o definitivamente determinate. Il tempo, infatti, è aperto al futuro, e di conseguenza il processo stesso resta intrinsecamente aperto alla costituzione di nuove relazioni; anzi, il processo è la costituiva apertura verso nuove relazioni.

Proprio la temporalità è il grande rimosso della concezione neopositivistica della realtà, ciò che le impedisce di cogliere in modo adeguato la relazione tra il *logico* e l'*empirico*:

Se noi vogliamo distaccare il più possibile il tempo da un concetto astratto e non vogliamo ridurlo soltanto al suo aspetto psicologico dobbiamo riconoscere che il tempo è direzione in quanto è irreversibilità ed è irreversibilità in quanto è entropia [...]. L'energia si degrada e perciò l'entropia aumenta. Ora, di fatto, il tempo non è che degradazione di energia ed aumento di entropia: l'irreversibilità o la direzione

34 Cf. Cohen 1934.

35 Paci 1957, 21.

36 Paci 1957, 21.

temporale è così definita in modo tale che la temporalità coincida con il consumo dell'energia.³⁷

Per l'essere umano vivere è vivere nel tempo, e vivere nel tempo è consumare energia. Da qui il perno fondamentale del relazionismo paciano, *il principio d'esistenza*: l'esistenza, in quanto processo spazio-temporale, è consumo.

Il principio non è dimostrabile, verificabile per via logica, poiché il 'logico' emerge per astrazione dalla concreta situazionalità temporale di un'esistenza; è la temporalità a 'spiegare' la logica, non viceversa. Entropia e consumo, per Paci, dicono della processualità e temporalità di ogni singola esistenza concreta, la quale irreversibilmente muove da un passato determinato verso un futuro indeterminato.

Siamo dinanzi a una concezione della natura oramai lontana dal meccanicismo, da un modello reificato di materia; una concezione che supera il dualismo tra realtà naturale e realtà umana/storica. Entrambe sono non altro che processi concretamente temporali, segnati dall'irreversibilità del tempo.

Natura e storia sono i due volti di un medesimo processo cosmico, il quale nei suoi *modi*, nel suo 'finitizzarsi', si esprime come 'bisogno', come 'esigenza di soddisfazione e trasformazione'. Sebbene un soggetto capace di *scelta* emerga nel caso specifico umano, un'analisi più approfondita rivela come l'*esigenza di scegliere* rappresenti, in realtà, l'espressione del *bisogno di rinnovamento* intrinseco al processo cosmico tout-court. È proprio tale necessità di rinnovamento a generare una sorta di richiamo, una consapevolezza di bisogno che nell'umano si manifesta come autocoscienza. La struttura stessa del processo si fonda su questa dinamica: la natura è un sistema di bisogni e si configura come vivente proprio in quanto esprime tali necessità e sviluppa progetti per soddisfarle.

Dal principio d'esistenza segue, dunque, che storia e natura sono il medesimo, che l'uomo è sempre in una situazione storica e insieme naturale. L'umano è, per dirla con Dewey, un 'punto focale' del processo universale, il momento in cui la natura si esprime come bisogno, come richiesta di trasformazione. L'umano rappresenta la "concreta esistenza del mondo"³⁸ che trova nel *lavoro*, nelle *opere* i mezzi per rispondere alle richieste che la natura avanza per suo tramite.

È in questa intricata vicenda cosmica che, secondo Paci, emerge *nel e dall'esistenza* il 'pensiero astratto', con tutte le conseguenze del caso in termini di formalità della logica e del ragionamento. Non vi sono dubbi che il pensiero introduca in natura una novità straordinaria, la quale sorge in seguito a una crisi, a un'*impasse*, a degli ostacoli che il processo esistenziale non riesce a risolvere con i mezzi ordinari. Con il suo lavoro l'essere umano deve, nei limiti del possibile, mettere in ordine il caos dell'esistenza; e il pensiero è uno degli strumenti con cui si esplica il lavoro umano, ovvero tutti quei tentativi di mettere in forma ciò in forma non è. Il nostro intelletto si trova a suo agio dinanzi a quanto è ordinato, chiaro, preciso; l'universo, tuttavia, deborda di continuo dai confini angusti del nostro intelletto,

37 Paci 1957, 24.

38 Paci 1957, 31.

e il lavoro umano, in ciò coadiuvato dal pensiero, è un continuo e in-finito porre argine a questo debordare:

La logica, in quanto logica formale, o discorso matematico e tautologico, non è prima della scelta, non si trova, come voleva Hegel, prima della creazione ma consegue all'esistenza, emerge dal processo, dalla natura. La filosofia classica credeva che ci fosse una logica. Oggi noi sappiamo che sono possibili più logiche e cioè più discorsi formalizzanti [...]. I vari discorsi logici sono scelti come modelli di formalizzazione, come universi verificabili di discorso, come tecniche logiche. I modelli logici sono strumenti. Sono in funzione del processo dell'esistenza e dell'azione di trasformazione umana richiesta dal processo dell'esistenza.³⁹

L'essere umano ha bisogno di punti d'appoggio *relativamente* stabili attorno a cui organizzare la propria esistenza, e a questo scopo agiscono le tecniche di formalizzazione logica. Nel processo naturale non esistono elementi fissi o dati permanenti di natura atomica; tuttavia, la logica opera *come se* tali entità esistessero. La formalizzazione, per ragioni di carattere tecnico, tende a ridurre la complessità degli eventi processuali a dati invariabili e a concepire le relazioni *come se* fossero stabilmente determinabili. Esempi di tale permanenza, seppur sempre *relativa*, la logica li ritrova comunque nel processo naturale da cui emerge e a cui sempre si rifa. Nel processo naturale si trovano eventi relativamente permanenti (orbite dei pianeti, strutture dei cristalli), su cui la logica modella le proprie operazioni, cercando di fissare il maggior numero possibili di permanenze.

Tutto ciò non delegittima la logica ma le conferisce il giusto rilievo. Le *verità di ragione* non possono fondare in maniera apodittica le *verità di fatto*; e questo perché le *verità di ragione* presuppongono le *verità di fatto*, rappresentano una strategia di risoluzione di istanze, richieste, desideri di soddisfazione le cui radici affondano nel sostrato economico, pratico, fattuale dell'esistenza. L'esperienza, lungi dall'essere un insieme irrelazionato di dati atomici, è una trama mobile e intricata di 'bisogni':

Sostituire questa realtà di fatto con relazioni logiche di ragione significa annullare nel nominalismo logico o nella forma linguistica la realtà esistenziale, o, come si dice, usando il termine in modo non del tutto preciso, la natura. L'annullamento della realtà di fatto o della temporalità esistenziale, fondamento della storicità, è il vizio del neopositivismo.⁴⁰

Bibliografia

- Carnap, Rudolf. 1966. *I fondamenti filosofici della fisica: introduzione alla filosofia della scienza*. Milano: il Saggiatore.
- . 1969. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio in Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, 504-532. Torino: UTET.

³⁹ Paci 1957, 34.

⁴⁰ Paci 1957, 64.

- Carnap, Rudolf, Neurath, Otto, and Hans Hahn. 1979. *La concezione scientifica del mondo: Il Circolo di Vienna*. Roma-Bari: Laterza.
- Catalano, Antonio. 2025. *Dalla logica matematica a una nuova filosofia delle scienze: l'itinerario intellettuale di A.N. Whitehead*. Napoli: Orthotes.
- Hanson, Norwood Russell. 1978. *I modelli della scoperta scientifica: Ricerca sui fondamenti concettuali della scienza*. Milano: Feltrinelli.
- Husserl, Edmund. 1992. *Meditazioni cartesiane*. Tr. it. E. Paci. Milano: il Saggiatore.
- . 1961. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tr. it. E. Filippini. Milano: il Saggiatore.
- Paci, Enzo. 1940. *Pensiero, esistenza e valore: studi sul pensiero contemporaneo*. Messina-Milano: Principato.
- . 1949. *Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G.B. Vico*. Milano: Mondadori.
- . 1950. *Esistenzialismo e storicismo*. Milano: Mondadori.
- . 1950. *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
- . 1957. *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Firenze: D'Anna.
- . 1961. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl: (con uno scritto husserliano inedito)*. Bari: Laterza.
- . 1961. "Über einige Verwandtschaften zwischen der Philosophie Whiteheads und der Phänomenologie Husserls". *Revue Internationale de Philosophie* 15, n. 56/57: 237-250.
- . 1973. *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Milano: Bompiani.
- Quine, Willard Van Orman. 1969. *I due dogmi dell'empirismo* in *Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, 504-532. Torino: UTET.
- Schlick, Moritz. 1983. *Tra realismo e neo-positivismo*. Tr. it. E. Picardi. Bologna: il Mulino.
- Sini, Carlo. 2015. *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milano: Feltrinelli.
- . 2019. "Dall'esistenzialismo alle cose stesse". *Journal of Italian Philosophy* 2: 8-16.
- Vigorelli Amedeo. 1984. "La dialettica del vitale: Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce". *Rivista di Storia della Filosofia* 39, n.4: 751-777.
- Wahl, Jean. 1932. *Vers les concret. Etude d'histoire de la philosophie contemporaine (William James, Alfred North Whitehead, Gabriel Marcel)*. Paris: Vrin.
- Whitehead, Alfred North. 2015. *La scienza e il mondo moderno*. Torino: Bollati Boringhieri.

Nicola Cirulli

I presupposti hegeliani de *I fondamenti della logica aristotelica* di Guido Calogero e delle obiezioni di Emanuele Severino ed Enrico Berti

ABSTRACT: *The essay reconstructs the core thesis of Guido Calogero's I fondamenti della logica aristotelica and identifies the antecedent of his conception of determination in Hegel's treatment of Daseyn in the Seynslogik, focusing on the contradictions arising from Calogero's need to understand the immediacy of being as removed mediation, while maintaining a purely passive conception of the intellect. It then discusses Severino's criticism, highlighting his misunderstanding of Calogero's conception of judgment and the theoretical reconcilability of the two perspectives within the framework of Hegelian logic. Finally, it highlights the Hegelian presuppositions of Enrico Berti's attempt to synthesize the two interpretations, showing his impossibility of both justifying such Hegelian presuppositions and overcoming the fundamental instance of Calogero's reading.*

KEYWORDS: *Guido Calogero, Emanuele Severino, Enrico Berti, determination, non-contradiction.*

1. Le premesse hegeliane dell'aristotelismo di Guido Calogero

La “doppia logica” aristotelica restituita da Guido Calogero nello studio ad essa dedicato, pubblicato nel 1927 (e ripubblicato, in edizione accresciuta, nel 1968), è “una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione”¹, governata da un principio di determinazione presupposto al principio di contraddizione e indipendente da esso, ma non espressamente enunciato da Aristotele, nei cui scritti i due assiomi si presenterebbero sistematicamente confusi tra loro. La logica della pura determinazione è detta, da Calogero, logica *noetica*, e corrisponderebbe all'elemento di novità del discorso aristotelico rispetto a quello platonico. La logica noetica sosterebbe, nell'impianto aristotelico, una logica dell'articolazione non-contraddittoria dei giudizi e dei sillogismi, detta logica *dianoetica*, che Aristotele avrebbe importato da Platone senza mutamenti essenziali. L'elemento di novità logico-metafisico-gnoseologico introdotto da Aristotele è “l'unità del sinolo, in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rap-

1 Calogero 1968, 3.

porto di materia e forma”². Questa teoria della sostanza individuale come unità di materia e forma costituirebbe, ad avviso di Calogero, un parziale superamento della teoria delle idee, in quanto la relazione tra reale e ideale non si presenterebbe più soltanto come partecipazione o somiglianza – cioè come uno sdoppiamento del partecipato con ciò che vi partecipa, analogo a quello che si ritrova nella logica del giudizio –, ma come un’unità immediata, che esclude la sintesi intellettuale, “poiché, trovandosi ora il pensiero di fronte all’individuo sinolo, esso non può possederlo se non per un atto di adeguazione intuitiva, a cui qualsiasi sdoppiamento in un soggetto e in un predicato rimane estraneo”³.

Trattandosi di uno studio sulla logica di Aristotele, bisogna innanzitutto rilevare che in esso per “logica” non si intende ciò che per logica aveva inteso la tradizione aristotelica – che l’autore chiama “logica del sì e del no”⁴. In generale, per il giovane Calogero la logica non è lo strumento (ὄργανον) della filosofia, ma la riflessione della filosofia sui suoi stessi strumenti. Si deve a Hegel tale concezione del rapporto tra logica e filosofia. A Hegel va riconosciuto il doppio merito di essere stato il filosofo che ha espressamente abolito la tradizionale distinzione di logica e metafisica⁵ e, assieme, lo storico della filosofia che ha messo in guardia i suoi lettori e uditori dalle falsificazioni della vera filosofia di Aristotele prodotte dalla storia dell’aristotelismo⁶. Nel suo libro giovanile, tuttavia, Calogero non ha tributato a Hegel nessuno dei due meriti, pur avendo direttamente beneficiato di entrambi.

La scienza logica di Hegel, ovvero la logica speculativa nella quale la vecchia logica e la vecchia metafisica sono trapassate, è scienza di *determinazioni* di pensiero, non più prese come forme esterne all’attività di determinazione operata dal pensiero – “come forme che sono nella sostanza, ma non sono la sostanza stessa”⁷ –, bensì come prodotti dell’efficacia determinatrice del pensiero. Parimenti il pensiero non è più meramente soggettivo, non è più solo coscienza, individuale o collettiva, che si opponga o si congiunga alle categorie astratte o alle cose in seconda battuta, per mezzo di pensieri o rappresentazioni esterni all’oggetto. La logica hegeliana mette a tema il “pensiero concettivo”, cioè il concetto che si autodetermina, senza presupposti esterni, nello svolgimento delle molteplici operazioni determinatrici, e che perciò è *in uno* soggetto e oggetto della trattazione logica⁸. La causa (non la conseguenza) dell’unificazione hegeliana di logica e metafisica è dunque il primato della determinazione sul contenuto determinato, di derivazione kantiana⁹. Riunendo la gnoseologia e la metafisica sotto la categoria del logico, Calogero ha ripetuto

2 Calogero 1968, 2.

3 Calogero 1968, 2.

4 Calogero 1968, XV.

5 Hegel 1981, 3-8.

6 Hegel 1934, 288-289. Sulla questione, cf. Wieland 2018, 50-57.

7 Hegel 1981, 15. Cf. Hegel 1981, 604-609. Sulla concezione hegeliana dello spinozismo (e dei suoi limiti), cf. Achella 2025, 45-62.

8 Hegel 1981, 23-24. Cf. Hegel 1960, 49.

9 Sul primato della determinazione concettuale nella logica hegeliana e i suoi presupposti kantiani, cf. su tutti Hyppolite 2017, 81-87; Henrich 2016, 5-21; Fleischmann 1975, IX-6; Chiereghin 2011, 13-25; Ferrarin 2016, 71-83.

il gesto hegeliano: ha presupposto la determinazione alla non-contraddizione nella misura in cui ha fatto ricadere nel pensiero la causa dell'unità della forma e della materia.

Alla *Scienza della logica*, in effetti, Calogero ha almeno riconosciuto il merito di aver messo a tema l'anteriorità dell'essere determinato rispetto all'essere, e alle *Lezioni sulla storia della filosofia* di aver ravvisato tale anteriorità nella dimostrazione elentica del principio di non contraddizione fornita dallo Stagirita nel quarto libro della *Metafisica*¹⁰. È proprio nella sezione della *Seynslogik* dedicata al *Daseyn* che si possono rintracciare i presupposti dell'interpretazione calogeriana di Aristotele.

2. La trattazione hegeliana dell'essere determinato e il suo recupero da parte di Calogero

“L'esser determinato”, scrive Hegel, “è il semplice esser uno dell'essere e del nulla. A cagione di questa semplicità, esso ha la forma di un immediato”¹¹. A dispetto di questa sua immediatezza formale, l'essere determinato non è affatto immediato: “La sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo. Essa si è tolta, epperò l'esser determinato appare quale un primo, da cui si prendan le mosse”¹². Ad apparire, nell'essere determinato, è l'immediatezza di una mediazione tolta, e perciò conservata¹³.

“L'esserci o esser determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un essere con un non essere, cosicché questo non essere è accolto in semplice unità coll'essere. Il non essere, accolto nell'essere per modo che l'insieme concreto sia nella forma dell'essere, o dell'immediatezza, costituisce la determinatezza in quanto tale”¹⁴. L'essere determinato, insomma, è un essere negativo, e la sua determinatezza sta precisamente in questa negatività¹⁵. Anche quando viene considerata come ancora estrinseca all'esserci, la determinatezza sta con l'esserci in una relazione inscindibile, che ricorda molto da vicino quella relazione interna che Calogero individua nel sinolo aristotelico, “in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rapporto di materia e forma”¹⁶.

“Il vero che ormai sta come base”, scrive ancora Hegel, “è l'unità del non essere con l'essere – su questa base s'impiantano tutte le ulteriori determinazioni –; però la relazione in cui sta qui la determinatezza coll'essere, è l'immediata unità dei due, di modo che non è ancora posta fra loro distinzione alcuna”¹⁷.

10 Calogero 1968, 249-250. Cf. Hegel 1984, 102; Hegel 1934, 299. Sul rapporto Calogero-Hegel, cf. Mustè 2010, 105-107.

11 Hegel 1981, 103.

12 Hegel 1981, 103.

13 Cf. la nota sul significato di *Aufhebung* in Hegel 1984, 100-102.

14 Hegel 1981, 103-104.

15 Hegel 1981, 104-107.

16 Calogero 1968, 2.

17 Hegel 1981, 105.

Nella sua immediatezza, l'esserci non è dunque affatto un positivo immune dalla negazione e sciolto da essa, anzi: se dalla realtà venissero tolte le negazioni, la determinatezza del reale andrebbe perduta – come in quell'Assoluto schellinghiano che la *Vorrede* della *Phänomenologie* aveva canzonato come “la notte in cui tutte le vacche sono nere”¹⁸. Al contrario, per Hegel a rendere determinato il determinato è proprio la negazione: “La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di un'importanza infinita. Soltanto, la negazione come tale è l'astrazione informe”¹⁹. Il togliimento di questa “astrazione informe” corrisponde al togliimento di quella differenza estrinseca della determinazione e dell'essere determinato, che come “negazione della negazione” ovvero “negatività concreta, assoluta” produce il qualcosa: “L'essere determinato è un ente determinato, qualcosa. Il qualcosa è la prima negazione della negazione, come semplice essente relazione a sé”²⁰. Il qualcosa è perciò “mediazione di sé con sé stesso”²¹, in quanto contiene – pur nell'inscindibile loro unità – i due momenti dell'essere e della determinazione, che sono a loro volta “qualcosa”; “il qualcosa come divenire è un passare, i cui momenti sono essi stessi dei qualcosa, un passare quindi che è mutamento (un divenire diventato già concreto)”²². Il *Dasein* hegeliano non è insomma un essere indeterminato a cui la determinazione sia sopraggiunta come dall'esterno, ma un essere che è, in uno, determinato, un ente determinato che è determinazione essente²³.

Le pagine che seguono propongono un'argomentazione analoga a quella che Platone, nel *Sofista*, utilizza a sostegno della tesi della *κοινωνία τῶν γενῶν*. Siano dati due “qualcosa” A e B. Ciascuno dei due è altro rispetto all'altro, sebbene ciascuno dei due sia, al tempo stesso, un “questo”, ossia un qualcosa. Essi sono dunque identici. La loro identità, tuttavia, è “soltanto nella riflessione esterna, nel confronto de[i] due”, perciò è altrettanto vero che ciascuno di essi è astrattamente altro, chiuso in sé stesso nell'isolamento dall'alterità. In questo modo, tuttavia, il qualcosa risulta essere in relazione con il suo esser altro, che è contenuto in esso pur rimanendovi separato. Il qualcosa è, perciò, essere per altro. Di contro all'essere per altro, mediato da esso, il qualcosa “si conserva nel suo non essere, ed è essere [...] come riferimento a sé contro il suo riferimento ad altro”. Dunque il qualcosa è essere in sé.

“L'esser per altro e l'essere in sé”, conclude Hegel, “costituiscono i due momenti del qualcosa. [...] Ma la lor verità è la lor relazione. L'esser per altro e l'essere in sé sono quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni, e che restano nella loro unità, nell'unità dell'esser determinato”²⁴. Al netto dell'immediatezza del determinato, Hegel stabi-

18 Hegel 1960, 13.

19 Hegel 1981, 108.

20 Hegel 1981, 110.

21 Hegel 1981, 111.

22 Hegel 1981, 112.

23 In merito, cf. Houlgate 2006, 303-304.

24 Hegel 1981, 115.

lisce perciò il carattere essenzialmente *relazionale* della determinazione, in quanto la relazione è *interna* all'essere determinato, cioè tale da non essere posta come un terzo che connetta estrinsecamente l'essere indeterminato con la determinazione. È anzi la relazione a determinare l'essere e a porre in essere la determinazione²⁵.

Il terzo capitolo della prima parte de *I fondamenti della logica aristotelica*, dedicato a “I principi di determinazione, contraddizione e terzo escluso”, sembra in effetti applicare al libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele la concezione hegeliana della determinazione.

Si consideri la formulazione calogeriana del principio di determinazione: “La legge suprema della più alta forma dell'attività conoscitiva, e cioè dell'intelletto, è quindi quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione”²⁶. In essa ritroviamo, in buona sostanza, la concezione hegeliana dell'essere determinato come un primo immediato, ma immediato come ciò la cui mediazione è stata tolta, come cioè un che di posto, la cui negazione è affermata come un positivo, e che in tanto è in sé in quanto respinge da sé il suo altro²⁷.

Diversamente dal *begreifende Denken* a cui Hegel riconosce efficacia determinante sulle categorie logiche, il pensiero appercipiente dell'Aristotele di Calogero, tuttavia, si adegua al suo oggetto determinato e, pur rimanendo nella assoluta unità con esso, resta da esso distinto in astratto. Il *voûs* aristotelico, per Calogero, resta un intelletto, che esprime la sua massima facoltà – realmente distinta da quel-

25 Cf. Stella 1994, 172-178; Pieroni 2024, 65-76.

26 Calogero 1968, 38.

27 Non concordo con quelle interpretazioni (su tutte, Vitiello 2021, 66-69; Ricciotti 2023, 18-21) che, influenzate dalla critica di Severino e dai successivi sviluppi della filosofia di Calogero, presentano l'ente determinato de *I Fondamenti* come un ente irrelativo, che esclude da sé ogni alterità e risulta, paradossalmente, indeterminato. Per Calogero il principio dell'alterità non è il principio di contraddizione, ma il principio di determinazione (cf. Calogero 1968, 8, 20, 23, 33-34, 42, 46-48, 54, 56, 60-70, 74-75). E se Calogero sbaglia a ritenere che nella filosofia aristotelica sia riscontrabile un principio logico-ontologico dell'alterità, ha ragione almeno a negare che tale principio sia quello di contraddizione, che è un assioma (cf. Arist., *Metaph.* IV 3, 1005 a 19-20), cioè un principio sillogistico immediato (cf. Arist., *An. Post.* I 2, 72 a 14-17), che non sarebbe noto se non esistessero già i nomi, i discorsi, i sillogismi e le forme dell'opposizione da essi implicati, se non ci fossero cioè già un linguaggio e un intelletto che pensa. Calogero ha compreso, insomma, che l'aristotelico *principium firmissimum* non è un'attività costitutiva dell'ente – ché, se vi fosse un'attività *costitutiva* dell'ente, l'ente *in potenza* non figurerebbe tra i suoi molteplici significati –, e che perciò è secondo rispetto alla sostanza – non è “l'ente in quanto ente”, ma uno degli “attributi che gli appartengono di per sé stesso” (Arist., *Metaph.* IV 1, 1003 a 21-22). Non resta perciò che interpretare l'immediatezza del determinato di Calogero, *more hegeliano*, come ciò a cui la mediazione sta da tergo, piuttosto che come un indeterminato che non è mai stato lambito dalla mediazione per il solo fatto di non essere (ancora) entrato nella relazione dianoetica regolata dal principio di contraddizione. La concezione severiniana della mediazione è più ristretta di quella aristotelica, e Calogero correttamente rileva, nel testo aristotelico, una varietà di circostanze in cui le “relazioni” – nell'accezione moderna: sull'introduzione del concetto di *relatio* nell'aristotelismo medievale, cf. Martin 2016 – si presentano sul piano non discorsivo (cf. specialmente Calogero 1968, 143-154). L'immediatezza dell'unità del sinolo, per Calogero, non è l'annullamento della relazione di forma e materia, ma il suo superamento; non l'assenza della mediazione, ma il non apparire di essa.

la del giudizio – nell’appercezione determinata del determinato, senza disporre del potere di determinare ciò che pone e appercepisce come già determinato. “L’attività del nous”, precisa Calogero, “è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale [determinata infatti come un tactus, un $\theta\eta\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$: *Metaph.* VII 7, 1072 b 21; *De an.* I 3, 407 a 16], la νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, ai cui oggetti compete quindi essenzialmente l’unità”²⁸. È, quello aristotelico, un intelletto puramente ricettivo²⁹. Che, in quanto tale, ha da sottostare ad un principio non posto da esso: il principio di determinazione.

Scriva ancora Calogero:

Ora, l’attività noetica dello spirito appercepisce il reale con un atto di assoluta adeguazione, in cui essa si identifica perfettamente con quello, pensante e pensato venendo con ciò a costituirsi in indissolubile unità. Di conseguenza, la sua natura non può essere determinata in modo diverso da quella del suo oggetto, e la legge ultima a cui l’intelletto deve obbedire è quella stessa che domina la suprema essenza del reale.³⁰

Non è possibile comprendere questa affermazione senza contestualizzarla nella distinzione gentiliana tra pensiero pensante e pensiero pensato, esposta per la prima volta nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*: “Perché in ogni atto del nostro pensiero, e in generale nel nostro pensiero, noi dobbiamo distinguere due cose: da una parte, quello che pensiamo; e dall’altra parte, noi che pensiamo quello che pensiamo, e che non siamo perciò oggetto, ma soggetto di pensiero”³¹. Sulla base di questa distinzione, Calogero intende appunto affermare che nella gnoseologia di Aristotele l’appercezione noetica si costituisce come un’unità assoluta, come un’indistinzione della forma-pensiero che pensa e del contenuto pensato.

Esponendo la distinzione tra dialettica del pensiero pensante e dialettica del pensiero pensato, tuttavia, Gentile contestava l’interpretazione del νοῦς aristotelico come atto puro:

Questa la posizione platonica ed aristotelica, dove il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il *pensiero pensato*, che Platone e tutta l’antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell’atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l’identico, ma appunto mercè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza.³²

L’impianto de *I fondamenti della logica aristotelica* non sembra dunque in grado di configurare un “traghetamento” di Aristotele dalla sponda dell’astratto a quella

28 Calogero 1968, 16.

29 Cf. Arist., *De an.* III 4.

30 Calogero 1968, 37.

31 Gentile 2003, 7.

32 Gentile 2003, 44-45.

del concreto, né per come Gentile li presenta nella *Teoria generale dello spirito*, né a maggior ragione per come li presenta nel *Sistema di logica*. In Calogero, il logo noetico è una logica dell'*adaequatio rei et intellectus*, che nell'attualismo gentiliano è logo astratto per antonomasia. Né potrebbe, a maggior ragione, essere innalzato al concreto gentiliano un logo dianoetico caratterizzato dalla connessione estrinseca di noemi predeterminati³³. Ma Gentile, da idealista, pretendeva che assieme al determinato fosse esibito ciò che lo aveva determinato, oltre che appreso. Dov'è, nell'Aristotele di Calogero, il pensiero determinante, o pensante, o concettivo che dir si voglia? Dove il soggetto che, oltre che il determinato, pone anche il principio di ogni determinazione e la sua necessità?

Ecco il paradosso dell'interpretazione di Aristotele tracciata da Calogero ne *I fondamenti della logica aristotelica*: essa necessita di un intelletto produttivo, che nell'autore interpretato ci sarebbe, ma al quale l'interprete non ha riservato alcuna funzione nella sua lettura³⁴. Inevitabilmente, essa non stravolge e non supera l'impianto storico-teoretico di Gentile, se non a livello esigenziale. Si è perciò legittimati a credere che abbia fallito *in toto*?

3. L'insufficienza della critica di Emanuele Severino

Alla calogeriana priorità dell'atto anapofantico di adeguamento dell'intelletto al reale, la critica di Emanuele Severino, contenuta nella *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero* del 1962, oppone la considerazione che "l'adeguazione intuitiva alla realtà è possibile solo come giudizio"³⁵, e che perciò "il coglimento dell'individuo concreto è un atto di affermazione, non già la semplice intuizione anapofantica di una nozione: affermazione di realtà, e quindi giudizio, e quindi sintesi di un soggetto e di un predicato"³⁶.

La critica di Severino non tocca Calogero, poiché i due autori mostrano di intendere per "giudizio" due cose affatto diverse³⁷.

Per Calogero, come già visto, è giudizio propriamente detto (ovvero oggetto della logica dianoetica) solo il giudizio apofantico o dichiarativo, consistente nella connessione di un soggetto e di un predicato previamente determinati e indipendenti l'uno dall'altro. Severino, invece, intende il giudizio nell'accezione della filosofia classica tedesca, come giudizio in senso trascendentale, che non è il giudizio nel senso empirico od ordinario del termine, ma la scissione originaria che appare tra il soggetto e il predicato, e in ultima analisi tra tutte le cose

33 Di questo avviso anche Mustè 2010, 83-91, 108-109 e Visentin 2005, 431-445.

34 Mi riferisco al *νοῦς ποιητικός*, che Aristotele tratta esclusivamente in *De an.* III 5, e che Calogero non tratta affatto. Sulla storia delle principali interpretazioni di questa *crux philosophorum*, cf. Hamelin 1953.

35 Severino 2005, 145.

36 Severino 2005, 145.

37 Tesi già sostenuta, con argomentazioni in parte diverse, da Sillitti 1968, 320-321.

determinate³⁸. In tanto il coglimento dell'individuo è già giudizio, in quanto è già relazione di un soggetto e di un oggetto distinti. La determinazione è già giudizio in quanto è equiestesa al giudizio. Ma questa non è l'unica concezione possibile del rapporto tra determinazione e giudizio.

È sulla base di questa divergenza nella concezione del giudizio che Severino può obiettare a Calogero che il suo principio di determinazione presuppone il giudizio in quanto ammette in sé la negatività, e che Calogero può nondimeno mantener ferma l'anteriorità della logica dell'intelletto determinato rispetto alla logica del sì e del no. In effetti, la negazione che Calogero ammette nella determinazione non è la negazione del no, ma "la negazione posta come affermativa; [...] *Omnis determinatio est negatio*", che abbiamo visto nella *Seynslogik* hegeliana. Parimenti, il giudizio che Severino vede nella determinazione di Calogero – e, di riflesso, in quella di Hegel e di Aristotele – non è giudizio nell'accezione della grammatica e della logica formale.

Quest'ambiguità nella concezione del rapporto tra determinazione e giudizio non è emersa nel dibattito Calogero-Severino. Il suo chiarimento può tuttavia beneficiare del dibattito sulla *Seynslogik*. Di essa, com'è noto, Hegel pubblicò due stesure, la seconda delle quali – quella del 1832, tradotta da Arturo Moni tra il 1917 e il 1924, pubblicata da Laterza nel 1925³⁹ e dunque letta da Calogero e Severino – condotta da un punto di vista ormai riformato dall'avvenuta conclusione della Dottrina del concetto. Sono perciò state variamente rilevate dagli interpreti le molteplici incursioni del concetto all'interno della Dottrina dell'essere del 1832⁴⁰. Alcune di esse sono collocate all'altezza di passaggi chiave per la comprensione del senso della determinatezza fatto proprio da Calogero. Come rilevato da Lugarini, appena prima del passaggio in cui Hegel distingue tra negazione prima (o astratta, o in generale) e negazione seconda (o concreta, o negazione della negazione), la stesura del 1832 inserisce un commento sul negativo del negativo come inizio del soggetto, che solo nel concetto diviene concreto⁴¹. Parallelo a questo passo, nella Dottrina del concetto, è l'inizio della trattazione del concetto in generale, presentato, analogamente al *Daseyn*, come un immediato *in quanto* la mediazione gli sta da tergo, come tolta e mantenuta⁴². "Ora Hegel", scrive Lugarini del passo della *Seynslogik* 1832, "riconsiderando sotto questa luce la struttura formale del qualcosa, l'*Insyhsein*, vi scorge un'incipiente benché remota germinazione ("l'inizio", ma non più che l'inizio) del *conccetto* e

38 Cf. Hölderlin 2004, 52-54; Fichte 2003, 146-149; Hegel 1971, 13-17. Sul rapporto tra determinazione e giudizio nella filosofia classica tedesca, cf. Branca 2024, 34-37. Per un raffronto delle concezioni del giudizio di Hegel e Severino, cf. Vitiello 1992, 228-231; Rienzi 2024, 437-450.

39 Attualmente ancora in uso, nella revisione di Claudio Cesa: cf. Hegel 1981.

40 Soprattutto nelle sezioni dedicate a *Daseyn* e *Maß*: cf. Giuspoli, Castegnaro, e Livieri 2009, lv-lvi.

41 Lugarini 1998, 193. Cf. Hegel 1981, 111.

42 Cf. Hegel 1981, 651. Su immediatezza e mediazione nella Dottrina del concetto, cf. Donà 2021, 217-235.

inversamente addita in quest'ultimo il luogo di compiuta determinatezza della medesima struttura: un commento ispirato alla Dottrina del concetto"⁴³.

Che la luce del concetto hegeliano non illumini le oscurità di un dibattito aristotelico italiano del Novecento? Guardando alla negazione concreta come ad una mediazione ante-dianoetica tutta interna al qualcosa, Calogero stabiliva la noeticità della determinazione, mentre Severino concludeva l'insussistenza di qualsiasi noeticità *ab origine* inintaccata dalla *διάνοια*, guardando all'origine dianoetico-concettuale della stessa mediazione con sé del determinato. Della *stessa* mediazione: Hegel aveva già rilevato che la determinatezza dell'esserci è l'inizio del concetto, che il concetto è il compimento della stessa determinatezza dell'esserci e che la verità è il concetto come idea assoluta, che "contenendo in sé ogni determinatezza, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, [...] ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste"⁴⁴. A stretto rigore, Calogero e Severino dicono *lo stesso*, ma da punti di vista astrattamente opposti.

Commenta infatti Severino la formulazione calogeriana del principio di determinazione: "È chiaro che questo porre la determinazione come negazione della sua negazione è giudizio; è anzi il giudizio nel suo originario costituirsi"⁴⁵. Severino presuppone dunque il giudizio trascendentale alla determinazione trascendentale. Basta ciò a confutare la posizione di Calogero, che presuppone la determinazione trascendentale al giudizio dichiarativo empirico? No: non più di quanto la Dottrina del concetto non si costituisca come confutazione della Dottrina dell'essere per il fatto di esserle presupposta. Se dalla negazione della negazione deriva l'originario costituirsi del giudizio, non ne segue che è già giudizio, ma semmai che è principio del giudizio. Che è la tesi di Calogero.

Il tentativo severiniano di confutazione dell'impianto de *I Fondamenti della logica aristotelica* non va quindi a buon fine, poiché il critico e il criticato condividono tacitamente gli stessi presupposti hegeliani, limitandosi ad enfatizzarne l'uno il lato soggettivo, l'altro il lato oggettivo.

Devono far propendere per questa interpretazione anche le due dichiarazioni di accordo con Calogero che Severino inserisce in apertura e in conclusione del saggio⁴⁶. E queste "zone di consenso" devono essere state tanto scarseggianti nella lettura di Aristotele quanto abbondanti sotto l'aspetto teoretico. Messa nei termini di Calogero, la riformulazione del principio di non contraddizione proposta da Severino a partire da *La struttura originaria* è, a tutti gli effetti, una formulazione noetica.

Ad avviso di Severino, la struttura originaria, in quanto è predicazione, è relazione di qualcosa a qualcos'altro; perciò il dire è l'apparire delle relazioni tra le cose. "Ma il dire, in quanto struttura originaria, è l'identità tra il qualcosa detto e il qualcosa di cui esso è detto, ossia è l'apparire dell'identità delle cose che sono

43 Lugarini 1998, 193.

44 Hegel 1981, 935-936.

45 Severino 2005, 173.

46 Severino 2005, 144, 172.

in relazione: la relazione è identità⁴⁷. Del dire aristotelico, Severino rileva (come Calogero) che “se il verbo [...] non viene aggiunto al nome [...] non esiste un dire. L’aggiungersi indica l’alterità dell’aggiungentesi a ciò a cui esso è aggiunto”⁴⁸. Dal canto suo, il filosofo bresciano fa valere una teoria della predicazione della forma $(A=B)=(B=A)$, che sancisce il passaggio dalla contraddittoria teoria della connessione dei diversi alla Necessità come relazione di identici⁴⁹. Il p. d. n. c. aristotelico risulta del tutto insufficiente ad esprimere tale necessità più che formalisticamente, e viene rimpiazzato dall’asserzione parmenidea “l’essere è essere”, proposizione logicamente immediata che si scompone in $(E'=E)=(E''=E')$ – fermo restando che *ogni* proposizione L-immediata è un’individuazione del p. d. n. c. – e si riferisce alla totalità concreta dell’essente⁵⁰.

Liberata l’interpretazione calogeriana dell’elemento attualistico, onde la determinazione dell’ente rimaneva (ancorché contraddittoriamente) ancorata all’operazione conoscitiva del soggetto appercipiente, Severino ha potuto radicalizzare l’Aristotele di Calogero, rabbassando la sintesi dianoetica a rispecchiamento dell’immediatezza logica. Il p. d. n. c. di Severino non corrisponde al principio di contraddizione di Calogero, ma al suo principio di determinazione⁵¹. Il p. d. n. c. di Severino non è altro che il principio di determinazione, inteso solo dal lato dell’essere; il principio di determinazione non è che il p. d. n. c. di Severino preso dal lato del pensiero. Ma i due principi sono uno e lo stesso, in quanto si presuppongono di necessità: né si potrebbe avere appercezione determinata di alcunché se esso non escludesse da sé il suo non esser sé, né alcunché sarebbe identico a sé se non fosse determinatamente appercepibile.

4. Il punto di vista dialettico di Enrico Berti

Un riferimento indiretto ai presupposti hegeliani di queste due “vie italiane” al p. d. n. c. sarebbe apparso nella nota di Enrico Berti intitolata *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*. Applicando ad Aristotele la concezione della filosofia sviluppata da Marino Gentile, Berti interpreta la filosofia prima dello Stagirita come “problematizzazione integrale dell’esperienza” o “problematicità pura”, cioè come indagine che intende l’essere in quanto essere come la totalità dell’esperienza, che rileva la molteplicità non univoca dei sensi dell’essere e che si interroga sulle condizioni della loro intelligibilità. L’esistenza del Dio trascendente dimostrata in *Lambda* confermerebbe, agli occhi di Berti, sia la problematicità integrale dell’esperienza – vincolata ad un principio esplicativo esterno ad essa –, sia la problematicità

47 Severino 1981, 24.

48 Severino 1981, 27.

49 Severino 1981, 28-32; Severino 1995, 136-143.

50 Severino 1981, 173-186, 320-329; 513-519.

51 Il primo a sostenere questa tesi, seppur indirettamente, è stato Berti 2012: v. *infra*.

integrale della filosofia, che di tale principio non può giungere alla conoscenza, e deve dunque accontentarsi di indicarne la necessità⁵².

In quest'ottica, l'intera metafisica aristotelica finisce per identificarsi con quello che Berti, con lessico kantiano, chiama "uso sintetico" del principio di non contraddizione: il p. d. n. c. non sarebbe espresso solo dalla nota formulazione analitica del libro *Gamma* della *Metafisica*, ma coinciderebbe, da ultimo, con l'intero discorso sulla problematicità dell'esperienza, che è appunto la metafisica⁵³. Qui il termine "esperienza" non traduce l'aristotelica ἐμπειρία, ma finisce piuttosto per coincidere con l'intera φύσις, sicché il discorso di Berti sull'identità di p. d. n. c. e metafisica ricorda da vicino il primo libro della *Fisica*. Ivi lo Stagirita riduceva all'assurdo la pretesa degli Eleati di postulare un unico principio degli enti, che contraddice l'affermazione "l'ente è": affermando che l'ente è, Parmenide ha tacitamente ammesso la separazione del predicato dal soggetto, ovvero l'esistenza di due principi⁵⁴. Questo argomento aristotelico è implicito nella critica di Berti a Severino, il cui ritorno a Parmenide sarebbe stato reso possibile da una concezione dell'essere "preso come indeterminato, cioè indistinto, univoco"⁵⁵, dalla quale deriverebbe per ciò stesso la negazione dell'esperienza.

Berti concede al Severino della *Struttura originaria* (contra Calogero) di aver compreso il carattere originario del p. d. n. c. e l'immediatezza dell'atto noetico che lo apprende, ma gli contesta di aver escluso da esso ogni forma di dianoeticità – suggerendo, indirettamente, l'identità del principio severiniano e del caloggeriano principio di determinazione. "La stessa formulazione di esso", scrive Berti, "[...] implica un rapporto fra l'affermazione e la negazione, anzi consiste nella negazione dell'identità fra l'affermazione e la negazione, ossia nella negazione che la negazione abbia la forza di distruggere l'affermazione, sostituendosi ad essa"⁵⁶. La correzione proposta da Berti consiste nell'ammissione di una processualità interna al principio, "di un processo circolare, di un ritorno al punto di partenza, cioè all'affermazione, attraverso la negazione della negazione"⁵⁷, che realizza "una singolare coincidenza di noeticità e dianoeticità"⁵⁸. Affermazioni di sapore hegeliano, che sfociano nella riproposizione della critica al principio di identità, "privo di qualsiasi processualità", e che "pertanto non riesce ad esprimere la natura propria del pensiero, che è appunto la processualità. Contro un tale modo di intendere il principio sono pienamente giustificate le accuse di tautologicità e astrattezza mosse da Hegel"⁵⁹.

52 Berti 2012, 74-78.

53 Berti 2012, 102.

54 Arist., *Phys.* I 3, 186 a 31 – b 10.

55 Berti 2012, 87.

56 Berti 2012, 86.

57 Berti 2012, 86.

58 Berti 2012, 86.

59 Berti 2012, 86; cf. Hegel 1981, 459-463, che criticando il principio di identità già sostiene il valore sintetico del p. d. n. c. aristotelico, riproponendo, con valore positivo, le obiezioni di Kant 2004, 317-321 (A 151-153/B 190-193).

Si vede con ciò che l'obiettivo di Berti non è tanto quello di attribuire ad Aristotele l'originarietà del p. d. n. c., quanto quello di argomentare la coestensività di p. d. n. c. e pensiero; ove questo pensiero non è il *voûç* aristotelico separato dalla sensibilità, né il *begreifende Denken* hegeliano produttore della totalità del concetto, ma un pensiero finito e problematizzante, che del pensiero hegeliano condivide il carattere della dialetticità. La corrispondenza di noeticità e dianoeticità che Berti fa valere contro Severino assume perciò una connotazione fortemente attualistica, apparendo come un tentativo di ri-immettere nel discorso severiniano il pensiero pensante in veste problematicista. Strutturando incontraddittoriamente la molteplicità dell'esperienza, il pensiero finisce per essere più originario del p. d. n. c., pur da esso inseparabile.

E così Berti finisce, paradossalmente, per far valere l'istanza di Calogero, la cui interpretazione di Aristotele aveva troppo sbrigativamente liquidato come una riproposizione della distinzione tommasiana tra *prima* e *secunda operatio intellectus*, seguendo Vanni Rovighi⁶⁰. Pur rifiutando la distinzione del principio di determinazione da quello di contraddizione, Berti riconosce la priorità della funzione determinatrice interna al principio, e sostiene la necessità di ammettere una processualità dianoetica interna al principio per renderla effettiva. Ma questa processualità interna al p. d. n. c. è la stessa processualità interna all'esperienza e al pensiero che la pensa – è la processualità del concetto hegeliano, senza il concetto hegeliano. Riunificando determinazione e non-contraddizione, Berti ha prodotto l'avanzamento da un intelletto che appercepisce il predeterminato (come in Calogero) ad un pensiero che produce la determinazione della molteplicità dell'esperienza. Ma questo avanzamento, come abbiamo visto, non è che una retrocessione da Calogero a Giovanni Gentile e ai fondamenti hegeliani del suo attualismo. Un cerchio che era stato lo stesso Calogero a chiudere, trent'anni prima del saggio di Berti, asserendo che l'attualismo, portato alle estreme conseguenze, configura la completa estinzione della gnoseologia nella filosofia della soggettività assoluta⁶¹.

Bibliografia

Achella, Stefania. 2025. "Il dispositivo-Spinoza nella logica hegeliana" in *Hegel e Spinoza, o della sostanza e del soggetto*, a cura di Gaetano Basileo e Alessandra Campo, 45-62. Napoli-Salerno: Orthotes.

Aristotele. 2001. *L'anima*. Tr. it. Giancarlo Movia. Milano: Bompiani

—. 2011. *Fisica*. Tr. it. Roberto Radice. Milano: Bompiani.

—. 2016. "Analitici secondi" in *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, 839-1077. Milano: Bompiani.

—. 2017. *Metafisica*. Tr. it. Enrico Berti. Roma-Bari: Laterza.

60 Berti 2012, 84; Cf. Vanni Rovighi 1964, 33-36.

61 Cf. Calogero 1960, 1-44. Sul rapporto tra logica e gnoseologia in Hegel, Gentile, Calogero e Severino, cf. Vitiello 2018, 145-167.

- Branca, Antonio. 2024. *La realizzazione della ragione. Saggio su Kant e l'idealismo*. Pisa: ETS.
- Calogero, Guido. 1960. *La conclusione della filosofia del conoscere*. II edizione. Firenze: Sansoni.
— . 1968. *I fondamenti della logica aristotelica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Chiereghin, Franco. 2011. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*. Roma: Carocci.
- Donà, Massimo. 2021. “Sich selbst aufhebende Vermittlung”. Il concetto come idea: ovvero la mediazione che toglie sé stessa, nella Dottrina del concetto” in *Sull'assoluto e altri saggi hegeliani*, 217-235. Milano-Udine: Mimesis.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2003. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Tr. it. Guido Boffi. Milano: Bompiani.
- Ferrarin, Alfredo. 2016. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*. Roma: Carocci.
- Fleischmann, Eugène. 1975. *La logica di Hegel*. Tr. it. Anna Solmi. Torino: Einaudi.
- Gentile, Giovanni. 2003. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- Giuspoli, Paolo, Castegnaro Giovanni, e Paolo Livieri. 2009. “La scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale” in Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Paolo Livieri, IX-CXXIV. Trento: Verifiche.
- Hamelin, Octave. 1953. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1934. *Lezioni sulla storia della filosofia. Volume II*. Tr. it. Ernesto Codignola e Giovanna Sanna. Firenze: La Nuova Italia.
— . 1960. *Fenomenologia dello spirito. Volume I*. Tr. it. Enrico De Negri. Firenze: La Nuova Italia.
— . 1971. “Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling” in *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, 1-120. Milano: Mursia.
— . 1981. *Scienza della logica*, Tr. it. Arturo Moni, rev. Claudio Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Henrich, Dieter. 2016. “La logica hegeliana della riflessione” in *Scritti sulla logica hegeliana*. Tr. it. Irene Castiglia e Giulio Stefanelli, 5-143. Roma: Stamen
- Houlgate, Simon. 2006. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Hölderlin, Friedrich. 2004. “Giudizio ed essere” in *Scritti di estetica*. Tr. it. Riccardo Ruschi, 34. Milano: SE.
- Hyppolite, Jean. 2017. *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*. Tr. it. Sandro Palazzo. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel. 2004. *Critica della ragion pura*. Tr. it. Costantino Esposito. Milano: Bompiani.
- Lugarini, Leo. 1998. *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la “Scienza della logica”*. Milano: Guerini.

- Martin, Christopher J. 2016. "The Invention of Relations. Early Twelfth-Century Discussions of Aristotle's Account of Relatives". *British Journal for the History of Philosophy* 24, n. 3, 447-67. <https://dx.doi.org/10.1080/09608788.2015.1116431>
- Mustè, Marcello. 2010. "Il principio del *nous* nella filosofia di Guido Calogero". *La Cultura* 48, n. 1, 83-120. <https://doi.org/10.1403/31630>.
- Pieroni, Silvia. 2024. *Linguaggio, concetto e realtà. L'ontologia relazionale di Hegel*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Ricciotti, Michele. 2023. *Noesi, analogia, evento. Margini della logica nel pensiero italiano del Novecento*. Milano: Università Vita-Salute San Raffaele.
- Rienzi, Marco. 2024. "Capovolgendo la dialettica. Tra Hegel e Severino". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 116, n. 2, 437-450. https://dx.doi.org/10.26350/001050_000466.
- Severino, Emanuele. 1981. *La struttura originaria*. II edizione. Milano: Adelphi.
 —. 1995. *Tautóiēs*. Milano: Adelphi.
 —. 2005. "Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero" in *Fondamento della contraddizione*, 143-173. Milano: Adelphi.
- Stella, Aldo. 1994. *Il concetto di relazione nella Scienza della logica di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo*. Milano: Guerini.
- Sillitti, Giovanna. 1968. "I "Fondamenti della logica aristotelica" e la critica di Emanuele Severino" in Calogero Guido, *I fondamenti della logica aristotelica*, 313-325. Firenze: La Nuova Italia.
- Vanni Rovighi, Sofia. 1964. *Elementi di filosofia*. Vol. II. Brescia: La Scuola.
- Visentin, Mauro. 2005. "Guido Calogero fra noesi, dianoiā e dialogo". *La Cultura* 43, n. 3, 431-445.
- Vitiello, Vincenzo. 1992. *Topologia del moderno*. Genova: Marietti.
 —. 2018. *Hegel in Italia*. II edizione. Roma: Inschibboleth
 —. 2021. *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit*. Roma: Inschibboleth.
- Wieland, Wolfgang. 2018. *La fisica di Aristotele*. Tr. it. Carlo Gentili. Torino: Rosenberg & Sellier.

Alice Giordano

La “parola inquieta”: il ruolo della scrittura nella decadenza della ragione secondo Giorgio Colli

ABSTRACT: *According to Giorgio Colli, the decadence of reason begins at the time that the Greek logos becomes public, that is, when dialectical reason gradually abandons the oral dimension and establishes itself through writing. In *Filosofia dell'espressione*, Colli argues that the nature of expression is to reveal only imperfectly and incompletely. However, when it “drops” something, each expression gains both extension and representability. This mechanism is broken by writing, which destines philosophy to a “stillness of death”. The essay will explore Colli’s analysis of the historical-metaphysical shift from the authentic logos to the spurious logos, focusing in particular on the difference between reason that manifests itself in living, embodied language, and reason that founds its supremacy through writing, depriving the word of its immediacy. Colli’s arguments will dialogue with some of Nietzsche’s insights devoted precisely to the importance of the spoken word, fundamental in the Greek world and progressively lost.*

KEYWORDS: *Language, Logos, Style, Colli, Nietzsche.*

Secondo Giorgio Colli, la decadenza della ragione comincia quando la dialettica abbandona la dimensione esoterica per quella pubblica e l’oralità per la scrittura. Dopo aver approfondito il duplice carattere del concetto colliano di espressione, si metterà in evidenza come il meccanismo di ‘perdita’ e ‘acquisizione’ a essa connesso si inceppi con la scrittura, che destina la filosofia a una quiete mortifera.

Ci si soffermerà sul valore sia storico sia metafisico del passaggio da una ragione che si manifesta nel dialogo vivente, alla ragione che fonda il suo predominio attraverso il testo scritto, privando la parola della sua immediatezza e del suo carattere autenticamente espressivo.

Il costante confronto di Colli con Nietzsche permette di illuminare il rapporto tra oralità e scrittura, rivelando non solo punti di contatto ma anche divergenze profonde. Se entrambi riconoscono il carattere vitale della parola pronunciata, Colli vede nella scrittura una forma di espressione irrimediabilmente decadente, e accusa Nietzsche di non aver assunto sulla propria persona questa acquisizione, affidando con eccessiva ingenuità i propri pensieri al testo scritto. D’altro canto, Nietzsche esplora ipotesi stilistiche che possano preservare il dinamismo del pensiero all’interno della scrittura, nonostante la sua accusa al linguaggio e all’implicita mitologia che veicola assunti dissacranti. Attraverso le riflessioni dei due

filosofi, ci si interrogherà sulla possibilità – o meno – di restituire alla parola scritta quell'inquietudine originaria, capace di sottrarla alla sua fissità e di riavvicinarla all'immediato.

1. Il duplice carattere dell'espressione

Per descrivere come sorge il mondo dell'espressione, Giorgio Colli evoca l'immagine di una cascata¹. Il getto dell'acqua precipita con forza su una roccia e in quell'infrangersi, nell'attimo del contatto, subito la scena cambia²: il corso dell'acqua è drasticamente deviato, ma, allo stesso tempo, un'energia inedita è trasmessa alla roccia. Quell'energia, dovuta all'impulso trattenuto, diventa espressione.

Nel contatto l'impulso ostacolante *sente* – cioè conosce come oggetto – l'impulso ostacolato.

Come il compenso della massa ostacolata dell'acqua della cascata è la sua energia trasmessa, così il compenso dell'impulso ostacolato (la sua massa, cioè la sua immediatezza, è interiorità pre-temporale e pre-spaziale) è la sua energia avvertita dall'impulso ostacolante – che questa *sente* diversa da sé, esterna, che rappresenta come oggetto. [...]

*La conoscenza è il compenso, che si instaura nell'atto originario della vita, per la rinuncia che ogni centro espansivo deve subire [...]*³

Impulsi che si incontrano, scontrano, ostacolano, espongono. Questa dinamica, di ascendenza nietzscheana, fa emergere le due caratteristiche fondamentali dell'espressione, concetto portante del pensiero di Colli. Ogni centro espansivo, si legge nel passo appena citato, subisce una rinuncia: è il getto d'acqua della cascata che frena la sua corsa infrangendosi sulla roccia. In virtù di tale rinuncia, d'altro canto, viene corrisposto un compenso in termini di conoscenza.

Da un lato, dunque, una perdita:

Si tratta anzitutto della povertà, della mancanza, dell'insufficienza, dello scadimento, della degradazione appartenenti a ciò che manifesta, che significa, che traduce, che indica, che sprema, e attraverso cui tutto questo si distingue da ciò che è manifestato, tradotto, spremuto, da quell'oscura profondità che viene soltanto espressa, senza essere espressione. È nella natura dell'espressione di dover lasciare cadere qualcosa, di svelare soltanto in modo incompiuto e imperfetto. Ciò che viene spremuto è più ricco della spremitura.⁴

1 Colli 1982, 57.

2 "Quello tra contatto ed espressione non è un rapporto, *ma un cambiamento di scena*" (Colli 1982, 66).

3 Colli 1982, 57-58. Sul rapporto tra conoscenza ed espressione: "Esprimere significa porre (dire) come oggetto. [...] Porre come oggetto significa conoscere" (Colli 1982, 185). E ancora: "[...] la natura dell'espressione e della conoscenza sorgono e cadono assieme" (Colli 1982, 327).

4 Colli 1969, 23. Vedi anche Colli 1982, 327. Colli sottolinea però che il carattere di insufficienza non pertiene soltanto all'espressione, ma anche al "profondo" che esprime: "Nell'abisso dell'immediatezza c'è una resistenza, un ostacolo, una contrazione (parlando simbolicamente), e l'espressione porta con sé tutto questo. La mancanza che sta nel contatto è qualcosa di insuperabile".

Un'altra metafora interviene in soccorso dell'esposizione colliana. L'espressione 'spreme' un'oscura profondità, illuminandola parzialmente e mai esaustivamente. Il risultato della spremitura, ossia l'espressione, sarà sempre meno ricco di ciò che è stato spremuto. Non si tratta di una carenza accessoria, ma strutturale: vi è qualcosa della profondità che per sua natura resiste alla 'spremitura' e che, necessariamente e inesorabilmente, dovrà essere lasciato cadere. Ogni sforzo di percorrere il cammino all'indietro, allo scopo di cogliere l'origine nascosta di una catena espressiva, arriverà "sempre a un punto in cui non è più possibile andare oltre, a un ignoto definitivo"⁵.

Dall'altro lato, però, ogni espressione è anche un'espansione. Il compenso della povertà, infatti, della mancanza, dell'insufficienza e della degradazione intrinseche alla natura di ciò che esprime si configura come un accrescimento.

Questo carattere dell'insufficienza si ripercuote nella tendenza, connaturata all'espressione, a esprimersi ulteriormente, quasi a raggiungere ciò che ogni volta le sfugge, ossia nell'impulso mediante cui si snodano le catene espressive. Questa tendenza ci conduce al secondo carattere essenziale dell'espressione, che consiste nell'acquisizione in rappresentabilità rispetto a ciò che viene espresso, in un guadagno, in un accrescimento, in un'estensione rispetto alle forme e alle dimensioni dell'apparenza, in modo da sanare, equilibrare lo scadimento congenito mediante il dominio sempre più ampio della quantità, dal livello dell'intuizione sino alla sfera ascendente dell'astrazione.⁶

Come è naturale la perdita di alcuni residui nel corso della 'spremitura', così è intrinseco all'espressione quel cambiamento di scena che meglio la illumina, che la rende più chiara e luminosa. È il "carattere manifestante"⁷ dell'espressione, attraverso cui essa contribuisce ad aumentare il raggio di conoscibilità di ciò che esprime.

Non dunque un *Aufhebung*, che accresce e conserva, perché l'espressione accresce e perde, degrada ed espande⁸. È "conservazione attenuata"⁹, prendendo in prestito le parole che Colli usa per illustrare l'essenza della memoria, altro esempio emblematico del doppio movimento appena descritto (un ricordo trattiene, perdura, eppure manifesta la discrepanza tra ciò che viene ricordato e il ricordo stesso. "Il ricordo avverte che vi fu alcunché di diverso dall'attuale rappresentazione"¹⁰).

bile: l'espressione ribadisce questa insufficienza proprio mentre il suo significato, nel manifestare quella resistenza, sarebbe di sfuggirle, di superarla" (Colli 1969, 48).

5 Colli 1969, 22. Vedi Colli 1982, 327: "Ricercando la natura del mondo scendiamo lungo il cammino dell'espressione e scopriamo ogni volta più nel profondo ciò che è espresso. Si arriva a un punto in cui non è più possibile procedere oltre. Ritroviamo allora espressioni che non sappiamo che cosa esprimono, sappiamo soltanto che esprimono, ma non che cosa".

6 Colli 1969, 23-24.

7 Colli 1969, 20.

8 "Formulato filosoficamente, si tratta della relazione fra espresso ed espressione, in cui quest'ultima si definisce come oggettivazione di ciò che oggetto non è, ossia come significazione e comunicazione, attraverso il rappresentare, di ciò che in sé non è rappresentabile e che in questo processo solo in parte è conservato, e in parte sfugge e si perde" (Colli 1982, 248).

9 Colli 1969, 37.

10 Colli 1969, 37. Per Masini, la singolarità di Colli consiste nell'aver esplorato il "ricordo primitivo", cioè la possibilità di evocare una memoria antepredicativa, che vive nei sedimenti dell'espressione ma, allo stesso tempo, li trascende (vedi Masini 1994, 139).

2. 'Inquietudine' vs 'acquietamento': metafisica della parola

Vi è una particolare forma di espressione che, secondo Colli, inibisce il suo stesso carattere espansivo e manifestante. Un'espressione, dunque, che si snatura, perché funge da arresto, invece che da motore, dell'amplificazione della conoscenza. Si tratta della scrittura.

Qualcosa di sinistro appartiene alla scrittura: chi legge si sente spinto ad abbreviare i passaggi, a saltare qualcosa, come per un'oppressione innaturale di fronte a una stuttura macchinosa. La parola viva richiama direttamente l'universale, mentre di fronte allo scritto, che dovrebbe richiamarlo indirettamente, si salta lo stadio della parola, o meglio si confonde in una cosa sola parola e universale. Interviene così un'ulteriore falsificazione. Il nesso universale-parola-universale era tenuto assieme dalla vivezza del suo fulcro, del termine intermedio: caduta questa nella scrittura, poiché qui la parola è derubata di ogni immediatezza e la sua apprensione diventa il semplice vestito dell'universale, il fenomeno originario va perduto e al suo posto subentra un grigio simulacro. L'universale è fermo, la parola in movimento, lo scritto è di nuovo fermo, ma pubblico, inchiodato in una forma che non muta e smentisce la natura dell'espressione, perché non può esprimersi ulteriormente.¹¹

Emerge qui se non l'antitesi, quantomeno la distanza abissale tra la parola pronunciata da un lato, e la parola scritta dall'altro¹². Benché entrambe siano ricomprese nell'ambito del linguaggio, si tratta di due forme di espressione lontane dal poter essere sovrapposte o addirittura interscambiate.

Se l'universale sorge nel silenzio dell'interiorità, la parola interviene e rompe l'isolamento. Essa è il "risultato di una concentrazione espressiva proveniente da molti individui, dove l'universale che stava nelle loro interiorità viene verificato nella sua identità, ed eventualmente raffinato e purificato dalle scorie dell'individuazione"¹³.

Confrontando la concezione del linguaggio di Colli con quella che emerge da alcuni passi di Nietzsche, si trovano assonanze ma anche notevoli discrepanze, soprattutto di tonalità. Entrambi, infatti, sottolineano la dimensione comunitaria della parola: per Colli è l'esito di un lavoro collettivo, espressione condivisa da molti individui. Per Nietzsche, il linguaggio è lo strumento che interviene in soccorso degli uomini, i quali, grazie a esso, possono intendersi ed evitare il pericolo. Le parole non sono il modo in cui si esprime l'individuo, ma la comunità¹⁴.

11 Colli 1969, 200-201.

12 Distanza che i moderni, secondo Colli, non hanno ben chiara: "Oggi si pensa: ciò che io dico, posso anche scriverlo, e non soltanto sarà la stessa cosa, ma acquisterà un'importanza assai maggiore. Questo pensiero è catastrofico per la cultura umana" (Colli 1982, 95).

13 Colli 1969, 161.

14 Nietzsche, però, guarda con disprezzo a quel processo di purificazione dalle scorie dell'individuazione a cui fa riferimento Colli. Le parole indicano concetti, ma i concetti a loro volta indicano "sensazioni spesso ritornanti" (Nietzsche 1968, 189 [JGB 268]) e dunque, per comprendersi, non basta usare affinare un linguaggio condiviso, ma occorre che le sensazioni espresse siano per tutti grossomodo le stesse. "La storia del linguaggio è la storia di un processo di abbreviazione -; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente" (Nietzsche 1968, 191 [JGB 268]). A poter costituire una forza davvero vincolante

I punti di contatto non riguardano solamente l'aspetto genealogico, ma anche quello metafisico, in particolare se ci si sofferma su ciò che in *Filosofia dell'espressione* viene chiamato "acquietamento"¹⁵.

L'universale vuole arrestare qualcosa e la parola vuole arrestare l'universale: con la parola si esprime quello che di fermo si è sperimentato nel pensiero. Questa ricerca di quiete allude in entrambi i casi a un tentativo di afferrare, inchiodare, recuperare e liberare il fondo dell'immediatezza.¹⁶

Ogni forma di espressione è per Colli l'acquietamento della tensione che sta nell'immediato, e quella particolare forma di espressione che è il linguaggio non fa eccezione. La parola, dunque, rende manifesto ciò che nel movimento del pensiero si è lasciato fermare. È un arresto. L'uso di un termine quale 'inchiodare' evoca le riflessioni nietzscheane sulla medesima questione: "Solo quando l'uomo dimentica quel primitivo mondo di metafore, solo quando la massa originaria di immagini – che sgorgano con ardente fluidità dalla primordiale facoltà della fantasia umana – si indurisce e irrigidisce [...] solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza, coerenza"¹⁷. Dalla fantasia umana si sprigiona un flusso di immagini che, per essere compatibile con un'esistenza serena, deve essere 'inchiodato', vincolato a un uso comune e dunque stabile.

La parola che viene pronunciata, però, è per Colli viva, modulata, in movimento. È "inquieta"¹⁸, scrive, generando un apparente cortocircuito tra l'inquietudine e l'acquietamento. È proprio tale paradosso a far scaturire, in Grecia, il *logos* autentico – "Passatempo inebriante"¹⁹, lo definisce, e anche "avventura"²⁰. Nella discussione tra sapienti, una cerchia ristretta di individui che si incontrano e dibattono, quell'arresto dell'universale non è definitivo, ma solo temporaneo. In quell'eccezionale contesto storico-culturale²¹, la parola è dinamica, mutevole, non si incrosta sui significati ma, al contrario, ne crea di continuamente nuovi. Chi partecipa al discorso condivide un retroterra di sensazioni, esperienze e dialoghi precedenti che consente a tutti di intendersi senza bisogno di accordi, convenzioni, definizioni. Non vi è dunque necessità di fissare astrattamente i contenuti del pensiero.

sono, pertanto, "eventi interiori esclusivamente di livello medio e comuni" (Nietzsche 1968, 191 [JGB 268]), cioè quelli più grezzi, ordinari, gregari. Al punto tale che, ne *Il crepuscolo degli idoli*, Nietzsche scriverà: "In ogni discorso c'è un granello di disprezzo. Si direbbe che il linguaggio sia stato inventato soltanto per le cose di qualità media, mediocre, per qualcosa di comunicabile. Con il linguaggio, chi parla già si va *volgarizzando*" (Nietzsche 1970, 101 [GD 26]). Questo brano risponde *ante litteram* all'accusa colliana secondo cui Nietzsche si sarebbe messo a nudo senza ritegno né vergogna, usando la scrittura senza cautela, senza percepirne la volgarità, senza avvertire l'esigenza di parlare in modo indiretto, con distacco (vedi Colli 1974, 192).

15 Colli 1969, 161.

16 Colli 1969, 162.

17 Nietzsche 2015, 25.

18 Colli 1969, 186.

19 Colli 1969, 186.

20 Colli 1969, 186.

21 "Il miracolo sta nella struttura eccezionale di un certo ambiente umano" (Colli 1969, 184).

Nella dialettica vivente la polivalenza della parola è invece controllata; [...] la parola si attacca, allude simultaneamente e direttamente alle molteplici terminazioni sensibili, a un gruppo di punti di riferimento concreti, offerti dai discorsi passati degli interlocutori che continuano adesso a discutere, o da momento di vita in comune presenti alla memoria di tutti quelli che ora ascoltano.²²

Nell'antica dialettica – intesa come “arte della discussione”²³, reale, tra persone viventi – le espressioni linguistiche si sprigionano creativamente, sempre rinnovate, fluide, zampillanti, simili al getto della cascata dopo lo scontro con la roccia.

La parola è polivalente, inquieta, perché l'acquietamento che produce non è mortifero ma vitale, aperto al cambiamento. Funzionale, in definitiva, a quel moltiplicarsi delle catene espressive che è connaturato al loro intrinseco carattere manifestante. Nel dialogo a viva voce la conoscenza è più ampia, più ricca, più varia, anche se limitatamente a pochi individui, e questo è per Colli il *logos* autentico.

La parola costitutiva del *logos* dev'essere vivente, pronunciata, modulata, scagliata contro le parole di altri uomini. Così sorge la dialettica, già si è detto. [...] il vuoto dell'astrazione tuttavia non prevalse (come accade invece a noi moderni), mortificando e ottundendo la fantasia, poiché quegli universali stavano ancora attaccati alla natura e agli uomini d'intorno, incombenti e assillanti. Costoro erano sempre lì a intervenire e ad attaccare, a strappare di bocca le parole, stravolgendone i significati secondo tutti i nessi possibili con gli oggetti del mondo visibile. Tutti i concetti erano lucidi e freschi, potevano quindi essere modificati, abbandonati, sostituiti da altri ancora più giovani [...].²⁴

La dialettica greca descritta da Colli ricorda, limitatamente a questo aspetto, il soggetto artisticamente creativo a cui Nietzsche fa riferimento in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Guidato dalle intuizioni e non dai concetti, con “gusto creativo mescola le metafore e sposta le pietre di confine dell'astrazione”²⁵, manda in frantumi l'enorme impalcatura di concetti “accoppiando le cose più estranee e separando le cose più affini”²⁶. L'uomo intuitivo, l'artista, o il rapsodo in quanto voce del mito, confondono “continuamente le rubriche e le celle dei concetti, presentando nuove trasposizioni, metafore, metonimie”²⁷, configurando un mondo variopinto, irregolare, eternamente nuovo. Senza la pretesa di sovrapporre forzatamente il discorso colliano a quello nietzscheano, si ritiene interessante sottolineare questo snodo comune: la parola è più vicina alla fonte dell'immediatezza quando è polivalente, inquieta, variopinta, irregolare.

22 Colli 1969, 187.

23 Colli 1975, 73.

24 Colli 1969, 186.

25 Nietzsche 2015, 32-33.

26 Nietzsche 2015, 33.

27 Nietzsche 2015, 31.

3. "Qualcosa di sinistro": metafisica e storia della scrittura

Si intendono meglio, a questo punto, le ragioni dell'avversione che Colli nutre per il fenomeno della scrittura. A fronte della perdita dell'"efficacia propulsiva della parola vivente"²⁸ – e del fatto che, come si è visto, una perdita è connaturata a ogni forma di espressione – il suo guadagno è pressoché nullo. Ancora peggio, il vantaggio che la scrittura porta con sé è un'illusione, una 'grande menzogna' (che dà il titolo a un capitolo di *Filosofia dell'espressione*).

Certo è che la scrittura, almeno riguardo al *logos*, ha mostrato sinora una natura perversa, tralignante e travisante.

Se la parola è espressione impropria dell'universale, tanto più impropria – e ambigua – è la funzione espressiva della scrittura. Nello scritto la parola trova collateralmente un'espressione, e questa è impropria, perché il segno di scrittura non dà una nuova dimensione espressiva al suono della voce (o talora direttamente all'universale stesso), ma è solo uno strumento artificiosamente rievocativo. Lo scritto, è vero, lascia cadere qualcosa che è della parola, secondo la natura di ciò che esprime qualcos'altro, ma manca di vigore manifestante, poiché l'allargamento, l'acquisizione in rappresentabilità, che è altresì un carattere proprio dell'espressione, le compete solo in modo accidentale, non per un incremento di chiarezza, ma per l'accessoria persistenza nel tempo della materia scritturale. Lo scritto non estende la rappresentazione del *logos*, di cui è un semplice surrogato – manchevole anche se accidentalmente più duraturo – non un'espressione in senso metafisico.²⁹

L'acquisizione che la scrittura porta con sé si presenta come un aumento della durata temporale: la parola scritta persiste più a lungo, non è soggetta alla volatilità della memoria ed è in questi termini che dovrebbe esprimere il proprio 'vigore manifestante'. Si tratta, tuttavia, di un guadagno accessorio e accidentale: "lo scritto estende solo illusoriamente la consistenza espressiva della parola. Molto va perduto e nulla di nuovo è conquistato"³⁰. Strumento artificiosamente rievocativo, la parola scritta non ha la capacità di riattivare l'inquietudine della parola viva, e nemmeno di rievocare tutto ciò che quest'ultima portava con sé: gli impliciti e i vissuti condivisi, il ritmo della voce, l'intensità del respiro. Il dialogo tra interlocutori in carne e ossa, infatti, prevede la presenza del corpo, la modulazione della voce, lo scambio degli sguardi, l'influenza dell'ambiente e del contesto. Sono tutti aspetti di primaria importanza, che contribuiscono in maniera sostanziale a nutrire e a indirizzare la discussione, e che il lettore di un testo non ha più la possibilità di cogliere.

Le sfumature allusive, le brachilogie spontanee di interlocutori legati da una lunga consuetudine di vita, il passare sotto silenzio determinate implicazioni o passaggi discorsivi più volte sperimentati, tutto ciò che suona ovvio nei sodalizi esoterici del

28 Colli 1969, 199.

29 Colli 1969, 197-198.

30 Colli 1969, 199.

logos non può per contro essere afferrato in un trasferimento al linguaggio pubblico, di fronte al quale cominciano fatalmente a snodarsi i travisamenti.³¹

Con questi discorsi pubblici, di cui la scrittura è un aspetto, si mette in moto una falsificazione radicale, poiché viene trasformato in spettacolo per una collettività ciò che non può essere staccato dai soggetti che l'hanno costituito. Nella discussione dialettica non solo le astrazioni, ma le parole stesse del 'logos' autentico alludono a vicende dell'animo, che si afferrano solo col parteciparvi, in una mescolanza che non si può dividere. Nello scritto invece l'interiorità va perduta.³²

Là dove non c'è più una comunione di vita e di pensiero, nel mutamento dei tempi e dei luoghi, i segni di scrittura perdono la loro brillantezza e si trasformano in grigi simulacri, causando un acquietamento tombale. Il campo semantico della morte – che Nietzsche riferiva più ampiamente all'impalcatura dei concetti resa possibile dal linguaggio³³ – riguarda, per Colli, specificamente la scrittura: “quando lo scritto sostituisce la parola viva, tutto si frammenta e mortifica”³⁴; “Da allora la filosofia è scritta e fondata su cose scritte, chiusa in una quiete di morte”³⁵.

La sostituzione della parola viva da parte dello scritto avviene in un momento storico-culturale ben preciso, che coincide con l'avvio della decadenza della ragione. Non si tratta semplicemente del passaggio da una cultura orale a una cultura scritta, ma del progressivo svincolamento della ragione, attraverso la scrittura, dalla sua “funzione allusiva”³⁶. Questo è, secondo Colli, l'equivoco radicale che travolge la grecità: in origine, essa intendeva il *logos* come un discorso su qualcos'altro. Solo in un secondo momento, esso si impose come una sostanza indipendente, non più espressione “di”, ma dimensione autonoma e fine a se stessa³⁷. In questo fraintendimento, la scrittura gioca un ruolo cruciale.

Dopo la metà del VI secolo a.C., compare in Grecia la scrittura in funzione letteraria, principalmente nell'ambito politico e artistico. Mero mezzo mnemonico, finalizzato a supportare l'oratore per la sua recitazione vivente, ben presto lo scritto diventa una vera e propria opera autonoma, che non necessita più della declamazione orale. Dalla dialettica – fenomeno esoterico³⁸, dove la parola si incarna, è vissuta, scambiata in una cerchia ristretta – si passa attraverso la retorica, dove “la piatezza della scrittura non si è ancora imposta”³⁹ ma il linguaggio si proietta nella dimensione pubblica. Nell'Atene della metà del V secolo a.C., infatti,

31 Colli 1969, 187.

32 Colli 1975, 109.

33 “[...] la grande costruzione dei concetti mostra invece la rigida regolarità di un colombario romano” (Nietzsche 2015, 22). Il colombario è una costruzione funeraria destinata a ospitare i defunti in loculi disposti geometricamente.

34 Colli 1969, 200.

35 Colli 1969, 201.

36 Colli 1969, 183 e Colli 1975, 97.

37 Vedi Colli 1975, 97-98.

38 “si trattava di un fenomeno esoterico, non già per una qualche rivelazione misterica, ma per un acquisto attivo entro una cerchia ristretta” (Colli 1975, 100).

39 Colli 1969, 203.

l'atmosfera raffinata e riservata dei dialoghi eleatici viene sostituita dal quadro di scontri dialettici più chiassosi e più frequentati. Nel confronto con le forme espressive dell'arte e con i prodotti della ragione connessi alla sfera politica, il linguaggio dialettico entra nell'ambito pubblico. Una dialettica adultera si fa sentire in modo evidente nella parte dialogata delle tragedie di Sofocle, a partire dal 440 a.C. Il vecchio linguaggio dialettico viene usato anche al di fuori della discussione: gli ascoltatori non sono scelti, non si conoscono tra loro, e la parola viene rivolta a profani che non discutono, ma ascoltano solamente. Nasce così la retorica, con la volgarizzazione del primo linguaggio dialettico.⁴⁰

La retorica è dunque un fenomeno ancora prevalentemente orale, che rompe però l'isolamento e porta la discussione nella dimensione pubblica. Progressivamente, il dialogo compartecipato lascia il posto al discorso del singolo, che si rivolge a una platea di uditori, sempre più estranei e silenziosi. Costoro non partecipano alla discussione, si limitano ad ascoltare. Si prepara dunque il terreno per la nascita della filosofia, che sorge già indossando l'abito che porta ancora oggi, ossia quello della letteratura.

Molte generazioni di dialettici elaborarono in Grecia un sistema della ragione, del 'logos', come fenomeno vivente, concreto, puramente orale. L'oralità ovviamente è un carattere essenziale della discussione: una discussione scritta, tradotta in opera letteraria, quale troviamo in Platone, è un pallido surrogato del fenomeno originario, sia perché manca ogni immediatezza, la presenza degli interlocutori, l'inflessione delle loro voci, l'allusione dei loro sguardi, sia perché descrive una gara pensata da un solo uomo, e soltanto pensata, quindi mancante dell'arbitrio, della novità, dell'imprevisto che possono sorgere unicamente dallo scontro verbale di due individui in carne e ossa.⁴¹

Fu Platone a inventare il dialogo come forma letteraria con cui segnò per sempre, nonostante le sue esplicite perplessità nei confronti della scrittura⁴², il destino del pensiero occidentale. Le discussioni che prima erano vive e reali sono ora soltanto immaginate, gli interlocutori in carne e ossa diventano fantocci impossibilitati a rispondere, incapaci di donare linfa vitale al discorso. Non è possibile, in questo contesto, approfondire l'evento della nascita della filosofia, nell'originalità della ricostruzione colliana. Per gli scopi che ci si è qui proposti, ciò che preme maggiormente evidenziare è il ruolo determinante giocato dalla scrittura nell'imporsi della filosofia che, per Colli, coincide con la decadenza della ragione. Quando il testo scritto cessa di essere al servizio della dimensione orale e rivendica la propria autonomia, anche il *logos* mette da parte la propria funzione espressiva e

40 Colli 1975, 100.

41 Colli 1975, 85.

42 Il riferimento è alla celebre settima lettera e al mito di Theuth narrato nel *Fedro*. In quest'ultimo si legge: "Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi" (Platone 2000, 580).

si erge a sapere autonomo. Bersaglio polemico non è dunque il discorso razionale *tout court*, ma la sua pretesa di occupare – in un primo momento con la filosofia, successivamente nei panni della scienza⁴³ – il vertice del sapere.

Il problema della ragione, nella storia dell'uomo, è un incidente. Essa appartiene naturalmente all'uomo, è chiaro, è una sua manifestazione, o meglio è manifestazione di qualcosa attraverso di lui. Ma averla posta al vertice dell'interesse, averne gonfiato e vantato smisuratamente le capacità, stravolta la prospettiva ottica, aver creato l'illusione di aprire con il suo aiuto scrigni preziosi, rivelare misteri inebrianti, questo è un fatto incidentale, episodico aberrante.⁴⁴

Il fatto che la ragione abbia occupato il trono del sapere è, per Colli, non un destino ma un incidente. La decadenza del *logos* apre, così, all'ipotesi di una "ricostituzione della salute dell'uomo"⁴⁵ che rende necessaria la domanda relativa a quale possa essere un "uso sano"⁴⁶ della ragione e, di conseguenza, della parola. La via proposta da Colli implica una rivalutazione dell'oralità, che non può fare a meno del confronto-scontro con Nietzsche e con la sua intensa attività di scrittura.

4. 'Al di là della scrittura' tra utopia e grande stile

In un brano di *Dopo Nietzsche*, che ribadisce la mancanza di autonomia della ragione umana, quest'ultima è descritta come "un'onda espressiva più lunga, che si infrange più violenta, più in alto sulla scogliera"⁴⁷. Il *logos* non è, dunque, un'espressione sostanzialmente diversa dalle altre, ma semplicemente più intensa: un getto d'acqua più potente.

Riprendendo la metafora della cascata – l'espressione è l'esito dello scontro dell'acqua sulla roccia – si potrebbe suggerire che la parola viva sia il guizzo dell'acqua allo stato liquido, mentre la parola scritta rassomigli a getti che si sono ghiacciati, divenuti stalattiti. È Colli stesso a indicare questa via: "Quando la letteratura si impone, non si possono più seguire 'i molti significati di una parola', e con la 'filosofia' scritta l'irrigidimento del sistema arresta il fluire del *logos*, come la morsa dei ghiacci serra la corrente di un fiume [...]"⁴⁸.

Anche in questo caso, l'idea che l'edificio concettuale della filosofia irrigidisca un fluire e un dinamismo soggiacente richiama le riflessioni di Nietzsche. Quest'ultimo scrive che il genio costruttivo dell'uomo riesce, su mobili fondamenta "e per così dire

43 "In Grecia [la ragione] infuriò divampante, fu messa al centro, in alto, creò il mito dell'eccellenza più eccitante dell'uomo, che assunse il titolo di filosofia, pieno di risonanze. Per secoli questa rimase sul trono, poi passò lo scettro alla scienza, che rivelò e sfruttò i poteri della ragione nella sfera dell'utile, dove il *logos* diventa spurio" (Colli 1969, 172-173).

44 Colli 1982, 410.

45 Colli 1982, 184.

46 Colli 1974, 31.

47 Colli 1974, 50.

48 Colli 1969, 215.

sull'acqua corrente – a elevare una cupola concettuale infinitamente complicata”⁴⁹. Seguendo Colli, si può precisare l'affermazione nietzscheana: la possibilità di costruire l'edificio concettuale non si regge sull'acqua corrente, ma sulla morsa dei ghiacci. E se solo la parola riuscisse a ricollocarsi nel flusso, potrebbe redimersi dalla quiete di morte in cui si trova cristallizzata. L'ipotesi teoretica di una concezione affermativa ed espansiva del linguaggio è un grande tema che Nietzsche non ha mai affrontato esplicitamente, ma che esiste, sebbene ancora poco studiato in letteratura⁵⁰, e le cui tracce sono disseminate in tutta la sua opera. Il contributo che, in questa sede, si vuole dare al dibattito riguarda la possibilità di indirizzare le ricerche su questo tema nietzscheano attraverso la lente focale di Colli, che contrappone, come si è visto, la parola scritta a quella pronunciata a viva voce.

Non è un'eccezione il rinvenimento, nei testi di Nietzsche, di spunti sul valore della voce e del ritmo del linguaggio, quando esso si esprime attraverso il corpo. I moderni sono lontani dalla cultura dell'oralità e abituati ormai da secoli a una fruizione in buona parte “intellettuale” della letteratura, ossia a un rapporto distaccato, silenzioso, mentale ai testi scritti. Diverso era per gli antichi che, anche quando leggevano tra sé e sé, lo facevano di norma ad alta voce.

A voce alta: voglio dire con tutti i crescendo, le inflessioni, i mutamenti di tono e le variazioni del “tempo”, nelle quali cose l'antica vita *pubblica* trova la sua gioia. In quell'età le leggi dello stile letterario erano le stesse di quelle dello stile oratorio; e le leggi di quest'ultimo dipendevano, in parte, dalla sorprendente compiutezza e dalle raffinate esigenze dell'orecchio e della laringe e, in parte, dalla robustezza, dalla continuità e dalla potenza polmonare degli antichi. Un periodo, così come lo intendevano gli antichi, è soprattutto una totalità fisiologica, in quanto viene contenuto da *una sola* respirazione.⁵¹

Presso gli antichi, il nesso tra corpo e linguaggio è molto più marcato, tanto che un periodo veniva considerato una totalità fisiologica perché racchiuso all'interno di una sola respirazione. La maggior parte dei testi era scritta per essere letta a voce alta, e teneva dunque conto delle esigenze e delle caratteristiche dell'apparato fonatorio, dall'orecchio alla laringe, sino alla potenza polmonare. Nietzsche è dunque consapevole dell'ampio vantaggio della parola pronunciata rispetto a quella scritta:

L'arte di scrivere esige soprattutto *surrogati* per i modi di esprimersi che solo chi parla ha: cioè per i gesti, gli accenti, i toni, gli sguardi. Perciò lo stile dello scrivere è affatto diverso da quello del parlare, e qualcosa di molto più difficile: esso vuole con meno farsi capire altrettanto di quello.⁵²

49 Nietzsche 2015, 23.

50 Vedi Marton 2012.

51 Nietzsche 1968, 161 [JGB 247].

52 Nietzsche 1967, 183-184 [WS 110]. Commenta Masini: “Nietzsche parla anche di uno ‘Schreibstil’ (stile di scrittura) che mira a impadronirsi di tutte le guise espressive proprie dello ‘Sprechstil’ (stile del discorso) e che per questo deve foggarsi quei sostitutivi della mimica, degli accenti, dei suoni, degli sguardi che sono caratteristici di quest'ultimo. Siamo vicini all'écriture

Si tratta di questioni sulle quali Nietzsche riflette costantemente, ma che si impongono a partire dal confronto filologico con i testi classici: studiando gli antichi oratori e analizzando le produzioni poetiche e letterarie greche e romane, il giovane professore di Basilea si era interrogato circa le effettive modalità di lettura degli antichi. Gli studi filologici sono il luogo di maturazione di riflessioni che infrangono le barriere non solo della disciplina accademica, ma anche dell'antichità; e così Nietzsche progetta, ad esempio, dal 1872, una considerazione inattuale *Sul leggere e scrivere*⁵³. Essa non vede mai la luce, e, ciò nonostante, la tematica non verrà del tutto abbandonata, come testimonia l'abbozzo di un dialogo sulla lettura di libri del 1879⁵⁴.

Quanto appena detto potrebbe sembrare lontano dalle analisi di Colli, che considerano già irrimediabilmente letteraria e dunque decadente la filosofia di Platone. Si ritiene, tuttavia, che il sostrato teorico del problema sia il medesimo per i due autori, e che le loro riflessioni, per quanto distanti, possano contribuire a illuminarsi a vicenda. Nella sua maniera rapsodica e non sistematica, Nietzsche lascia intravedere l'ipotesi che la via di fuga dalle maglie del linguaggio non possa che essere interna al linguaggio stesso: è il problema dello stile. I limiti strutturali che le parole hanno nell'esprimere il mondo possono forse essere, se non superati, quantomeno aggirati, attraverso un lavoro interno alla scrittura. Per questo si sforza di creare attraverso molteplici sperimentazioni, dall'aforisma sino al linguaggio poetante dello *Zarathustra*, uno stile vivente e mobile. Come scrive in un frammento postumo del 1882: "La prima cosa che è necessaria è la vita: lo stile deve *vivere*"⁵⁵.

Rispetto a Nietzsche, Colli è meno *tranchant* nel criticare la mediazione messa in campo dal linguaggio, la cui importanza, tra l'altro, ridimensiona notevolmente rispetto al *linguistic turn* o alle correnti ermeneutiche a lui contemporanee⁵⁶. Il suo pensiero è attraversato da una carica utopica, che riguarda la possibilità di riattivare la dimensione vitale e vocale della parola che si era sviluppata nell'antica dialettica greca. Quando indica la via da percorrere, traccia un sentiero che interseca esplicitamente quello di Nietzsche, ma ne corregge la direzione.

Con la sua anatomia della volontà di verità, Nietzsche ci mette in condizione di capire quello che lui stesso non ha capito: sino a che la *scrittura* rimane lo strumento espressivo nella filosofia, quella volontà è destinata a essere frustrata. Se il filosofo è l'animale che annusa la verità, deve tenersi lontano dalla scrittura. Difatti la scrittura è la forma espressiva tipica che assume la volontà di menzogna, di illusione.⁵⁷

corporelle' di Mallarmé. La costruzione del periodo riposa sulle leggi di quell'arte mimica ('Kunst der Gebärde') che fa della scrittura, atteggiata come sinuoso corpo vivente, una trama di sinestesi, di segni e di diramazioni sensibili da cui si può risalire ai nascosti pensieri" (Masini 1975-1976, 536).

53 Vedi Nietzsche 1992, 104, 180, 181, 301 (19[330]; 26[20; 23]; 29[163; 164]).

54 Vedi Nietzsche 1967, 384. (47[7]).

55 Nietzsche, 496 (23[32]).

56 Vedi La Rocca 2008, 80.

57 Colli 1982, 527.

In un paragrafo di *Dopo Nietzsche* dal titolo *Il tempio delle parole morte*, Colli elogia l'opera di decostruzione della filosofia compiuta da Nietzsche, giudicandola tuttavia incompleta. Fu carente, infatti, nel tematizzare la causa della natura menzognera di ogni filosofia:

La divulgazione di un'esperienza non mediata, ristretta, riservata: questa è la causa. Tale esperienza, quello che c'era al posto della filosofia, la sua matrice, prima che intervenissero la retorica e la letteratura, non era menzognera. Ma la filosofia è scrittura, e ogni scrittura è falsificazione. Nietzsche ha liberato lo sguardo in questa direzione, anche se le premesse che lui stesso ha stabilito minano tutte le sue parole stampate.⁵⁸

Una delle critiche principali mosse al filosofo di Röcken è quella di essere stato un "*homo scribens*"⁵⁹. Egli avrebbe, in altri termini, riposto eccessiva fiducia nella scrittura come unico strumento espressivo, privandosi così della possibilità di sperimentare altre forme di condivisione del pensiero (Colli ha in mente, ad esempio, l'opera educativa⁶⁰). Nietzsche ha scritto troppo: "Lui, il dissacratore di ogni eccellenza, non ha saputo dissacrare l'attività dello scrittore"⁶¹. Per portare davvero a compimento la sua opera distruttiva, egli avrebbe dovuto decretare non soltanto la morte di Dio, ma anche la morte della ragione⁶², e demolire quest'ultima non soltanto in virtù degli errori di chi l'ha maneggiata, ma anche per la sua intrinseca debolezza⁶³.

Occorre assumere la *pars destruens* nietzscheana, e costruire da lì una nuova prospettiva. La superbia della ragione è stata smascherata una volta per tutte, ma "la morte della filosofia, proprio in quanto viene messa a nudo la sua natura menzognera e la causa di tale natura, sgombra la strada alla sapienza. [...] quello che c'era prima della filosofia può vivere anche adesso"⁶⁴. Colli non studia l'epoca dei sapienti con il distacco dell'erudito, ma osserva attraversato dalla speranza che possa risorgere, oggi, una analoga cultura dell'oralità.

Nonostante gli attacchi insistenti a Nietzsche per la sua prolifica attività di scrittore, coglie il suo sforzo di superare i limiti della scrittura attraverso una riforma espressiva:

Al di là della scrittura. L'uso parossistico della scrittura filosofica in Nietzsche, spinto costantemente al confine dell'inesprimibile, ci aiuta a oltrepassare questo strumento, a guardarlo dall'alto. La riforma espressiva di Nietzsche è in questo senso un accenno in direzione esoterica, a una sfera di comunicazione che escluda la scrittura. Un'altra

58 Colli 1974, 81.

59 Colli 1974, 131.

60 "Introduzione dello scritto che determina la decadenza vitale dell'uomo, la fine dell'educazione vera, che è rapporto diretto" (Colli 1982, 97).

61 Colli 1974, 131.

62 Vedi Colli 1982, 174.

63 Colli 1974, 85. Giulio Cavalli mette ben in luce la duplicità della critica colliana alla ragione, genetica e logica, evidenziando come la parte più originale sia la critica logica, poiché quella genetica è retaggio nietzscheano (Cavalli 2023, 114).

64 Colli 1974, 82.

riforma espressiva sta ora di fronte a noi, una volta che sia stata riconosciuta la natura falsificante della scrittura. Venticinque, trenta secoli or sono, il pensiero veniva comunicato da persona a persona, mediante la presenza e la voce: perché questo non dovrebbe essere di nuovo possibile?⁶⁵

Se Colli si proietta al di là della scrittura, occorre chiedersi, al di là dell'utopia, se il pensiero possa davvero reimparare a fare a meno della scrittura⁶⁶. O se non occorra, piuttosto, lavorare affinché la parola riacquisti quell'inquietudine che la animava anche sulla pagina scritta. Ancora una volta, nella fucina nietzscheana si trovano attrezzi promettenti – il tema della ricerca del 'grande stile', ad esempio – che si tratta di trovare, affilare, talvolta usare contro loro stessi. È ciò che Colli si impegna a fare nel suo pensiero, che con Nietzsche si incontra e scontra pressoché a ogni pagina. E sebbene non abbia potuto discutere con lui a viva voce, il dialogo che ne emerge risuona alle nostre orecchie (o meglio, ai nostri occhi di lettori moderni) come tutt'altro che impietrito. Al contrario, è testimone di uno scambio intimo, creativo e – si potrebbe concludere, provocatoriamente – 'inquieto'.

Bibliografia

Sigle:

JGB = *Al di là del bene e del male*

GD = *Crepuscolo degli idoli*

WS = *Il viandante e la sua ombra*

Cavalli, Giulio M. 2023. "Dalla genealogia alla logica (e ritorno). La 'critica della ragione costruttiva' di Giorgio Colli" in *Esprimere il vissuto. La filosofia di Giorgio Colli*, a cura di Ludovica Boi, Giulio M. Cavalli e Sebastian Schwibach, 109-134. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

Ciani, Maria Grazia. 1987. "Giorgio Colli". *Belfagor* 42, n. 3: 291-312.

Colli, Giorgio. 1969. *Filosofia dell'espressione*. Milano: Adelphi.

—. 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.

—. 1975. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi.

—. 1982. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi.

La Rocca, Claudio. 2008. "La filosofia dell'espressione di Giorgio Colli". *Giornale di metafisica online only* 30, n. 1: 1-19.

Marton, Scarlett. 2012. "Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création". *Revue de métaphysique et de morale* 2, n. 74: 225-245.

Masini, Ferruccio. 1975-1976. "I 'campi di significato' in 'Così parlò Zarathustra'". *Nuova corrente* 68-69: 528-569.

—. 1994. "Giorgio Colli le philosophe et l'enigme". *Archives de philosophie* 57, n. 1: 135-140.

65 Colli 1974, 140.

66 Vedi Ciani 1987, 309.

- Nietzsche, Friedrich. 1965. *Idilli di Messina. La gaia scienza e frammenti postumi (1881-1882)*. Tr. it. Ferruccio Masini e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi.
- . 1967. *Umano, troppo umano, II e Frammenti postumi (1878-1879)*. Tr. it. Sossio Giametta e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi.
- . 1968. *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*. Tr. it. Ferruccio Masini. Milano: Adelphi.
- . 1970. *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner*. Tr. it. Ferruccio Masini e Roberto Calasso. Milano: Adelphi.
- . 1992. *Frammenti postumi 1969-1974. Parte seconda*. Tr. it. Giorgio Colli e Chiara Colli Staudé. Milano: Adelphi.
- . 2015. *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Tr. it. Giorgio Colli. Milano: Adelphi.
- Platone. 2000. *Tutti gli scritti*. Tr. it. Giovanni Reale. Milano: Bompiani.

Alberto De Vita

The Hubris of the word.

Logic and Language in the Philosophy of Giorgio Colli

ABSTRACT: *This article will be divided into three sections and will address the status of logic and language in Colli's philosophy. Firstly, I will examine the final chapter of *Filosofia dell'espressione*, where Colli develops the hypothesis of the 'spurious λόγος'. From a Collian perspective, logic is regarded as having merely instrumental value, being reduced to a set of relations to a form of substantial otherness that cannot be expressed and which, for that very reason, makes the λόγος unstable. Secondly, I will conduct an examination of the manner in which the spurious λόγος attempts to disguise its caducous nature through the use of the language. Thirdly, I will demonstrate how Colli's theses on logic and language represent a deepening of certain Nietzschean positions. Furthermore, I will show how Colli's engagement with Nietzsche led him to adopt a markedly divergent philosophical position from those of other authors (Derrida, Vattimo, Heidegger) – who, following Nietzschean thought, had previously highlighted the crisis in logic and language.*

KEYWORDS: *Colli, Logic, Language, Expression, Nietzsche.*

1. Introduction

Twentieth-century philosophical and scientific thought has keenly and persistently explored, from multiple perspectives, the theoretical insufficiency of the epistemological-social models that for millennia have inspired the “grand narratives” of Western civilization¹. The past century began with the proclamation of the death of God (F. Nietzsche), followed by the announcement of the disappearance of the subject-author (M. Foucault, R. Barthes), the crisis of logical-mathematical foundations (D. Hilbert, K. Gödel), and the inadequacy of classical physics paradigms (first with A. Einstein's theory of relativity, then with the advent of quantum physics thanks to the Copenhagen school). The idea that absolute and objective truths exist, or that they are demonstrable, shareable, and universalizable, has been progressively set aside; instead, more or less latently, Gorgias' conviction about the total irreducibility of truth to ontological, epistemological, and linguistic planes (simultaneously) seems to have spread uncontested: οὐκ ἔστιν, εἰ δὲ καὶ ἦν, οὐκ ἄν νοητόν, εἰ δὲ καὶ νοητόν, οὐκ ἄν ἐκφραστόν².

¹ The term 'grand narratives' was coined and popularized by Lyotard (1979).

² DK 82 B 3.

Upon closer examination, philosophy seems to have been more affected by the general theoretical crisis of knowledge than other sciences, partly due to its primal predisposition toward a foundationalist approach defined by the primacy of *θεωρεῖν*³. The growing recognition of the potential contestability inherent in all epistemic discourses has pushed philosophy into increasingly intense – and at times exasperated – dialogue with disciplines it once dismissed. This shift has led to the adoption of an ‘experimental’ and heteronomous stance, often reduced to a psychologistic approach rooted in empirical grounds. Subordinated to the ancillary role of supporting various technical sciences, philosophy seems therefore to have forfeited not only its institutional prestige but also its distinct academic identity, relinquishing trust in its speculative capacities and abandoning any genuine theoretical ambition. Broadly speaking, the current trajectory appears to culminate in a decisive *aut-aut*: a stark choice between a theoretical orientation or a philosophy stripped of its autonomy and speculative essence. Yet one might ask: is this truly the only philosophically tenable ‘solution’? Or could it be that philosophy has been – or still is – capable of envisioning alternatives?

For instance, within such a *scenario*, the thought of G. Colli can be considered a distinctly dissonant voice⁴: while acknowledging the transience of reason and, in effect, the insufficiency of the Western philosophical and scientific *λόγος*, Colli simultaneously highlights its speculative potential. For him, the wounds afflicting rationality neither signal its death nor foreshadow its demise; rather, they expose its true nature, inviting an inquiry that seeks to illuminate its actual workings, unburdened by any inclination toward deconstruction.

In the course of this article, I will therefore aim to specify the status of logic and rationality as described by Colli, as well as the language that enables their development. After retracing, in §§1-2, Collian reflections on the instances of *λόγος* and its grammar (with a focus on *Filosofia dell'espressione*), I will demonstrate in §3 its dependence on and its distance from certain Nietzschean theses (thus examining some passages of *Dopo Nietzsche*). On this basis, I will draw a comparison between the interpretations that Nietzsche's philosophy has assumed in Colli's thought and in that of other authors who have engaged with it, in order to highlight, in §4, the originality of Collian position itself⁵.

3 On this topic, see Arendt 1946, 34-36.

4 It is perhaps for this very reason that the Collian perspective, even today, is often overlooked, even within the Italian philosophical landscape. For a contextualization of Colli's figure within the philosophy developed in Italy, see Santoro 2022; Corriero 2023, 235-256. On the contrary, Colli's thought, especially in light of recent philosophical debates, deserves to be rediscovered – also in consideration of the recent publications that complete the editorial picture of his works – Colli 2018; Colli 2024.

5 Colli's works will be cited abbreviated and followed by the page number: *Filosofia dell'espressione* = FE; *Dopo Nietzsche* = DN; *Nascita della filosofia* = NF; *La ragione errabonda. Quaderni postumi* = RE; in this last case, I will refer not to the page number but to the fragment number.

2. The spurious λόγος

The first section of *Filosofia dell'espressione* opens under the sign of an antinomy – one that is evidently deliberate and carefully orchestrated by the author.

I. On the one hand, Colli assumes the inescapability of the category of *representation*, defined as “the only primitive given”, so “vast is its scope”⁶. Furthermore, the essence of representation is immediately linked to the category of *relation*: “From a categorical standpoint, an essence can be assigned to representation, which will be relation [...]. The world is representation insofar as it is subordinated to the category of relation. In fact, representation has no substance; it is merely a relation, a fluctuating connection between two terms”⁷. The reality described by Colli takes the form of an image *for* the perspective of a subjectivity, determining itself *in relation* to the latter and dissolving into the simple connection between a “subject” and an “object”⁸: “The word ‘representation’ as used here is not to be understood as a translation of the German *Vorstellung*, a term that gained prominence in modern philosophy, but rather in its primitive meaning of ‘bringing back to appearance,’ essentially a ‘re-evocation’. The emphasis, therefore, does not fall on the ‘object for a subject,’ but on the ‘re-presenting’ function”⁹.

II. On the other hand – and simultaneously – Colli discerns the non-originality of the very category of *representation*. It is conceived, in fact, against the backdrop of a reference to “something hidden”¹⁰, to a reality that lies beyond representation – understood as *other* than representation itself: “Something else outside of determined representation”¹¹. Nonetheless, this alterity, articulated in terms of *immediacy*, is invariably translated into the language of recollection for a subject: it is subsumed within the representational domain, showing its irreducibility to representation itself: “A subject represents something to itself: this is, after all, what knowing is. But this traces back to a past time when the something was not yet represented, and from which it was taken in order to be represented”¹². And again:

Every time a representation is analyzed, an object is found, albeit within the framework of a relation, that is, according to a perspective, as a determined projection. But it is futile to search for the point from which this perspective opens: at the moment it is discovered, it becomes an object, absorbing within itself the old object, and once again the origin of the perspective escapes [...]. It must be an element beyond the series of representations.¹³

6 FE, 9.

7 FE, 9.

8 See also RE, 411; 281.

9 FE, 6. On the meaning of ‘categories’ in Collian philosophy, see Torrente 2022.

10 FE, 10

11 FE, 19.

12 FE, 6.

13 FE, 13.

In this regard, however, a clarification is necessary: the notion of immediacy, though portrayed in *Filosofia dell'espressione* as an excess in relation to the realm of representation, carries *no* transcendent connotation. Were it to do so, the transcendental claim of representation itself would collapse, rendered partial and dismissible as it would remain confined to this side of a transcendent element. On the contrary, the alterity of the *immediate* in relation to the representational field is expressed solely within the latter, in its immanence – which thereby confirms its pervasiveness:

Signification, manifestation, derive their name from something that lies beneath. But once this lying-beneath is introduced into the discursive context, it no longer lies beneath. That which truly lies beneath cannot be called substance, for no name belongs to it, precisely because it is hidden [...]. If, in order to have meaning, substance must still be included within representation, its lying-beneath must be elevated, and it is precisely this instrument of preservation that we call “expression” which constitutes substance, inasmuch as it alludes to something hidden.¹⁴

In brief, the horizon of immediacy and that of representations are bound together by a relationship of *alterity*, without implying mutual transcendence: “In the unrepresentable, the sphere of expression encounters a limit – one it cannot reduce to itself, but must interpret, precisely because it bears witness to it [...]. Thus, the immediate intertwines with expression, and the extrarepresentational is drawn into immanence”¹⁵.

The two aspects – (I) and (II) – of Colli’s hypothesis of expression thus generate the following antinomy: the very definition of *representation* acquires a transcendental status in exact proportion to its incapacity to express its own immediate foundation – that which enables it to define itself as *re-presentation*. The immediate proves irreducible to the representational horizon: even if certain forms of this horizon (such as those of art, or more generally of bodily sensations¹⁶) may come closer to it, the instance of immediacy remains fundamentally unrepresentable. At most, one must valorize the expressive force of representation – that is, its potential to refer to an *other* that remains forever different from representation.

Nonetheless, it is precisely within this contradiction – and not in spite of it – that Colli situates the problem of logic, or rather, *logic as a problem*. In the second section of *Filosofia dell'espressione*, observing the inherent disposition of the λόγος to operate through representation, he detects its intrinsic instability: “Representation [...] is the guiding thread of abstract expressions,” and “it opens and concludes the path of the *logos* [...]. Representation as such: the relation among representations; the principle of the *logos*”¹⁷. The philosophical-scientific λόγος is

14 *FE*, 21.

15 *FE*, 43.

16 *FE*, 30.

17 *FE*, 94.

thus reduced to the function of a mere instrument, an expedient through which representation (fails to) define its relation to the other-than-itself (the immediate), ultimately reducing it to its object:

The *logos*, which [had been] fashioned as an expressive instrument of individuation, in view of action and possibly of man's domination over man, in its refinement [becomes] object".¹⁸ Reason can thus claim no absolute or substantial value, revealing itself to be operative – like representation itself – within a relational domain: "Relation is thus the abstract essence of everything: [...] the principle of the *logos*."¹⁹

On these grounds, Colli can proceed in the second section of *Filosofia dell'espressione* to identify the inherently *failed* nature of logic as it emerges, for example, through its deductive-definitional exercise: the λόγος, he argues, strives to determine the immediate from which it originates and in relation to which it defines itself as *other*, ceaselessly mediating it through further representations. More precisely, it seeks to elaborate a definition of immediacy by means of a series of deductions that admit only mutually exclusive alternatives, thus adopting an "antithetical comportment"²⁰. In this framework, according to Colli, the presence of the immediate is replaced by a relational network of representations (regulated by the law of connection, which establishes its inescapability): the imponderability of the immediate is concealed and determined by virtue of a qualitative unity hypostatized *a parte subjecti* and governed by the "principle of identity":

The law of connection generally expresses the supremacy of the necessary within the structure of *logos*. This supremacy, which is tyrannically consolidated and reaffirmed by the deductive constraint, gathers together the already-constituted abstract objects, gluing them to each other, so that the being and truth that derived from them gradually lose, in the descending movement, their original character of instantaneousness, and their call to immediacy becomes increasingly faded and blurred. Being and truth become "scientific".²¹

On the contrary, from Colli's perspective, the definition that identity logic seeks to establish can only remain a mere ideal: every definitional attempt regarding the immediate is destined to fail, highlighting the inefficiency of reason itself:

Expression is by nature insufficient and lacking in its manifesting effectiveness: thus even definitional expression cannot be identical to what it aims to express. Definition remains an ideal, primarily because expressive identity, which constitutes its core, cannot be realized. Furthermore, the completeness of definitional expression – postulated by the claim to manifest the completeness of divergent expressive series – is equally an unattainable goal if the definitional object is to exist as such, that is, as a manageable fusion of elements: triangular contradiction would, in any case, truncate

18 FE, 165.

19 FE, 94.

20 FE, 94.

21 FE, 115.

any excessive extension [...]. It is impossible for the definiendum to designate an immediacy, yet this is precisely what it would need to justify both the definitional “is” and the completeness of the definition.²²

The identity that reason seeks to determine mediately inevitably escapes the immediate as such, for the latter resists stable identification as an object: “The so-called principle of identity is a proposition devoid of autonomy. Indeed, it designates the relationship between the *definiens* and the *definiendum*, that is, in summary, the nature of definition – not a principle, but an error and an ideal”²³. Consequently, by developing concretely within the mesh of representation – thus by virtue of a reference to an (immediate) foundation that remains inexpressible – the true nature of the λόγος is marked by a “radical error”²⁴: reason remains in a state of “check”²⁵, for it is defined by an aporia that undermines its actual constructive capacity. It proves incapable of expressing what lies beyond itself – that is, forced to express it without determining it. Conversely, the supposed absoluteness of logic dissolves into mere abstraction, into the illusion of rigor by which the λόγος has historically sought to conceal its own inability to articulate the immediate – that which, as the foundation of representation, would allow it to rationally legitimate its transcendental status, otherwise merely presupposed.

It is for this reason that, ultimately, Colli calls for representation to be rethought as expression – that is, as the evocation of an immediate that is not transcendent, yet intrinsically unrepresentable. Expression, although it configures itself as a relation between subject and object, and therefore as representation²⁶, consists in an attempt to identify the immediate while remaining conscious of its intrinsic limits: it unfolds by internalizing the impasse of the λόγος, thereby relinquishing its hypostasis, since its “accent does not fall on the ‘object for a subject’, but on the ‘re-presenting’ function”²⁷.

3. The ὄβρις of the Word

In *Filosofia dell'espressione*, Colli analyzes the process by which λόγος has sought to conceal the radical error that, paradoxically, has always constituted its most authentic core. By refusing to accept the irreducibility of the immediate to representation – and therefore the same intranscendable yet spurious status of the representational context – logic has developed the illusion of being able to produce epistemically certain definitions. Even (and especially) if “everything is appearance”, one must instead admit that logic “illusion” consists of a form of

²² FE, 121-122.

²³ FE, 122.

²⁴ FE, 116.

²⁵ FE, 151.

²⁶ FE, 19.

²⁷ FE, 6.

“appearance within appearance”²⁸, i.e., a hypostatic transfiguration of the representational domain of appearance.

Now, according to Colli, the instrument that has allowed logic to perpetuate its own (self-)deception objectively has been language – and more precisely the word²⁹. The latter has functioned as the device through which the human being has attempted to identify what lies beyond itself – immediacy – by reducing it to a form of objectivity: “Language, constitutive of the categories, is an instrument of this multiplication of the object”³⁰. From Colli’s perspective the λόγος, understood at the verbal level, should simply reflect the relative nature of reason, presenting itself as a merely instrumental device, relational rather than substantial – since it is devoted to formulating definitions that remain this side of the immediate, towards which they asymptotically tend. However, over the course of its historical development, the λόγος has instead acquired a plastic tendency, rising to the status of a constitutive function of reality, in the claim to replace it³¹: “After Aristotle, philosophy has not sufficiently investigated what we mean to express when we say ‘being’; rather, it has started from the word ‘being’ assigning it, from time to time, the most varied contents and meanings”³². Progressively, language has claimed to stably and definitively express reality determining its individuality, specificity, and particularity in a logically coherent manner: “Language became the creator of philosophy, whereas its nature is only that of a propulsive intermediary, which must preserve, purify, organize, and connect, but will never be an *arché*”³³. Hence, through words, logic has progressively reduced itself to rhetoric, concealing its spurious status: in rhetoric, “the living word becomes intoxicated with itself, seeks to become polished, sculptural. [...] λόγος transforms, changes its skin. The cunning of reason, honed in the adventurous disputes of abstraction, is now employed by rhetorical discourse as a sparkling tool of the will to domination”³⁴.

By criticizing the hypocrisy of language, *Filosofia dell’espressione* ultimately attributes to the word a genuinely overreaching disposition, aimed at compensating – at “levelling out”³⁵ – the status of a reason that has been errant since its very inception. The word has served as the instrument through which logic has attempted to conceal its constitutive deficiencies, violating the alterity of the substantial immediacy that underlies it and that cannot be determined. Language, for its part, does nothing but pursue the hypostasis of stable and concrete objectualities, disavowing the very dimension of the immediate from which such objectualities themselves originate: “Thus arises something unitary, which is the universal, and this still un-

28 FE, 116.

29 The problem of language in Colli’s philosophy has been developed by Cutri 2022.

30 FE, 27.

31 “Words express objects of representations, without considering them in their substance; therefore, they are improper expressions” (FE, 31).

32 FE, 74.

33 FE, 74-75.

34 FE, 203.

35 FE, 94.

certain inner result needs a sanction, it must be fixed, further expressed in a more stable way: here, precisely, the contribution of language is decisive”³⁶. And again: “The acquisition in inner extension manifested in the universal, as an abstraction of the representative object, propagates through language into an acquisition of outer extension, as the result of communication moving toward a universality of representing subjects”³⁷.

All this, according to Colli, brings catastrophic consequences, since the plasticity invoked by language tends naturally to expand inexorably:

Individuals develop words and language only to then be dominated by them. This is objective *logos*, but this in no way implies that it is constructive. Such *logos* is not simply constituted by assigning certain names to certain universals, nor by articulating languages rich in connections and meanings. All of this is the baggage that serves individual life, falling within what has been called spurious *logos*.³⁸

To counter the ὑβρις of the word, the hypothesis of expression instead aims to limit the performative and constructive aspirations of language, bringing it back to its subsidiary and thereby redundant nature: “In the sphere of expression, language thus occupies a collateral position: the character of insufficiency, of lack, which belongs to the essence of expression, unsatisfied in evoking ever-new appearances, brings into play, at certain links in the chain of expression, the word as a subsidiary duplicate”³⁹.

This is not simply a matter of choosing – almost Pythagoreanly – a practice of silence, that is, the suppression of the word *qua talis*. Colli instead aims to value the original nature – in its very intranscendability – of every linguistic expression, indicating that its syntax rather than finding an outlet in strict semantic terms, assumes a configuration as a “decorative grimace, an abstract hieroglyph”⁴⁰. The verbal nature of λόγος is barred from the ontological experience of the immediate: it can at most configure a semiotics in which every word must be interpreted exclusively as “a sign, a hieroglyph indicating something else”⁴¹: in this light, the task is not to restore a linguistic form capable of conveying immediacy, but rather – at most – to recognize those inflections of verbal λόγος that are aware of their own indeterminacy. These are restrained articulations, those that – much like the ‘phenomena of art’ – remain closest to the primordial expressions: not because they capture immediacy, but because they reveal with clarity their inability to represent it⁴².

36 FE, 31.

37 FE, 159-160.

38 FE, 164.

39 FE, 32.

40 DN, 164.

41 FE, 20.

42 FE, 33.

4. Re-reading Nietzsche

In Colli's reflections on logic and language, the echo of some of Nietzsche's theses resonates with vivid intensity. This resonance is not unsurprising, considering that Colli's philosophical work developed in parallel with his translation and editorial efforts on Nietzsche's texts, for which, together with M. Montinari, he produced the first complete critical edition.

However, Colli's relationship with Nietzsche has been undoubtedly ambivalent. As G. Campioni pointed out during a conference dedicated to Colli's thought, in a contribution titled *Colli "interprete" di Nietzsche (Colli "Interpreter" of Nietzsche)*, including the author of *Filosofia dell'espressione* among Nietzschean interpreters would verge on the absurd: "The title of this contribution", writes Campioni, "poses a problem. Did Giorgio Colli want to be an interpreter of Nietzsche, and, in general, can or should Nietzsche, according to Colli, be interpreted at all?"⁴³

In fact, in most cases, Colli's objective seems to be to corroborate Nietzsche's positions, even at the cost of overturning them. He aims to radicalize Nietzsche's critiques of the metaphysical tradition based on the primacy of the subject or representation and to extend his polemics against the grammar that has shaped the developments of Western reason, thereby triggering its logistical consequences⁴⁴. After all, as Colli writes in *Dopo Nietzsche*, the German philosopher did not go far enough in his philosophical endeavour: "The belief in the subject, which Nietzsche helped to demolish, is nonetheless intrinsically connected to his thought, even in its most mature phase. Already in calling the substance of the world 'will,' one finds in the background a metaphysical subject"⁴⁵. According to Colli, Nietzsche's attacks on the logic and grammar of the Western metaphysical tradition remain insufficient, as his works reveal a "rationalistic hubris, a regurgitation of Enlightenment fanaticism"⁴⁶. It is therefore necessary to complete the philosophically deconstructive project that Nietzsche only sketched, bringing to the fore the aporetic nature of λόγος and its representations – beneath which lies the claim of the immediate, an idea explicitly rejected in Nietzschean thought⁴⁷. Only such an operation could lead to identifying the authentic nature of λόγος, namely its inher-

43 Campioni 1983, 19.

44 Nietzsche's critique of the subject and representation (in its opposition to things-in-themselves), based on a broader challenge to the grammar used in an anthropomorphic sense, emerges strongly in *Beyond Good and Evil*, §34: "Aren't we allowed to be a bit ironic with the subject, as we are with the predicate and object? Shouldn't philosophers rise above the belief in grammar? With all due respect to governances, isn't it about time philosophy renounced governances-beliefs?" (Nietzsche 2002, 35)

45 *DN*, 87–88.

46 *DN*, 99.

47 On Nietzschean critique of immediate certainties, see again *Beyond Good and Evil*, §16: "There are still harmless self-observers who believe in the existence of 'immediate certainties', such as 'I think', or the 'I will' that was Schopenhauer's superstition: just as if knowledge had been given an object here to seize, stark naked, as a 'thing-in-itself', and no falsification took place from either the side of the subject or the side of the object. But I will say this a hundred times: 'immediate certainty', like 'absolute knowledge' and the 'thing in itself' contains a *contra-*

ent deficiency: conversely, “in burying philosophy, Nietzsche went far. He was just shy of completing the task”⁴⁸.

Actually, the operation Colli carries out regarding Nietzschean philosophy – whose philological accuracy is not the focus here – seems to echo that of other authors who, likewise inspired by Nietzsche’s thought, in the last century, developed independent philosophical projects often centred on the crisis of Western rationality. For this reason, a comparison between certain Nietzschean heirs of the 20th century and Colli’s position could shed light on the latter, highlighting some of its subversive outcomes.

a) That Nietzschean philosophy could be used to declare the insufficiency of logical reason, that is, to emphasize its finitude, has been repeatedly argued in the debate within Italian philosophy in the second half of the 20th century, particularly by proponents of the so-called “weak thought” (*pensiero debole*). The prevailing idea is that Nietzsche, by challenging Western (especially modern) metaphysics, invites to reach a position finally beyond the subject and its rationality, proclaiming the end of modernity and the logic of objectivism, that is, the collapse of theoretical, philosophical-scientific thought. To use G. Vattimo’s words, Nietzschean thought outlines an ontology of decline that

hints at, rather than describes, a conception of being that is modelled not on the immobile objectivity of scientific objects but on life, which is a play of interpretation, growth, and morality, history. Such a conception of being – living-declining, that is, moral – is more suited, among other things, to grasping the meaning of experience in a world like ours, which no longer offers (if it ever did) the contrast between appearance and being, but only the play of appearances, entities that no longer have anything of the substantiality of traditional metaphysics.⁴⁹

In this sense, certain Italian interpretations of postmodern philosophy, directly linked to Nietzschean thought, might initially seem like the ideal continuation of some theses developed by Colli in his dialogue with Nietzsche. After all, the hypothesis of expression itself, in addition to declaring the crisis of logic, is presented as a “path to the annulment of the subject”⁵⁰.

b) Yet, at first glance, the Nietzschean reform of philosophy envisioned by Colli might appear to share certain affinities with the deconstructive approach of J. Derrida, with whom he has occasionally been compared⁵¹. Colli’s conception of reason, for example, emerges within the living fabric of expression – as a continual reference to a form of alterity: the immediate. This immediacy discloses reason’s heteronomous nature and asserts the impossibility of aligning the logic of identity

dictio in adjecto... For once and for all, we should free ourselves from the seduction of words!” (Nietzsche 2002, 16).

48 DN, 81.

49 Vattimo 1984, 25.

50 RE, 411.

51 See Toffoletto 2018, 137.

with the reality of the subject in any sovereign or totalizing way⁵². Such alterity, which resists subsumption under representational and relational logic, seems to operate through what Derrida terms *différance*: a relational play of difference between the immediate – as Colli describes it – and its rational mediations. This alterity from logic could seem surface as exteriority, a remainder that resists assimilation – unexpected, repressed, and transcendent with respect to representation – marking the site where the otherness of reason comes into view. As Derrida contends, reality can be framed as an intricate web of continuous references to otherness, understood as fundamentally distinct within the very structure of that relationship: “Every concept is necessarily and essentially inscribed in a chain or a system, within which it refers to another and to other concepts, by a systematic play of differences”. Not by chance, Derrida defines *différance* as “the movement of play that ‘produces’ (and not through something that is simply an activity) these differences, these effects of difference”⁵³.

c) Finally, Colli’s attempt to recover – with and beyond Nietzsche – the occurrence of the immediate at the root of every logically determined expression might be mistaken for Heidegger’s search for an original event (*Ereignis*) capable of highlighting the ontological difference between the immediate itself and its expressive manifestations. Indeed, in grappling with Nietzsche’s philosophy, M. Heidegger contemplated the possibility of crossing and overcoming metaphysics, which failed to grasp the difference between Being and beings (i.e. between ground and grounded), incorporating it into a logical circuit that reduced and obscured its concreteness:

Metaphysics thinks of beings as such, that is, in general. Metaphysics thinks of beings as such, as a whole. Metaphysics thinks of the Being of beings both in the ground-giving unity of what is most general, what is indifferently valid everywhere, and also in the unity of the all that accounts for the ground, that is, of the All-Highest. The Being of beings is thus thought of in advance as the grounding ground. Therefore all metaphysics is at bottom, and from the ground up, what grounds, what gives account of the ground, what is called to account by the ground, and finally what calls the ground to account.⁵⁴

Now, although seemingly close to certain (post-Nietzschean) theses of weak thought, deconstruction, or Heideggerian philosophy, Colli’s hypothesis of expression differs significantly from the theoretical frameworks outlined in a), b), and c). Indeed, the reflections on the status of logic and language discussed in the previous paragraphs should provide clear evidence of this:

– First, the wound that Colli identifies at the heart of definitional logic does not legitimize an appeal to weak thought – contrasted with a supposed strong thought that historically existed and then declined. On the contrary, from a histori-

52 For example, cf. Derrida 1991, 97.

53 Derrida 1973, 140-141.

54 Heidegger 1969, 58.

cal perspective, Colli argues that a strong and absolute λόγος has never existed⁵⁵: it has only ever gained legitimacy as a phantom through which reason sought to rhetorically disguise its own performative ineffectiveness. The authentic nature of logic, in other words, reveals its original limitation – its inability to express the immediate in its rational contingency and unpredictability. The authentic nature of logic reveals its inherent limitations: the inability to capture the immediate in its contingency and rational unpredictability. It delineates its reality exposing the purely phantasmal status of any so-called ‘strong thought’: “The essence of reason, that is, the authentic *logos*, lies in the separation of the violent component within the immediate through the bond of necessity: here, the appearance of the individual is ignored, contingency remains banished by the principle of exclusion, and the constraint imposes that chance be purged as if it were waste”⁵⁶. In short, the birth of reason itself represents a weakness: the problem is its hypostatization, which is a simply “incident”⁵⁷: “Thus, reason is born, the authentic *logos* – but with its birth, its completion is already near. A radical misunderstanding has always distorted the meaning of ancient Greek philosophy. The latter conceived reason as merely a ‘discourse’ about something else [...]. This origin was later forgotten, and this allusive function was no longer understood”⁵⁸. On this basis, from Colli’s perspective, there is no need to abandon speculative rationality *via* Nietzsche (in favour of morality, as suggested by Vattimo), since it is logic itself (in crisis from the outset) that reveals the dominance of non-logic. The failure of λόγος – its literal *dyspracticality*, as thematized in Nietzschean writings – immediately inaugurates “a ‘merely’ theoretical vision of the world”⁵⁹.

– For the same reason, moreover, the movement of expression described by Colli never takes the form of a deconstructive exercise. The non-logical, the immediate considered as ‘other’ than logical and definitional expression, never assumes the appearance of a removed or exterior opposite⁶⁰ with which λόγος could ever establish a dialectical relationship (whether it be a closed synthesis or not); indeed, it is not determined according to the logic of reference, but exactly on the basis of the failed attempt to refer to an immediate, that is in itself inaccessible. In Colli’s philosophy, therefore, otherness simply (but paradoxically for that very reason) cannot be defined by logic: the immediate escapes definitional relation, determining itself in its own arrest; in this sense, the category of otherness – unlike those pertaining to rationality (even if spurious) – develops less within than in opposition to that of relation, since the distance between the immediate and its definition is irreducible; “That which exhaustively opposes expression is only immediacy: but

55 See *NF*, 85-93. On this topic, see Sini 2018.

56 *FE*, 164.

57 *FE*, 172.

58 *FE*, 183.

59 *DN*, 89.

60 It is no coincidence that Colli repeatedly criticises the idea of an unconscious, of a repressed as such, affirming the intrascendibility of consciousness in the domain of representation – for example, cf. *FE*, 35-36; *RE*, 804.

meaning is less than anything else immediacy. It follows that meaning falls within the field of expression, and as a rule it will be precisely the expression expressed by ‘expression’⁶¹. This is to say that what differs from λόγος is not determined deconstructively through the logic of reference, resulting as undetermined on the basis of its deflagration.

– Finally, it is precisely the imponderability of otherness, which constitutes the immediate, that suggests the untenability of any analogy between Colli’s philosophy and Heidegger’s. Indeed, the relationship between the immediate and its mediations cannot be defined in terms of simple “ontological difference”, as it does not constitute itself as a relationship – potentially definable in terms of difference. Immediacy, as a fundamental ontological fact, lies irredeemably outside the definitional horizon of λόγος, to the extent that it cannot be defined in any way – not even as different from it. Put otherwise, if a relational experience with such a form of otherness is impossible, it cannot configure itself within a definitional and determined relationship of relation. For this reason, as Colli asserts in *Filosofia dell’espressione*, what lies beyond expressive and rational definition is expressed solely through the reference of a reason that, in turn, is incapable of defining it. The collapse of logic – conducted logically – thus certifies the irreducibility of the other to the structure of λόγος: “If, as a whole, reason consists in thinking certain objects (in a representation) and saying them, then what is expressed by this thinking of certain objects and this saying is undoubtedly not reason”⁶². In this sense, non-reason, the immediate, does not simply remain beyond logic and thus different from it: it is simultaneously expressed by λόγος in its very (non)determination.

5. Conclusion

In the context of the cultural landscape of the 20th century, Colli’s hypothesis of expression reflects a philosophical position that is, in some respects, almost counterintuitive. Not surprisingly, it has undoubtedly remained isolated, slipping to the margins of philosophical debate (even within the context of the very authors Colli engaged with throughout his studies). Nevertheless, the speculative reason explored in *Filosofia dell’espressione*, precisely because it is a victim of the crisis (repeatedly highlighted by 20th-century thought), reveals its authentic originality. It demonstrates – contrary to what most thinkers of the last century argued – its irreducibility and speculative necessity, thereby inaugurating a new form of *episteme* – in the light of the one sketched by certain Presocratic thinkers⁶³.

Colli’s notion of λόγος thus appears indispensable insofar as it exposes its own inconsistency: its spurious nature determines its unavoidable theoretical demands, allowing it to attain a true definition – one that, though constitutively antinomic, is not untenable.

61 FE, 32

62 FE, 184.

63 This idea has been developed in NF, 13-21.

Indeed, as shown in §§1 and 2, starting from the analysis of the status of logic and its language, Colli exposes the constitutive antinomy of λόγος, thereby giving rise to the following *scenario*: logic, as well as the grammar of reason, are unavoidable instances, assuming a transcendental function; nonetheless, and for the very same reason, the transcendental that pertains to them subsists by virtue of the presupposition that contradicts their original and principial value, since logic assumes a totalizing extension precisely because it is incapable of giving a definition of totality (or of itself as a whole, i.e. in relation to immediacy), due to the impossible definition of the immediate. Colli's objective, therefore, consists in the mere exercise of unmasking the proper character of λόγος, in redefining its status and its language: the domain of rationality is relocated within a representational and relational context, in which it can operate in definitions that follow an identitarian logic incapable of identifying and defining the immediate.

Based on this paradox, then, Colli's hypothesis of expression seems to resolve into a new meaning to be accorded to the relation of otherness that binds the immediate to the domain of relation (and representation)⁶⁴. Once again, contrary to contemporary philosophy – which has witnessed the (sometimes inflated) development of so-called “relational ontologies” – Colli outlines an ontology of the immediate triggered by the crisis of the concept of relation, which constitutes the “fulcrum” of the category of representation itself⁶⁵. The relational instance (as the λόγος it defines) subsumes the essence of the (representational) subject-object binomial, assuming for Colli a value, so to speak, transcendental rather than ontological: it proves incapable of determining what the immediate is, revealing only how it (does not) present itself, that is, how it does not determine itself at the representational level. *Re-praesentatio*, in this respect, can be said to reconstitute an experience of the extra-representational immediate only by not reducing it to a relational object, hence by not defining any stable relation: representation must become expression, i.e., a vehicle of a relation with the immediate that reveals its irreducibility with respect to the representational relationality of subject and object. On the other hand, insofar as it rises to absolute reality – namely substantial (in the sense of expression, thus non-relational) – the logic of reference exhibits a mere contact with the otherness of the self, which amounts to its (non) determination or definition⁶⁶: relationality here can only be exercised where it proves ineffective, dissolving into the non-relational.

Within this framework, then, λόγος can perform the paradoxical experience of immediacy that underlies it, transcendentally stabilizing and admitting the limits of the category of relation: representation, as expression, finally reduces to a representational and relational instance that, in a non-hubristic manner, testifies to itself and not to the otherness of the self, without accessing immediacy in any way

64 See *RE*, 290; 366. For an interpretation of Collian philosophy of expression in relational terms, see, for example, Meattini 2018; Di Giuseppe 2021.

65 *FE*, 51.

66 On the notion of contact, which plays a primary role in Colli's argumentation, see *FE*, 39. In this regard, see the first section of Anzalone e Minichiello 1984.

and without reference, but carrying within itself – as expressive substance – the failure of such relation. On these bases, lastly, it becomes possible to affirm that we “possess immediacy without knowing it”⁶⁷, since immediacy, as other than that which defines it, is evoked by every definition that, without defining it, expresses its otherness.

Now, it is precisely the subversive force of these Collian arguments, directed at the fundamental and foundational questions of philosophy, that contemporary thought should rediscover. They invite a purely speculative exercise along the lines of the numerous antinomies that, far from bringing it to a halt, continuously fuel and renew it. Indeed, Colli’s reflections on logic, language, and the categorical notions of “otherness”, “relation”, and others – so distant from the main areas of interest of contemporary philosophical schools – likely deserve renewed attention and careful re-examination. Or perhaps, precisely because they are irreducible to current theoretical perspectives, whose insufficiency is evident and self-reported, Colli’s reflections could encourage unconventional and less reassuring philosophical ventures, but ones that, for this very reason, are indispensable.

References:

- Anzalone, Luigi, e Giuliano Minichiello. 1984. *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Arendt, Hannah. 1994. “What is Existenz Philosophy?”. *Partisan Review*, 18, n. 1: 34-56.
- Campioni, Giuliano. 1983. “Colli ‘interprete’ di Nietzsche” in *Giorgio Colli. Incontro di studio*, a cura di Giuliano Campioni e Sandro Barbera, 19-28. Milano: Franco Angeli.
- Colli, Giorgio. 1969. *Filosofia dell’espressione*. Milano: Adelphi.
- . 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- . 1975. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi.
- . 1982. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi.
- . 2018. “Appunti filosofici 1947” in *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, a cura di Clemente Tafuri e David Beronio, 623-671. Genova: Akropolis.
- . 2024. *Interiorità ed espressione*. Vicenza: Neri Pozza.
- Corriero, Emilio Carlo. 2023. “Giorgio Colli, filosofo italiano” in *Esprimere il vissuto. La filosofia di Giorgio Colli*, a cura di Ludovica Boi, Giulio M. Cavalli e Sebastian Schwibach, 235-256. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- Cutrì, Maicol. 2022. “Parole e illusioni. La ‘ragione errabonda’ di *Filosofia dell’espressione*” in *Studi su Filosofia dell’espressione di Giorgio Colli (parte seconda)*, a cura di Alessio Santoro e Luca Torrente, 146-155. Torino: Accademia University Press.
- Derrida, Jacques. 1973. “Différance” in *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, edited by David B. Allison, 129-160. Evanston: Northern University Press.

- . 1991. "Eating Well, or the Calculation of the Subject" in *Who Comes After the Subject*, edited by Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy, 96-119. New York: Routledge.
- Di Giuseppe, Riccardo. 2021. *Prefazione: Giorgio Colli e la filosofia della relazione* in *Studi su Filosofia dell'espressione (parte prima)*, a cura di Alessio Santoro e Luca Torrente, 9-11. Torino: Accademia University Press.
- Heidegger, Martin. 1969. *Identity and Difference*, edited by Joan Stambaugh. New York-Evanston-London: Harper & Row.
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Meattini, Valerio. 2018. *Il mondo come espressione in Giorgio Colli in Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, a cura di Clemente Tafuri e David Beronio, 531. Genova: Akropolis.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil*, edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santoro, Alessio. 2022. "Il neoparmenidismo di Giorgio Colli" in *Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli (parte seconda)*, a cura di Alessio Santoro e Luca Torrente, 1-20. Torino: Accademia University Press.
- Sini, Carlo. 2018. "Giorgio Colli e l'origine del sapere" in *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, a cura di Clemente Tafuri e David Beronio, 23-37. Genova: Akropolis.
- Toffoletto, Edoardo. 2018. "Espressione e scrittura. Dall'economia ristretta all'economia generale" in *Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, a cura di Giulio M. Cavalli e Riccardo Cavalli, 134-147. Torino: Accademia University Press.
- Torrente, Luca. 2022. "La rete delle categorie nella filosofia dell'espressione di Giorgio Colli" in *Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli (parte seconda)*, a cura di Alessio Santoro e Luca Torrente, 48-65. Torino: Accademia University Press.
- Vattimo, Gianni. 1984. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli.

Giorgio Grimaldi

Giorgio Colli: una via post-nietzscheana per il pensiero presocratico

ABSTRACT: *Giorgio Colli's work shows a path into pre-Socratic thought, into what he stresses to be 'wisdom' and not 'philosophy'. A wisdom that is for us at the limits of understanding because its context, its possibilities of experience, its whole world have disappeared according to an irreversible movement. Yet it is from here that the logos-ratio-reason originates. In its motion, it comes to its current configuration as a calculating and classifying operation. In order to understand this process, the works of Colli are precious, also seen from a comparative point of view with Heidegger, who (in the wake of Nietzsche, like Colli) looks towards the pre-Socratic world. By analysing Colli's writings (from his dissertation up to his posthumous books), and by engaging Heideggerian themes (without, however, losing the focus, which is Colli's own thought), I will develop the question of the entry to pre-Socratic thought that Colli offers, the emergence of logos, and the prospect of new possibilities for thought that that entry could perhaps still activate, despite its extreme, irreducible distance.*

KEYWORDS: *Giorgio Colli, logos, Nietzsche, Heidegger, pre-Socratic thought.*

1. Colli, Heidegger e l'indicazione nietzscheana al pensiero presocratico

Giorgio Colli è un autore noto, in particolar modo, per il prezioso e fondamentale lavoro filologico svolto, insieme a Mazzino Montinari, sull'intera opera di Nietzsche. Di grande importanza e rilievo sono anche le edizioni a sua cura della *Critica della ragione pura* di Kant, dell'*Organon* di Aristotele, e tre volumi di un progetto teso a riordinare e commentare il pensiero presocratico, *La sapienza greca*. 'Sapienza', non 'filosofia': un risultato teoretico del percorso intellettuale di Colli consegnato già nel titolo.

I presocratici – figure sapienziali –, Socrate/Platone, Aristotele, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, e di qui, di nuovo ai presocratici: questo è l'itinerario di Colli, in cui ogni pensatore (o insieme di pensatori) è un riferimento o interlocutore critico per percorrere l'arco descritto dal pensiero occidentale, la sua parabola, e per tentare un accesso, anche per via critica, al pensiero greco delle origini. È un itinerario, quindi, che contemporaneamente procede in avanti e a ritroso, sempre rivolto e in tensione verso un passato, quello dei 'sapianti', che attrae ma è inattingibile. Questo movimento 'impossibile', di ritorno a una contingenza storica irripetibile e

di cui intuiamo l'eccezionalità, è proprio l'elemento che anima il pensiero di Colli. Vi si riconosce l'estrema, irriducibile lontananza dell'epoca dei sapienti e delle sue condizioni di possibilità (noi moderni davvero possiamo pensare anche solo di tentare di comprenderla?) e, contemporaneamente, queste stesse condizioni di possibilità diventano un'ipotesi attuale. Non per ripetere – ciò sarebbe davvero impossibile – quell'epoca nelle sue forme esatte, ma, riattendendo a esse, rifondare il pensiero non sul *logos* astratto (il risultato del percorso che va da Platone alla modernità), ma sull'esperienza interiore che coglie la vita, va in contatto con essa: un'esperienza, di per sé, incomunicabile, che ogni discorso tradisce. Il linguaggio cerca di tradurre nel proprio ambito quell'esperienza, cerca di consegnarla a un *logos* che la riconfiguri nei propri termini perché essi siano a disposizione sia di chi ha vissuto quell'esperienza, sia di possibili destinatari di una sua comunicazione. Con questa impossibilità del *logos* lottano i presocratici, i sapienti. Colli mostra questo conflitto, questa resistenza dell'esperienza interiore a mostrarsi nel *logos*, e aggiunge a essa la lotta con un'altra impossibilità: l'accesso, per i moderni, alle condizioni di quella esperienza. Questa doppia lotta innerva di sé le opere di Colli. Non solo, quindi, raffinato e acuto filologo, ma (senza *anche*) voce estremamente significativa del pensiero filosofico del Novecento¹.

Dai caratteri qui tratteggiati per introdurre alle tematiche del pensiero di Colli e alle sfide che esso pone è possibile ravvisare alcuni elementi in comune con l'itinerario filosofico di Heidegger. Colli non ha una buona considerazione delle opere di Heidegger², e quindi è da scartare immediatamente l'ipotesi di un rivolgersi teoretico del primo verso il secondo. Del resto, l'approccio di Colli è, in questo senso, del tutto diverso, a partire dall'uso del linguaggio, dallo stile, e dal significato attribuito al linguaggio stesso³. Se in Heidegger "il linguaggio è la casa dell'essere"⁴, per Colli il linguaggio è costitutivamente incapace di restituire l'esperienza interiore⁵, quell'esperienza, cioè, dove l'individuo entra in relazione con l'essenza metafisica della realtà. Anche l'uso positivo del termine 'metafisica' in Colli segna una distanza profonda tra i due autori. Ne deriva che la parola dei presocratici, a cui entrambi si rivolgono, in Colli rimanda a un ambito nascosto intraducibile, in sé, nel linguaggio, il quale può indicare solo la possibilità di un'esperienza che si manifesta e realizza nell'interiorità, mentre in Heidegger rinvia a una storia dell'essere che indica – tramite il linguaggio – il suo movimento e il

1 Ammettiamo di dover utilizzare il termine 'filosofia' avvertendo la difficoltà che l'approccio di Colli comporta: contrapposta alla 'sapienza', da cui deriva come decadenza, la filosofia può indicare già questa derivazione oppure esprimere un carattere più generale, come nel senso assunto dalla tradizione. Entrambi i sensi sono presenti nei testi dello stesso Colli, che non riscrive 'sapienza' ogni volta che, a suo modo di vedere, essa giacerebbe indistinta sotto la parola 'filosofia', ma molto spesso lascia che il contesto manifesti il senso specifico in cui è declinata 'filosofia'.
2 Cf. Colli 1982, 339, 373, 407-408, dove si parla di "fantasie verbali di Heidegger sui filosofi presocratici".

3 Cf. Colli 1982, 373: per "Husserl – Wittgenstein – Heidegger" Colli annota "sopravalutazione del linguaggio".

4 Heidegger 1987, 267.

5 Intesa come eccezionale.

suo senso. Nel primo, il messaggio dei presocratici si risolve in un'interiorità in comunicabile ed eccezionale – i sapienti; nel secondo, questo messaggio rimanda alla decifrazione del senso di una storia collettiva⁶, di una storia dell'uomo – nello specifico, per Heidegger, della storia dell'“umanità occidentale [*abendländischen Menschentums*]”⁷ –, il cui senso si schiude in relazione all'essere e si manifesta a partire dall'ambito di questa particolare “umanità”. Nonostante queste divergenze profonde, è difficile tuttavia non cogliere una convergenza fra i due pensieri che può condurre a un confronto o comunque, in questa sede, a rilevare alcune affinità. Queste affinità non hanno altra origine se non quella di un comune riferimento a un aspetto particolare del pensiero di Nietzsche, al suo guardare ai presocratici come a pensatori esterni alla parabola decadente del pensiero occidentale. Di qui si delinea un elemento centrale comune a Heidegger e Colli: l'individuazione e l'accettazione – tramite Nietzsche – di questa parabola decadente e, insieme, la tensione per scorgere, comprendere, e tentare di elaborare ciò che verrà in seguito alla fine di questa parabola, il cui inizio è appunto Socrate/Platone⁸ e la fine è costituita dalla modernità. Per Heidegger e Colli, insomma, *via* Nietzsche, il rivolgersi al pensiero presocratico è la via che, riportando a esso, conduce fuori, oltre la modernità. L'intento è, quindi, comune, e comune è lo sviluppo, differente, dell'elemento nietzscheano del guardare a una greicità delle origini per criticare il Moderno e dirigersi oltre di esso. In questo senso la via di Colli (e di Heidegger) per il pensiero presocratico è post-nietzscheana, e in questo (e per questo) converge con Heidegger. È post-nietzscheana e non nietzscheana perché non ripete Nietzsche, ma elabora e sviluppa un proprio pensiero a partire da un lascito nietzscheano approfondito e compreso nei suoi caratteri essenziali. È questa la via per leggere Colli nel suo essere interprete di altri autori – ad esempio Kant, da cui attinge (certo, *via* Schopenhauer) molto. È la via che struttura una certa impostazione iniziale e per molti versi costante dell'intero percorso: essa prosegue però in direzioni inedite. Proprio questa sua configurazione specifica conferisce caratteri propri al pensiero di Colli.

6 Forse è anche per questo aspetto che Colli annota, rispetto alla comprensione di Nietzsche, che “Heidegger è hegeliano” (Colli 1982, 496). Heidegger inserisce Nietzsche nel piano ampio della storia dell'essere, di un senso generale della storia. In questo aspetto, in questa particolare declinazione della ricerca di senso, Heidegger potrebbe apparire hegeliano agli occhi di Colli. Sicuramente, e non solo in questo, Colli è più nietzscheano, più conseguente al lascito nietzscheano, di Heidegger che, da parte sua, considerava non sé stesso ma Ernst Jünger quale “unico vero successore di Nietzsche” (Heidegger 2013, 393). Del resto, Heidegger non intendeva affatto rivendicare per sé tale ruolo (che assegna comunque con stima a Jünger): sia Nietzsche che Jünger sono infatti per lui interni alla metafisica, al pensiero dell'essere a partire dall'ente e non a partire dall'essere (cf. Heidegger 2013, 485), mentre egli intende oltrepassarla, pensare l'essere e l'ente a partire dall'essere.

7 Heidegger 1999, 288; Heidegger 2018, 243.

8 Come si vedrà, in particolar modo, qui, grazie a Colli, questo punto iniziale è meno netto e più sfumato. Utilizzeremo, pertanto, Socrate/Platone come riferimento dell'inizio della parabola quale elemento di uno schema utile per orientarsi, consapevoli di una situazione ben più complessa.

In questa prospettiva, per articolare il nostro discorso, faremo confluire tre questioni. La prima (a) riguarda la via d'accesso di Colli al pensiero presocratico, nella sua portata e importanza, e il suo *logos*. La seconda (b) è la possibilità, secondo Colli, di una nuova epoca dei sapienti. All'interno di entrambe faremo intervenire il pensiero di Heidegger, il suo rivolgersi ai frammenti dei presocratici per pensare l'oltrepassamento – la *Verwindung* – della metafisica, che coincide con l'oltrepassamento del Moderno. Infine (c), cercheremo di individuare delle indicazioni, anche al di là della lettera colliana (e heideggeriana) ma per tramite di essa, per nuove possibilità del *logos*.

Iniziamo, come primo passo, facendo riferimento alla comune fonte di Colli e di Heidegger: Nietzsche.

2. Dialettica come punto di crisi

Il percorso a ritroso, genealogico, che Nietzsche compie per individuare le cause di quella *attualità*, di quella modernità in cui non si riconosce affatto e che avversa con tutte le sue forze, indica la direzione per Colli: è al mondo presocratico che bisogna guardare per comprendere le origini della decadenza moderna, o meglio della modernità come decadenza, e per gettare lo sguardo oltre di essa. È un'impostazione radicale, che mette in discussione due millenni e mezzo di storia dell'Occidente⁹ e l'intera tradizione di pensiero che assume il nome di 'filosofia', ed è un'impostazione che, con molte variazioni (dai toni anche sensibilmente diversi), attraversa l'intero arco dell'evoluzione di Nietzsche¹⁰. È proprio l'ultimo Nietzsche, nello sguardo retrospettivo su sé stesso¹¹, a collegare gli estremi del suo pensiero: “riconobbi in Socrate e Platone sintomi del decadimento, gli strumenti della dissoluzione greca, gli pseudogreci, gli antigreci (*Nascita della tragedia*, 1872)”¹². Il Nietzsche del 1888 con-

9 Contro “la cultura storica”, capace solo di “guardare indietro”, di “cercare il conforto nel passato”, Nietzsche giunge a scrivere: “Che cosa possono mai significare un paio di millenni (o in altri termini, il tratto di tempo di 34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna), perché sia possibile parlare all'inizio di un tale tempo ancora di ‘gioventù’ e alla fine già di ‘vecchiaia dell'umanità?’” (Nietzsche 1974, 65-66). Questo ridimensionamento della percezione del tempo storico non è presente solo in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (da cui abbiamo appena tratto la citazione) ma è un motivo che attraversa in profondità il pensiero di Nietzsche (cf. Losurdo 2014, 490-491). A proposito della critica nietzscheana alla “cultura storica”, al suo sguardo esclusivo all'“indietro”, va sottolineato che si tratta di un aspetto importante sia in Nietzsche che in Colli. Questa critica, infatti, che passa in Colli, è la fonte della tensione del pensiero di entrambi verso il futuro.

10 Per un'indagine che ne ricostruisce l'intero itinerario, secondo un'interpretazione che nella ricerca delle cause della decadenza della modernità riscontra la ricerca delle cause della rivoluzione moderna, e quindi vede Nietzsche mosso da una preoccupazione, da un istinto politico, vedi Losurdo 2014. È una lettura di Nietzsche antitetica a quella di Colli (cf. Colli 1974, 193).

11 Che non per questo, proprio perché è uno sguardo su sé stessi, è sinonimo di per sé di garanzia per un giudizio. Ci sembra, però, che in questo caso l'osservazione di Nietzsche sia pienamente giustificata.

12 Nietzsche 1983, 33.

giunge sé stesso al Nietzsche del 1872: a questo punto del suo itinerario di pensiero, dopo le varie svolte che lo caratterizzano, è sempre più convinto del legame costitutivo fra decadenza e filosofia – “I filosofi sono per l'appunto i *décadents* della grecità, il movimento antitetico all'antico aristocratico (– in opposizione all'istinto agonale, alla *polis*, al valore della razza, all'autorità della tradizione)”¹³. Non possiamo qui, per aderenza al nostro tema, esaminare e approfondire la posizione nietzscheana, tanto più che essa è un punto di partenza per Colli, e non un approdo. È, per necessità, allora, sufficiente avere presente il punto di inizio della parabola decadente individuato, nella radicalità del suo pensiero, da Nietzsche (“Socrate e Platone”) – che è il punto da cui prende le mosse Colli – e, fra i molti, evidenziare due caratteri del giudizio di Nietzsche su Socrate, perché assai rilevanti, a nostro parere, per avvicinarsi al pensiero di Colli e per cogliere affinità e differenze rispetto a Nietzsche.

Fra le varie accuse (e offese) che Nietzsche scaglia contro Socrate vi è, infatti, “la superfetazione della logica”¹⁴ e la valutazione della dialettica come “un' *estrema risorsa* nelle mani di chi non ha più altre armi”¹⁵, e contrapposta quindi alla “forza”¹⁶. Se la critica del valore di posizione e del carattere della logica passa in Colli, del tutto diverso è il giudizio di questi sulla dialettica, un giudizio al proprio interno estremamente differenziato. Per Colli – e questo è uno dei punti maggiormente importanti del suo pensiero, forse il punto decisivo – il processo che porta al sorgere della filosofia è quello che da un'esperienza interiore incomunicabile conduce al tentativo, attraverso il linguaggio, di restituirne il contenuto ad altri individui, fino a quando il linguaggio stesso si distacca dall'ambito in cui quell'esperienza era possibile, si rende autonomo e infine si fissa in un testo scritto che diviene il riferimento centrale per il pensiero. Il passaggio conduce quindi, per un verso, dall'oralità alla scrittura che ne stabilizza il flusso, il movimento, la vitalità, l'imprevedibilità. E, insieme, da un ambito misterico, esoterico, iniziatico, esclusivo, il cui contenuto non è traducibile completamente nel linguaggio (e di questa intraducibilità sono perfettamente consapevoli i partecipanti), a un “ambito pubblico”¹⁷, aperto potenzialmente a tutti, dove la parola non rimanda a un'esperienza interiore condivisa ma non esprimibile linguisticamente nella sua complessità e verità, ma si struttura su sé stessa e a partire da sé stessa in concetti del tutto indipendenti da quell'esperienza – anzi, dalla possibilità di quell'esperienza, il cui ambito è completamente abbandonato – per depositarsi, infine, in testi scritti che a loro volta spiazzano la vivacità della comunicazione orale. Il risultato è una costruzione di concetti immiseriti dalla loro estrema, irriducibile distanza dall'essenza metafisica della realtà, il vero contenuto dell'esperienza interiore dei sapienti. I tratti e le fasi di questo passaggio, che è un impoverimento progressivo dell'esperienza e del pensiero, sono sempre presenti, in maniera più o meno compiuta nel descriverne il movimento, nelle opere di Colli, ne animano lo stesso svilupparsi e strutturarsi. La dialettica,

13 Nietzsche 1983, 134.

14 Nietzsche 1983, 34.

15 Nietzsche 1983, 35.

16 Nietzsche 1983, 35.

17 Colli 1975, 100.

diversamente da Nietzsche, dove ha solo valore negativo, manifesta nel suo sviluppo, per Colli, esattamente il punto critico dove la *decadenza* diviene irresistibile.

Leggiamo un passaggio di Colli a proposito di questo sviluppo della dialettica: “Con questo termine [dialettica] non va inteso [...] ciò che vi includiamo noi moderni: dialettica è qui usata [in riferimento alla fase sapienziale del pensiero] nel senso originario e proprio del termine, ossia nel significato di arte della discussione, di una discussione reale, tra due o più persone viventi, non escogitate da un’invenzione letteraria”¹⁸. È presente qui (1) un riferimento importante che diviene (2) un’indicazione.

Il riferimento (1) è, con ogni evidenza, all’“invenzione letteraria” dei dialoghi platonici, che segnano “la nascita della filosofia”¹⁹. Essi conservano – come accenni, indicazioni – il ricordo dell’“età dei sapienti”²⁰, ma nel segno del progressivo e (finora) irreversibile abbandono dell’ambito misterico, dello “sfondo religioso e sapienziale”²¹. La “discussione reale, tra [...] persone viventi” rimandava a un ambito dove era ancora presente la traccia, anche se sempre più sbiadita, della sfida che il divino, il sacro poneva all’uomo per mezzo dell’enigma, una sfida mortale, che, in un processo di perdita dell’elemento trascendente, dà origine alla dialettica: c’è un

umanizzarsi dell’enigma, il che coincide con la nascita dei sapienti. Prima il dio ispira un responso oracolare, e il “profeta”, per dirla con Platone, è un semplice interprete della parola divina, appartiene ancora totalmente alla sfera religiosa. Poi il dio attraverso la Sfinge impone un enigma mortale, e l’uomo singolo deve scioglierlo, pena la vita. Infine due divinatori lottano tra loro per un enigma [...]: non c’è più il dio, rimane lo sfondo religioso, ma interviene un elemento nuovo, l’agonismo, che è qui una lotta per la vita e per la morte. Un passo ancora, cade lo sfondo religioso, e viene in primo piano l’agonismo, la lotta di due uomini per la conoscenza: non sono più divinatori, sono sapienti, o meglio combattono per conquistare il titolo di sapiente.²²

Perciò Colli può arrivare a scrivere: “*la sfera dialettica nasce dall’enigma*”²³. Siamo assai lontani, quindi, dal discredito totale che Nietzsche riserva alla dialettica. Di più: per Colli Socrate, nonostante la sua dialettica ormai guastata dall’“elemento morale”²⁴, è da annoverarsi “ancora”²⁵ fra i “sapienti”²⁶ consideran-

18 Colli 1975, 73.

19 Colli 1975, 116.

20 Colli 1975, 73.

21 Colli 1975, 56.

22 Colli 1975, 56-57. Il riferimento a Platone richiama la differenza da questi individuata fra “l’uomo mantico [...], il ‘divinatore’, e il ‘profeta’, [...] l’interprete” (Colli 1975, 43).

23 Colli 1982, 535. Per un approfondimento del rapporto fra enigma e dialettica in Colli, vedi Baldini 2018, 92-106.

24 Colli 1975, 114.

25 Colli 1975, 114.

26 Colli 1978, 25. È particolarmente importante che questa attestazione sia presente nel secondo volume della *Sapienza greca*, opera che intende restituire proprio i presocratici all’ambito sapienziale. Ma Socrate stesso appartiene ancora, a suo modo, a quest’ambito. La questione, allora, è più vasta e complessa.

do “la sua vita” e “il suo atteggiamento di fronte alla conoscenza”²⁷. La distanza rispetto a Nietzsche, a questo punto, sia nei toni che nei contenuti, è profonda. Colli converge maggiormente con Nietzsche (ma non assolutamente), come stiamo per vedere, rispetto a Platone. Se infatti Socrate è, sebbene già iscritto in un ambito di “decadenza”²⁸, “ancora un sapiente”²⁹, allora il problema è da un lato Platone, ma dall’altro, osservando con maggiore attenzione, un contesto di decadenza precedente a entrambi. Il problema, dunque, precede Socrate, ed è il progressivo distacco del pensiero dallo “sfondo religioso”, da quel divino che pone in contatto l’interiorità e l’essenza incomunicabile – ma coglibile tramite l’esperienza eccezionale – della realtà metafisica che è la verità del reale. Il punto di crisi di questo allontanamento è la dialettica, che da un lato conserva la traccia del rapporto con il divino – agonale – dell’enigma, e questo rapporto condiviso in una comunità di iniziati³⁰, e dall’altro segna, nell’autonomizzarsi del *logos* e nel suo diffondersi nella sfera pubblica, il punto in cui la crisi diviene irresistibile e (a oggi) irreversibile.

Essa però mostra (2) anche uno dei possibili punti di crisi della filosofia attuale, indicando, “*al di là della scrittura*”³¹, la riapertura di una delle modalità autentiche della filosofia. E infatti Colli arriva a domandare: “Venticinque, trenta secoli or sono, il pensiero veniva comunicato da persona a persona, mediante la presenza e la voce: perché questo non dovrebbe essere di nuovo possibile?”³². La premessa teoretica di questa domanda è “la natura falsificante della scrittura”³³: siamo così condotti a Platone. I presocratici, o meglio, i sapienti, quando affidavano i loro pensieri alla scrittura, erano pienamente consapevoli – questa è la tesi di Colli – del carattere incompleto, quasi provvisorio, del linguaggio (e non è un caso che Socrate, “ancora [...] sapiente [...], non abbia lasciato nulla di scritto”³⁴): l’esperienza eccezionale con cui si entra in contatto con la verità non è realmente traducibile nel linguaggio. È Platone che compie un passaggio decisivo: non inizia la decadenza ma la imprime come carattere essenziale del pensiero fino a Nietzsche. E questa decadenza si esprime come scrittura – distacco totale dall’esperienza, *finzione* letteraria (l’“invenzione letteraria” che irretisce la dialettica, ridotta alle *personae* dei dialoghi) – che sviluppa il *logos* a sua volta separato dall’ambito di provenienza della parola sacra che, accennando all’esperienza interiore, rimandava all’essenza metafisica della realtà. Scrittura (“Filosofia

27 Colli 1975, 114.

28 Colli 1975, 113.

29 Colli 1975, 114.

30 A questa esperienza, a questa comunità, la dialettica dei dialoghi platonici fa ancora riferimento. In un passo del *Simposio* Alcibiade dichiara: “Voi tutti, invero, avete posseduto in comune la follia e il delirio dionisiaco di chi ama la sapienza. Perciò tutti quanti mi ascolterete [...]. Quanto agli schiavi di casa, invece, e a chiunque altro – non iniziato e rozzo – possa esserci: tappatevi le orecchie con porte ben spesse” (Platone 1979, 96 – 218 b).

31 Colli 1974, 140.

32 Colli 1974, 140.

33 Colli 1974, 140.

34 Colli 1975, 114.

come letteratura³⁵) e *logos* costruttivo, che cioè coglie attraverso sé stesso, i suoi “modi”, la verità del reale, segnano la distanza, che sembra ormai incolumabile, dall’esperienza interiore che coglie – non linguisticamente – la verità del reale e che non corrisponde a nessun *logos*, che sia linguaggio o ragione. È Platone, per Colli, il responsabile di questa deriva: non della decadenza, ma della decadenza come contenuto della filosofia. Il passaggio decisivo è la decisione, consapevole e volontariamente intesa a un “inganno”³⁶, per la “scienza”³⁷. Di qui si configura il *logos* che recide ogni contatto con lo “sfondo” che era l’ambito autentico della possibilità della sapienza.

3. *Logos* e modernità

Quando Platone, ormai irrevocabilmente attratto e deviato dall’“ambizione velitaria alla potenza mondana”³⁸, si decide per la scienza, che nega la realtà come apparenza per darle la consistenza necessaria e sufficiente affinché sia possibile quel controllo sulle cose in vista di ciò che diverrà “l’utile”³⁹ della scienza moderna⁴⁰, allora il *logos* è perduto, in una ultima, decisiva *hybris*, dove si trasfigura come autonomo, indipendente, anzi, come fondamento: “la scienza [...] – e così Platone l’ha voluta – è il *logos* che taglia ogni legame alle sue spalle, ogni derivazione, ogni richiamo all’immediatezza [alla reale essenza metafisica, il suo reale “modo” d’essere]. Dietro il *logos* non c’è nulla, esso è l’unico dio, e il suo regno non è l’apparenza, bensì l’assoluto. Il razionale è il reale, con quanto segue”⁴¹. Da Platone a Hegel, quindi, lungo una parabola decadente che da Socrate/Platone conduce al Moderno, alla sua *scienza* filosofica. Con Platone, con questo Platone che abbandona volontariamente ogni residuo “legame” con la sapienza, si costituisce “la scienza, come sistema del sapere staccato dalla vita [...]: la conoscenza è fine a se stessa, subordinata soltanto a un’unità costruttiva”⁴². Ma il *logos* – come aveva mostrato Zenone con piena consapevolezza della vera potenza e dei reali limiti del *logos* – è distruttivo e non costruttivo nella sua verità: “Ogni tesi si conclude in Zenone con una confutazione, e il suo fine ultimo sarebbe quello di sviluppare una teoria totalmente negativa della ragione umana, di provare che ogni conoscenza

35 Colli 1975, 107.

36 Colli 1969, 213.

37 Colli 1969, 213.

38 Colli 1975, 115. Attratto cioè dalla politica come apertura a un ambito pubblico, al rapporto con non-iniziati, per volontà di potenza. È importante notare – ma qui possiamo solo accennarvi – l’attenzione che il primo Colli dedica alla sfera politica nei presocratici, e il valore che le conferisce, in termini anche, se non soprattutto, positivi (vedi Colli 2009, in particolare 23-32; su Platone, vedi Colli 2007 e Colli 1988, 239-329). Sul rapporto fra politica e filosofia nel primo Colli, vedi Baldini 2018, 94-95.

39 Colli 1982, 91.

40 Per le considerazioni di Colli sulla scienza moderna, cf. Colli 1982, 90-93.

41 Colli 1969, 213-214.

42 Colli 1988, 324.

viene distrutta dall'analisi razionale: questo per aderire alla dottrina non razionale di Parmenide⁴³ (così come essa è interpretata da Colli). Nella filosofia, invece, da intendersi come quel "fenomeno di decadenza"⁴⁴ che conduce al Moderno, realtà e *logos* arrivano a corrispondere – capovolgimento definitivo di ogni concezione autentica della realtà metafisica – in nome del *logos* quale struttura autentica del reale. Questo risultato della filosofia, lungo un percorso che va da Platone a Hegel, e che insieme conduce alla scienza moderna, è per Colli il risultato di un distoglimento totale dalla relazione del pensiero con la realtà metafisica. Avviene l'abbandono della sapienza, tramite la filosofia ("l'amore della sapienza' sta più in basso della 'sapienza'"⁴⁵), per la scienza, che diviene la scienza moderna. Ma il *logos* non può costruire, non può fondare nulla, proprio perché non solo non è la struttura – come *archè* – di nulla, ma perché non può nemmeno pensare di corrispondere (rappresentando) a questa 'struttura', che è metafisica come del tutto diversa, assolutamente-altro da ogni *logos*, sia esso discorso o ragione. Il reale ha come 'fondo' un movimento metafisico⁴⁶ che nessun *logos* può corrispondere, cogliere, rappresentare, tanto meno essere.

Cosa è allora il *logos*, e cosa può fare? Su questo Colli è estremamente chiaro, in particolare in un paragrafo di *Filosofia dell'espressione* (intitolato *Ciò che la ragione esprime non è la ragione*), di cui è opportuno leggere direttamente alcuni passaggi:

Un equivoco radicale ha sempre stravolto il senso dell'antica filosofia greca. Quest'ultima intendeva la ragione come un semplice "discorso" su qualcos'altro, un *logos* (soggetto e oggetto assieme) la cui natura è di esprimere un qualcosa diverso da sé. Tale origine è stata poi dimenticata, non si è più compresa questa funzione allusiva, espressiva in senso metafisico, della ragione, e si è considerato il "discorso" come se avesse un valore autonomo, fosse lo specchio, il perfetto equivalente di un'idea o di un oggetto perciò chiamati razionali, o addirittura fosse esso stesso una sostanza indipendente. Se nel suo complesso la ragione consiste in un pensare certi oggetti (in una rappresentazione) e nel dirli, allora ciò che viene espresso da questo pensare certi oggetti e questo dire senza dubbio non è ragione. La ragione nacque invero come alunché di complementare, la cui giustificazione stava in qualcosa di nascosto, fuori di essa, che non poteva essere restituito, ma soltanto accennato da quel "discorso".⁴⁷

La realtà e il *logos*, dunque, non si corrispondono affatto. Il *logos* può solo cercare di esprimere discorsivamente quanto è stato vissuto, visto, colto nell'esperienza interiore eccezionale, senza mai ritenere di tradurlo nel linguaggio e meno che mai di poterne dare ragione: esso, al suo massimo grado, come sua massima potenzialità e uso di questa sua potenza, può solo decostruire la propria pretesa di comprendere ed esprimere la verità della realtà, e decostruire questa pretesa per distruggerla senza residui. Questa è la lezione di Zenone, il risultato de-

43 Colli 1998, 147.

44 Colli 1975, 13.

45 Colli 1975, 13.

46 Questo movimento metafisico è svolto, descritto, nei limiti stessi del *logos*, in Colli 1969.

47 Colli 1969, 183-184.

finitivo della riflessione filosofico-sapienziale sul *logos*, la “posizione finale della filosofia”⁴⁸ sul *logos*. E “tuttavia” tale “posizione [...] nella storia della filosofia si trova all’inizio”⁴⁹, e ciò comporta una importante difficoltà: comprendere Zenone implica la conoscenza di “tutto uno sfondo storico [...] di cui non riusciamo a sapere quasi nulla”⁵⁰. È proprio questo “sfondo”, misterico, a essere schiuso dalla ricerca di Colli, ed è proprio tale “sfondo” che permette di avvicinarsi a un ambito che consenta un’interpretazione e una comprensione del pensiero presocratico. Considerare questo “sfondo” significa individuare la via d’accesso al pensiero presocratico, o meglio, sapienziale.

Ma nei passi di Colli c’è anche qualcosa in più. Egli in qualche modo oscilla fra due paradigmi. Nel primo sembra che l’ambito misterico, sacro, si immiserisca a causa quasi di un allontanamento del divino rispetto all’uomo: l’enigma si “umanizza” senza l’intervento di una volontà che, per proprio interesse, per volontà di potenza, per “ambizione”, compia questo processo. Il secondo paradigma è invece proprio il vedere volontà personali, soggettive, che intervengono nella storia del pensiero per indirizzarla a proprio vantaggio senza alcun riguardo per la verità del pensiero. È così che Platone “ingann[a]”⁵¹ per fondare la scienza, e Aristotele prosegue quest’opera compiendo una “mistificazione cosciente in grande stile”⁵² di categorie logiche per “assicurare la stabilità degli oggetti”⁵³ della rappresentazione e permettere in questo modo la possibilità stessa della scienza, che acquisisce così il suo terreno. Questo attribuire – e dare peso decisivo – a intenzionalità, a (supposti) fattori soggettivi⁵⁴ – motivo nietzschiano – ci appare elemento poco convincente della ricerca teoretica di Colli. Acquisizione importante e notevole è invece, a nostro avviso, il primo polo dell’oscillazione colliana: il ruolo dell’ambito misterico come individuazione di una via d’accesso al pensiero presocratico. Il primo paradigma consente, inoltre, da una prospettiva colliana, di considerare l’immiserimento progressivo del pensiero a causa di un allontanamento dell’uomo *dal* sacro come un processo che potrebbe anche implicare un allontanamento *del* sacro dall’uomo⁵⁵. Non si tratta di dare un’intenzione heideggeriana al pensiero di Colli⁵⁶ ma di ravvisare una possibilità del suo pensiero. Solo in un secondo tempo vale riscontrare una convergenza con

48 Colli 1998, 21.

49 Colli 1998, 21.

50 Colli 1998, 21.

51 Colli 1969, 216.

52 Colli 1969, 217.

53 Colli 1969, 217.

54 Cf., sempre a proposito di Platone e Aristotele, Colli 1982, 360.

55 Riducendo così ancora maggiormente i margini di una storia del pensiero come manovrata e indirizzata da volontà soggettive. Altro problema è cosa si intenda per *sacro*: se esso, cioè, si allontani, oppure se il suo ‘allontanarsi’ sia invece il suo divenire e compiersi come concetto. Su questa seconda prospettiva, cf. Grimaldi 2015, 226-227.

56 Anche perché il motivo dell’allontanamento del sacro dall’uomo non è esclusiva di Heidegger; vedi, ad esempio, Hölderlin 1993.

Heidegger sulla questione degli dèi⁵⁷, pensata e conseguentemente sviluppata da entrambi in modo assai diverso. Ma si tratta, appunto, di una convergenza in un punto, non di un cammino comune (comune, come abbiamo precisato sin dall'inizio, è una fonte: Nietzsche).

Ma c'è un altro aspetto – essenziale – contenuto nei passi di Colli che stiamo analizzando. Se, infatti, il risultato teoretico zenoniano è, sul *logos*, “posizione finale della filosofia” e “si trova” al suo “inizio”, ciò significa che il *logos*, nella sua verità, è presente quasi fosse un istante rispetto alla sua storia, che è quella di “una precoce decadenza”⁵⁸. Si può di nuovo avvertire una consonanza con Heidegger, dove l'inizio della filosofia dice la propria verità: poi la filosofia si svia, decade, e oggi, nel Moderno, ci riaccostiamo alla parola dell'inizio. Solo che in Heidegger la filosofia greca delle origini intravede, ma non compie, il vero terreno del pensiero – il pensiero dell'essere –, mentre per Colli Zenone ha già raggiunto e realizzato l'autentica possibilità della filosofia, del *logos*: il suo carattere distruttivo, negativo, e il suo rimando all'essenza metafisica del reale, che non può essere mai colta e restituita dal *logos*, ma solo vissuta come esperienza. In ogni caso, è il pensiero presocratico che coglie, nel suo inizio, la verità, ed è a quel *logos*, diversamente inteso (come discorso decostruttivo in Colli; come riferimento all'*alétheia*, alla verità come dis-velamento della verità dell'essere⁵⁹ in Heidegger), che occorre rivolgersi – proprio nel senso di un volgersi di nuovo, di ritornare – per recuperare l'autenticità del pensare e oltrepassare la modernità, il frutto forse ormai maturo (o ormai troppo maturo) del pensiero che prende le mosse da Socrate/Platone.

Sebbene nei testi di Colli uno dei motivi fondamentali sia l'irriducibile distanza che separa i moderni dall'ambito in cui è stata possibile la sapienza, dallo “sfondo” ormai perduto e irrecuperabile al cui contatto scaturiva l'esperienza interiore dell'essenza metafisica della realtà, il suo pensiero non esclude affatto, ma anzi presenta, la possibilità di un ritorno della sapienza, o almeno una riacquisizione dei suoi contenuti, della sua verità. *Filosofia dell'espressione* è proprio il dispiegamento – attraverso un uso magistrale del linguaggio *teso* al suo estremo, alle sue estreme possibilità, per dire ciò che non è esprimibile linguisticamente – dello svolgersi, del movimento complesso dell'essenza metafisica della realtà e del suo manifestarsi: è un'opera possibile solo se l'esperienza sapienziale è (almeno) rammemorata per essere consegnata a un testo. È allora possibile, dentro il Moderno, recuperare, custodire e manifestare, dire la verità dell'essenza metafisica della realtà. Ed è allora possibile un futuro della sapienza, una sapienza futura. Colli, in ultima analisi, è troppo nietzscheano per non pensare all'avvenire, per non essere teso verso un futuro che recuperi, sì, il passato per scardinare e oltrepassare il Moderno e i due-milacinquecento anni che lo ‘preparano’, ma certo senza illusioni di ‘restaurazioni’

57 Cf. Heidegger 2003, 403-417 e Heidegger 2005.

58 Colli 1969, 202.

59 Per l'interpretazione del *logos* in Heidegger, vedi Heidegger 1976a; per l'*alétheia* pensata prima di Socrate/Platone, vedi Heidegger 2018.

*tout court*⁶⁰. Colli è insomma attento al monito di Nietzsche, e a esso fedele: “Col cercare le origini, si diventa gamberi. Lo storico guarda a ritroso; e finisce anche per *credere* a ritroso”⁶¹.

Così, in Colli è presente la tensione per una nuova epoca dei sapienti: “la morte della filosofia, proprio in quanto viene messa a nudo la sua natura menzognera e la causa di tale natura, sgombra la strada alla sapienza. Non si tratta di cambiare il mondo della storia: quello che c’era prima della filosofia può vivere anche adesso”⁶². Sappiamo che per questa operazione di riemersione della sapienza è necessario procedere “*al di là della scrittura*”, in un ambito dialogico esclusivo⁶³, ristretto, nel segno di un *logos* non più costruttivo. All’origine, occorre riconquistare il terreno dell’esperienza interiore. È evidente la radicalità, e la radicalità antimoderna della prospettiva di Colli. Qui, però, ci interessa, a partire da questo pensiero, muovere verso un’altra possibilità, o meglio, accennarvi.

Il *logos* che ha oggi acquisito l’esclusivo, o almeno il dominante, senso di un’operazione calcolante e classificatoria tesa a dominare utilitaristicamente la realtà, non è certo l’unico *logos* possibile, e forse non è, addirittura, il *logos* corrispondente alla sua autentica natura, o meglio alla sua verità. Questa è una delle lezioni che Colli (e Heidegger) ci consegna a seguito del suo intenso addentrarsi nel mondo presocratico, un mondo che ci appare sempre come in dissolvenza, e che però, proprio in questo trascolorare, *appare*. Appare – e qui continuiamo a discostarci dalla lettera colliana – sempre a noi, come moderni. È impossibile un ascolto delle parole di quel mondo che non sia storicamente determinato, situato. Anche l’ascolto compiuto da Colli è *moderno*, e nasce dalla moderna condizione di un *logos* costretto a calcolo di un mondo ridotto a laboratorio. Come è moderno l’ambito in cui nasce l’esigenza di Heidegger, che nella sua *Verwindung* – oltrepasamento – della metafisica⁶⁴ pensa la possibilità di una prospettiva completamente diversa

60 L’eterno ritorno dell’uguale, la cui analisi e il cui problema ci porterebbero troppo lontani dal nostro tema, destabilizza la visione lineare della storia e l’idea a essa inerente di progresso per smantellarle entrambe, ma non nega il movimento e le sue possibilità. Cf. Losurdo 2014, 502-513, rispetto alla storia e al progresso; cf. Severino 1999, per l’eterno ritorno e il divenire, nonché per un’interpretazione complessiva dell’eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche.

61 Nietzsche 1983, 28.

62 Colli 1974, 82.

63 Nella *Ragione errabonda*, insieme a diverse indicazioni per un risorgere della filosofia come sapienza (cf. Colli 1982, 101-102, 108 – dove è la stessa parola ‘filosofia’ a essere ormai irrimediabilmente compromessa e inservibile per il pensiero futuro, un’affinità con l’*andere Denken* di Heidegger, il pensiero ‘altro’ rispetto alla metafisica, cioè al pensiero da Socrate/Platone in poi – cf. Heidegger 2000, 194, 342-343), vi è un vero e proprio progetto per “un’educazione nuova” (Colli 1982, 99), di stampo elitista e, conseguentemente, radicalmente anti-egualitaria (cf. Colli 1982, 99-101). Che la critica colliana del Moderno sia di stampo anti-progressista risulta anche qui evidente e, in questa sede, non è possibile soffermarvisi. Quello che ci preme qui rilevare, al di là di considerazioni storico-politiche sul carattere di *reazione* di Colli al Moderno, è il nesso particolare da questi rintracciato fra sapienza e *logos*, e le indicazioni che tale nesso, anche al di là della lettera colliana, può schiudere.

64 Per la *Verwindung* heideggeriana, vedi Heidegger 1976b; sul tema della metafisica in Heidegger, vedi Mazzarella 2021. Sempre sull’argomento, ci permettiamo di rimandare anche a Grimaldi 2015.

sul mondo: “Le cose [...] finora non sono mai state *in quanto cose* [*sind sie noch nie als Dinge gewesen*]. *In quanto cose* – la loro essenza di cose (*Dingwesen*) finora non è mai giunta espressamente alla luce [*ist noch niemals eigens ans Licht gelangt*] e non è ancora mai stata espressamente custodita”⁶⁵.

Colli e Heidegger indicano che per procedere oltre la modernità bisogna che cambi il suo *logos*, la cui verità risiede, compiuta o accennata, all’inizio del pensiero occidentale. Al di là della lettera di entrambi, essi indicano che la via oltre la modernità, e cioè la via che, a nostro avviso, la compie, ne compie le promesse, è possibile se il suo *logos* si rinnova rivolgendosi *anche* al suo passato, alla sua origine, per svincolarsi dalle secche del calcolo dell’utile. Le *cose* non sono esclusivamente ed essenzialmente la loro utilità. Il rivolgersi al mondo presocratico (non, per noi, per abbandonare il Moderno, ma per compierne tutte le possibilità di libertà) è però un rivolgersi a un mondo che, nella sua estrema lontananza, emette un “intermittente bagliore”⁶⁶, ed è a noi visibile, o meglio, indica il suo *luogo*, irraggiungibile nel tempo, “come luci di navi nel buio dell’oceano”⁶⁷. Queste “luci” non ci potranno mai condurre a loro – il passato non può tornare – ma ci faranno *errare*, conducendoci forse altrove, a un altro *logos*, non assolutamente-altro dall’origine, ma suo compimento, o avvicinamento alla verità del compimento, nel movimento storico. Quelle luci, nella loro irriducibile lontananza, possono forse, per rifrazione dialettica, confluire nell’illuminare il nostro tempo.

Bibliografia

Baldini, Caterina Ludovica. 2018. “Misticismo e dialettica” in *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, Cavalli Giulio M., Cavalli Riccardo, a cura di, *Quaderni Colliani 1*, 92-106. Torino: Accademia University Press.

- Colli, Giorgio. 1969. *Filosofia dell’espressione*. Milano: Adelphi.
 —. 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.
 —. 1975. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi.
 —. 1978. *La sapienza greca. II*. Milano: Adelphi.
 —. 1982. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi.
 —. 1988. *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi.
 —. 1998. *Zenone di Elea*. Milano: Adelphi.
 —. 2007. *Platone politico*. Milano: Adelphi.
 —. 2009. *Filosofi sovrumani*. Milano: Adelphi.

Grimaldi, Giorgio. 2015. *Oltre le tempeste d’acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*. Roma: Carocci.

Heidegger, Martin. 1976a. “Logos” in *Saggi e discorsi*. Tr. it. Gianni Vattimo, 141-157. Milano: Mursia.

65 Heidegger 2002, 42; Heidegger 2005, 23.

66 Colli 1969, 207.

67 Morris 1984, 14.

- 1976b. “Oltrepassamento della metafisica” in *Saggi e discorsi*. Tr. it. Gianni Vattimo, 45-65. Milano: Mursia.
 - 1987. “Lettera sull’‘umanismo’” in *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi, 267-315. Milano: Adelphi.
 - 1999. *Parmenide*. Tr. it. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi.
 - 2000. “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)” in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 652-683. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 - 2002. “Sguardo in ciò che è” in *Conferenze di Brema e Friburgo*. Tr. it. Giovanni Gurisatti, 19-108. Milano: Adelphi.
 - 2003. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 - 2005. “Einblick in das was ist” in *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, 3-77. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 - 2013. *Ernst Jünger*. Tr. it. Marcello Barison. Milano: Bompiani.
 - 2018. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich. 1993. *Le liriche*. Tr. it. Enzo Mandruzzato. Milano: Adelphi.
- Losurdo, Domenico. 2014. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Mazzarella, Eugenio. 2021. *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*. Roma: Carocci.
- Morris, Ivan. 1984. *Il mondo del Principe Splendente. Vita di corte nell'antico Giappone*. Tr. it. Piero Parri. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich. 1974. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Tr. it. Sossio Giametta. Milano: Adelphi.
- 1983. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*. Tr. it. Ferruccio Masini. Milano: Adelphi.
- Platone. 1979. *Simposio*. Tr. it. Giorgio Colli. Milano: Adelphi.
- Severino, Emanuele. 1999. *L'anello del ritorno*. Milano: Adelphi.

Marco Rienzi

The Chiaroscuro of the Logos. Contradiction C in Severino's Thought between Totality and Unconscious

ABSTRACT: *The aim of this essay is to show how Emanuele Severino's thought engages with exceedances and aporias that involve the logos or original structure. To achieve this goal, the essay is divided into two parts. The first analyses the concept of contradiction C, which introduces the problem of possible exceedances beyond the horizon of the logos. Secondly, the essay examines the peculiarity of Severino's approach by comparing it with *I fondamenti della logica aristotelica* by Guido Calogero, another Italian thinker who addressed the same issue. Overall, we will see how the problem of "before and after the logos" relates, in Severino's thought, to the question of concrete totality and the unconscious.*

KEYWORDS: *Severino, Calogero, Contradiction C, Totality, Unconscious.*

1. Introduction*

The expression "before and after the logos" contains within itself a multiplicity of problems. One among others is that of possible exceedances or aporias that reveal the blind spots of what we define as logos, thus showing its finitude. Assuming this declination of the problem, this essay aims to explore Severino's resolution of it. First, we will examine how this issue arises and develops within Emanuele Severino's thought. Through this analysis, we will demonstrate that what lies before and after the logos, according to Severino, is the "concrete totality" – a whole that encompasses all things, beyond which nothing exists. This concept, as we will clarify, is in a certain sense equivalent to that of "unconscious"; thus, for Severino, what precedes and follows the logos is the unconscious¹.

This thesis will be presented by dividing the essay in two phases. In the first, we will analyse the concept of "contradiction C", which introduces the problem of exceedances with respect to the horizon of the logos (paragraphs 2 and 3). Then, we will examine the peculiarity of Severino's approach by comparing it with another Italian author who tackled the same issue (paragraphs 4 and 5). We will therefore

* All translations of the passages mentioned by Severino or Calogero are ours.

1 As we will see, "precede" and "follow" are to be understood here in a logical, ontological and temporal sense.

refer to *I fondamenti della logica aristotelica* by Guido Calogero. Since we are dealing with a highly polysemic term such as logos, each time we will specify the sense in which we interpret it in the author concerned.

2. Chiaroscuro and Contradiction C

Before examining what lies before and after the logos, it is essential to define what logos itself is. In this essay, we interpret logos as what Severino refers to in his writings as the “original structure of being” or “destiny”.

What is destiny? Destiny is the concrete articulation of the thing’s identity with itself. It is what Severino calls the “structure of necessity”, an undeniable onto-logical² articulation. This articulation is *ontological* because it is not merely a logical-formal structure imposed on being from the outside. Rather, it is the *immanent* structure of every being, of everything. From a blade of grass to an angel, from the most ordinary to the most sublime entities, the original structure defines the fundamental “grammar” of being³.

To introduce our problem, we can argue that this structure is realised in the affirmation of the incontrovertible: the identity of each being with itself, which simultaneously includes its difference from everything else. I am what I am, I am identical to myself and, *at the same time*, I am distinct from everything that is different from me: from the sofa on which I now sit, from the lights I see before me, as well as from all the events of the past and those yet to come. And just as this applies to me, so it applies to everything else.

Moreover, the original structure is an *undeniable* articulation. It is an undeniable articulation since its negation is self-contradictory – it is, in essence, self-negation. The Severinian logos embodies the sense of necessity precisely because it never succumbs to its own negation. On the contrary, it demonstrates concretely that any attempt to deny it is inherently self-contradictory⁴.

Destiny, therefore, represents the ultimate form of stability, as its very name suggests. In Italian, *destiny* translates to *destino*. The word *de-stino* derives from the root *sta*, which conveys the idea of *sta*-bility, *sta*-nding, and undeniability. The prefix *de-* functions as an intensifier, further reinforcing this notion of stability. In this sense, destiny is the maximally stable – the logos as a structure that cannot be denied. Thus, the Severinian logos is the concrete affirmation of the uncontradictory⁵. It is the uncontradictory in that it shows that the claim to deny it is self-contradictory. In this sense, destiny is the original negation of contradiction.

2 In the twofold sense of ontological and logical.

3 The first reference on this point is Severino 1981. However, the expression “destiny” appears in Severino 1980.

4 This point is elaborated by Severino by deepening the Aristotelian figure of the *elenchos*. Severino discusses this issue in different places throughout his work. However, a particularly elaborated discussion is present in Severino 1982, 40-58.

5 On this point see Severino 1980, 131.

And yet, Severino argues that this structure is, at the same time, *contradictory*. The very sense of necessity – the maximally stable content whose negation is self-denying – is itself contradictory⁶. However, the contradiction inherent in destiny holds a *peculiar* status compared to other contradictions⁷. For this reason, Severino designates the contradiction intrinsic to the original structure as “contradiction C”. Examining this issue will lead us to the problem of what lies *before and after the logos* in Severino’s thought. Let us now explore the meaning of “contradiction C”, which some interpreters have aptly renamed “the wound of the foundation”⁸.

We do not have the space here to elaborate in detail on the articulation of contradiction C. For the purpose of this essay, however, we can refer to the new introduction to *La struttura originaria*, where Severino concisely outlines this concept by building upon the insights developed in several chapters of the work.

Severino begins by introducing the concept of “constant”. A constant of any given determination is another determination whose appearance is necessarily implied by the appearance of the first. In *La struttura originaria*, Severino demonstrates that the “whole” – that is, the concrete totality – is constant of any determination. This follows from the very structure of the incontrovertible, which we briefly outlined earlier. To summarize: A is not not-A. Therefore, the appearance of A implies the appearance of the *negation* of non-A. Insofar as it implies the appearance of the negation of non-A, A also *indirectly* implies the appearance of all that is other than itself (non-A). Since A and non-A together constitute the whole, the appearance of A therefore implies the appearance of the whole, or the concrete totality.

Now, if totality is the constant of every being, it must also be the constant of the original structure, or destiny. As a constant of the original structure, totality is a content whose appearance is necessary for the original structure itself to appear. It is precisely at this point that the contradiction inherent in the original structure emerges: the concrete totality never appears in its entirety. What appears is always a part, never the whole as such – the whole that encompasses all beings and beyond which nothing exists. Because totality does not fully appear, the original structure lacks one of the determinations it necessarily implies. In other words, the original structure itself appears in a *contradictory* manner.

Schematically, the conceptual articulation that leads to contradiction C can be outlined as follows:

1. Given a determination x, constant of x is a determination y whose appearance is necessarily implied by the appearance of x;
2. The concrete totality is a constant of the original structure;

6 See, for example, Severino 1981, 71.

7 It is not possible here to fully elaborate the distinction between “contradiction C” and “normal contradiction” in Severino’s thought. For a discussion of this point, see Severino 1981, 71-76.

8 We refer to Dal Sasso 2015.

3. The concrete totality does not appear as such but only *partially*;
4. Therefore, the original structure is contradictory⁹.

The original structure is what it is only if the concrete totality appears. However, since the concrete totality does not appear, the original is not what it is: “Contradiction C of the original consists in this, that since the original is [...] what it is [...] only in its bond with the Totality [...], in the isolation of the original from the Totality (i. e. in the non-manifestation of the Totality in the original) the original is not the original”¹⁰. This is the essence of contradiction C, a contradiction so radical that makes the original different from itself. But the consequences are even more profound. Indeed, the original is the fundamental structure of every being. Therefore, insofar as the fundamental structure of every being is contradictory, every being is contradictory. The aporetic nature of the original “infects” all things and events that appear: every being is itself contradictory because of contradiction C.

Before moving on, we must step back and clarify what it means that the whole does not appear. This should not be understood as an abstract part-whole dualism. Severino is not suggesting that the whole simply hides itself, as if it were located in some mysterious realm *beyond* or *separate* from the partial perspectives that constitute our lives. Such an interpretation would itself be problematic, as it would reduce the whole to just another *part*, that part given *beyond* the other parts¹¹. Severino makes this point explicit, noting that the hidden totality “together progressively unveils itself – precisely because it progressively unveils itself, it hides itself, and vice versa”¹². This introduces the concept of *process*, which corresponds to the authentic sense of becoming and time. The concealment of totality is therefore not a simple and contradictory act of hiding; rather, it is a more complex dynamic: a concealment that is simultaneously a revelation, a partial manifestation. In other words, what is at stake is a *processual* and *progressive* unveiling, which, precisely as such, also conceals the very totality that is being revealed. Contradiction C is, so to speak, this light that is intrinsically and inseparably bound to obscurity. This chiaroscuro, caused by the only partial appearance of totality, is the contradiction at the heart of the original, of the logos.

Let us take a step further. As we have seen, contradiction C is determined by the fact that the whole does not appear. Consequently, the progressive emergence of new beings corresponds to the gradual *sublation* of this contradiction. That is, becoming and time, in their most authentic sense, constitute the manifestation of increasingly broader dimensions of being, of totality itself. In this sense, contradiction C is a contradiction that undergoes a progressive reduction.

9 For a more detailed discussion of contradiction C, we refer directly to Severino’s work. On the concept of constants see Severino 1981, 283-333; on the second point, see Severino 1981, 407-455; to conclude, on the third one see Severino 1982, 173-176.

10 Severino 1981, 73.

11 Something similar to Hegel’s criticism of the *schlechte Unendlichkeit* as the infinite beyond the finite. See Hegel 1969, 149-166.

12 Severino 1981, 73.

This point raises a fundamental question: can contradiction C ultimately be resolved? Severino's answer to this question is *negative*. The original is destined to remain a *partial* appearance of the totality. In this sense, Severino argues that the original is only a *formal* or *abstract* sublation of the contradiction rather than its concrete resolution. This point become clearer when considering the relationship between the part and the whole. The part is such insofar as it is part *of the whole*, that is, insofar as it is a component of the whole that is the concrete and definitive sublation of contradiction. However, the part is the part and *not the whole*; therefore, the part is distinct from the concrete sublation of the contradiction to which it belongs. In this sense, the part (the original as it lacks the totality) can be defined as a only *partial* or *formal* sublation of the contradiction. Now, we have seen that time corresponds to the progressive sublation of the contradiction. As new beings appear, larger and larger volumes of the totality appear and thus the difference between part and whole decreases. Severino's thesis, however, is that the difference between part and whole cannot be eliminated. Although it is destined to be reduced infinitely, the contradiction C nevertheless cannot be completely eliminated¹³.

3. Totality and Unconscious

In the previous paragraph, we examined the emergence of contradiction C as a consequence of the difference between the whole and the original. In Severino's work, this difference becomes increasingly explicit until the totality is determined as the *unconscious* of the original, its deepest truth. Let us therefore proceed to examine how this difference evolves in Severino's writings, in order to more clearly identify what lies before and after the logos.

In the texts following *La struttura originaria*, Severino's terminology undergoes a significant shift. With regard to our discussion, two new expressions emerge: "finite appearing" and "infinite appearing". To clarify this distinction, let us consider a "perceptual" example. Imagine being inside a town. In this situation, one experiences the various streets that make it up, as well as other particular places such as squares, shops and so on. Ours would therefore always be a *finite* and *limited* experience: we would experience the *parts* that make up the town, never the town *as such*. Now, suppose instead that one were observing the town from a distant vantage point, far enough to take in its entirety. In this case, one would be able to perceive the town *as a whole*, grasping not only its individual elements but also the network of relations that connect them – those relations that, immersed within the town, remained concealed.

This difference in perspective closely parallels Severino's distinction between finite and infinite appearing. The infinite, akin to the whole discussed in *La struttura originaria*, is that beyond which nothing exists. However, the infinite (the town in

¹³ This idea has only been stated here. For a demonstration of this, see Dal Sasso 2009.

its entirety) is not separate from the finite (streets, squares, shops). Rather, it represents the manifestation of the finite within the totality of its relations with all the other beings that constitute the whole.

We have established that contradiction C is given by the non-manifestation of the entire. Recasting the issue in the terms now introduced, we can express it as follows: contradiction C emerges because the infinite, or the concrete totality, appears only *partially* within the finite. Furthermore, we know that the finitude of appearing decreases in a processual manner. As more beings emerge within the horizon of the original structure or logos, the volume of contradiction becomes increasingly attenuated. However, this process is destined to continue *infinitely*. The finite appearance will *never* be able to fully encompass the totality in its *absolute infinitude*, that is, the infinite as infinite, rather than as a mere partial manifestation. In this sense, the fullest meaning of the infinite is that which will never appear within the finite. As Severino states in *Destino della necessità*: “the complete and total appearance of the All maintains itself, in relation to the circle of the appearance of destiny, in the shadow of non-appearance”¹⁴. Since the whole remains within the “shadow of non-appearance” and is destined to persist in this concealed state, totality constitutes the *unconscious* of the finite and of the part. This means that the concrete totality – that which remains beyond finite appearance – is ultimately the unconscious of the original structure, of the logos: “The authentic and original meaning of the “unconscious”, the “depth”, and the latent is the infinite appearance of the Whole, insofar as it remains, outside the circle of appearance, in the shadow of non-appearance”¹⁵. The unconscious, therefore, is not so much an intrinsic characteristic of the infinite considered *in itself*. Rather, it is a characteristic proper to the infinite in its *relationship* with the finite, insofar as there is an ineliminable difference between the two.

The infinite cannot appear within the finite circle of appearance; given this impossibility, an ineliminable divergence arises between the two that differentiates the whole from the part. Thus differentiated, the entire constitutes the unreachable unconscious of the part¹⁶. The finite has its deepest truth in the whole, which represents the complete sublation of contradiction C. However, this whole is destined to remain forever beyond the finite horizon. The part, therefore, finds its constitutive and deepest truth in an unconscious that is, by its very nature, unattainable. The theme of contradiction C thus leads to the recognition of the finitude of the logos: it affirms the impossibility of identifying itself to the whole, just as the conscious can never be fully reconciled with the unconscious.

At this point we can articulate Severino’s solution to the main problem of our essay. If the authentic form of the logos is the original, then *before and after* the logos lies totality in its fullness, the all-encompassing wholeness that is equivalent to the solution of the contradiction. Yet, insofar as totality is destined never to appear

14 Severino 1980, 427.

15 Severino 1980, 429. On the different declinations of the unconscious in Emanuele Severino’s thought see Pulli 2022.

16 On the role of this difference and the relationship with Heidegger, see Valagussa 2013.

within the finite circle of appearance, it is the unconscious. Thus, for Severino, before and after the logos lies the unconscious of the logos. *Before*, because totality can be understood as the deepest past of the logos, that which it *always already* is. The unconscious of the logos is the logos in its utmost fullness, its constitutive truth. In this sense, it is the concrete identity of the logos with itself, its essence in its most literal sense: *to ti ên einai* (τὸ τί ἦν εἶναι), “the what it was to be”, its eternal past. *After*, because the unconscious is, from the perspective of finite appearing, an unreachable *future*. This future acts as the asymptotic horizon that orients the process of sublation of the contradiction. And yet, the unconscious is such insofar as it is *yet to come*, a tomorrow that is, paradoxically, also the most abyssal yesterday of the logos and, consequently, of all that exists.

The given *scenario* is almost aporetic. We observed how Severino defines the problem of possible exceedances with respect to the logos through contradiction C. However, the development of this problem turns out to be paradoxical, as the before and after of the logos coincide. The before of the logos, what it always already is, is at the same time its unattainable future. “Become who you are”: Nietzsche’s famous phrase could be ascribed to Severino’s logos, which is immersed in a perpetual effort to reach its deepest unconscious, what it authentically is.

Our initial purpose was to define the logos and then determine its possible exceedances (before and after). However, retrospectively, we must reformulate the meaning of the path we have taken. Upon closer examination, we reached the exceedance of the logos by starting from its internal aporia, from the “wound of the foundation”. In this sense, the exceedance does not derive from the possibility of determining the logos, but rather from the impossibility of doing so, from its very nature of not being what it is (contradiction C). Thus, *before* and *after* are not abstractly separate terms from the logos, but rather they emerge together with its aporia and indeterminacy¹⁷.

4. Calogero and the Difference between Noetic and Dianoetic

After having focused on Severino’s philosophy, we will dedicate this paragraph to the thought of Guido Calogero. More specifically, we will focus on his work entitled *I fondamenti della logica aristotelica*. As is well known, this is a text discussed by Severino himself, expressing a series of problems that would involve it on a theoretical as well as hermeneutical level¹⁸. However, we will discuss *I fondamenti*

17 Several essays of Massimo Donà have emphasised this aspect: see Donà 2023. The core of Donà’s critique of Severino concerns the “aporia of nothingness”. This aporia arises from the contradiction inherent in the positive signification of absolute nothingness. Severino affirms that, by virtue of the solution of this aporia, it is possible to preserve the *difference* between being and nothing; by contrast, in criticizing Severino’s solution, Donà aims to highlight the original *indistinction* between being and nothing, positive and negative. On Severino’s solution to the aporia, see Severino 1981, pp. 209-233; on Donà’s critique, see Donà 2008, pp. 180-205.

18 See Severino 2005, 143-173.

della logica aristotelica from a different perspective than Severino. We will let the text interact with the problem of this essay (before and after the *logos*), showing how it is declined in the terms of the binomial constituted by the noetic and the dianoetic. To conclude, in the next paragraph we will compare Calogero's position with that of Severino, illustrating how the recent Italian thought presents two different solutions to the problem at hand¹⁹.

Before we begin, it is again necessary to determine more specifically what we mean by *logos* in this different context. It is Calogero himself who points out that "logos" is in fact a polysemic term²⁰. It has numerous meanings in the Greek language, as well as in the texts of Aristotle discussed by Calogero in this work. In line with the problem posed by this essay, we will drop the polysemy of this term by focusing only on the duality between the noetic and the dianoetic²¹. More specifically, the horizon of the *logos* will be assumed as a *relational* horizon corresponding to the dianoetic dimension. We will therefore build our argument by referring to the *logos* as "judgement", i.e. as a synthesis of subject and predicate. In this sense, to ask what there is before and after the *logos* according to Calogero is to ask in what terms there is an ulteriority to the dianoetic horizon.

Let us therefore see what the noetic-dianoetic polarity consists of. The thesis of *I fondamenti della logica aristotelica* is that in Aristotle there is a tension between two *logics*: noetic and dianoetic logic. The first can generally be defined as the logic of pure apperception, i.e. of an intuition in which there is an immediate identity of subject and object. The second, on the other hand, is the logic of the judgement, in which the multiplicity and difference proper to the synthesis of subject and predicate are introduced. Furthermore, between the two *logics* there would be a relationship of *foundation*: that is, the noetic logic *grounds* and makes possible the dianoetic logic. These two *logics* coexist in Aristotle's texts, but sometimes come to be confused in a way that is, in Calogero's opinion, problematic.

This thesis can be understood by referring to various areas of Aristotle's philosophy. At the metaphysical level, for example, the noetic level would correspond to the status of the *synolon* (σύνολον) as the concrete unity of matter and form, real and ideal. By contrast, the dianoetic level is equivalent to the relation of substance to its accidents, a merely extrinsic link that traces the predicative link proper to judgement (subject and predicate). The absolute unity proper to the *synolon* and the determinate individual or *tode ti* (τόδε τι) would thus be contrasted by the extrinsic juxtaposition of substance and accidents.

A further sphere in which this thesis would be realised is the *gnoseological* one. According to Calogero, the noetic level is given in the activity proper to the *nous*.

19 We do not intend here to carry out a theoretical comparison between the thought of Calogero and that of Severino. Rather, our aim is simply to highlight how these two authors arrive at *different* solutions regarding the problem addressed in our essay: before and after the *logos*.

20 See Calogero 1968, 127-131.

21 In this respect, our operation is arbitrary and does not render full justice to Calogero's text. However, we hope that this arbitrariness is considered justifiable in light of the problem discussed.

It consists in pure intuition, an intellectual apperception to be understood as a radically unitary act. Indeed, such intuition corresponds to the absolute identity of the subject and the object, of the intellect with its intuited determination. It is a profoundly unitary act, to the point of excluding any kind of multiplicity: “The activity of the nous is indeed pure intuition or intellectual apperception [...], which for its own sake admits no multiplicity in itself”²². The dianoetic level corresponds instead precisely to the *dianoia*, to judgement as the union or division of unitary elements in a predicative synthesis. If the noetic level is radically unitary, the dianoetic level instead corresponds to the multiplicity and difference proper of the relationship between subject and predicate²³.

However, Calogero’s thesis does not merely assert the presence of a duality. As anticipated, Calogero states that the relationship between the noetic and dianoetic is equivalent to a *foundation*: the noetic is the *ground* of the dianoetic. Moreover, this relationship of foundation is somehow equivalent to the position of a real *hierarchy* between the two terms in play. The noetic is thought of as the foundation of the dianoetic; however, the latter at the same time also has an *inferior* value to the noetic.

The hierarchical aspect of the Calogesian thesis is also emphasised in many ways. Particularly relevant given its explicitness is the case of the gnoseological sphere. We have seen how, on the gnoseological level, the noetic-dianoetic duality corresponds to that of pure apperception and judgement. Recalling a passage from Aristotle’s *Metaphysics* in which it is argued that the predicative synthesis is in the *dianoia* and not in things²⁴, Calogero argues that the dianoetic connection would consist in a *subjectivistic* alteration of the real. The nous, on the contrary, is able to adapt itself perfectly to its object, without any alteration. Therefore, judgement represents “a form of knowledge inferior to that of the intellect”²⁵.

Furthermore, in order to highlight in what sense the noetic is not only *superior* to the dianoetic, but at the same time *grounds* it, we can refer to the position of this duality in relation to the logical principles. This is an important point, not only for Calogero’s argument, but also because it involves a plexus that concerns Severino’s philosophy. Calogero argues that the counterpart of the difference between noetic and dianoetic is given, at the level of the logical principles, in the relationship between the “principle of determination” and the “principle of contradiction”. Let us consider this point more precisely.

The principle of determination states precisely the *determinacy* of the object apprehended. By “determination” is to be understood the fact that the object is this and not that, this and nothing other from what it is. “The supreme law of the highest form of cognition, that is, of the intellect, is therefore that its apperception is a determinate apperception, i.e. that such a determination cannot be valid as

22 Calogero 1968, 16.

23 According to Calogero, the duality of noetic and dianoetic is also present in the Aristotelian conception of truth. On this point, see directly Calogero 1968, 19-35.

24 Aristotle 1991, 2: 88 (1027 b 31-33).

25 Calogero 1968, 16.

other than what it is, in the very act of its apperception”²⁶. The principle of contradiction, on the other hand, operates at the dianoetic level: once the noetic unity of the determinate *tode ti* has been split into the dianoetic duality of substance and accidents, the field is prepared for the principle of contradiction. It states that “the activity of judgement, constituting itself as affirmation or negation, cannot in the same act pose itself as negation or affirmation”²⁷. Once opened the structure of judgement, the principle of contradiction affirms the impossibility of predicating B and non-B of A in the same act.

Calogero emphasises the foundational relationship that exists between the principle of determination and contradiction in various ways. In this essay we limit ourselves to the relevant case concerning the elenctic foundation of the principle of contradiction. This is a reference to the fourth book of Aristotle’s *Metaphysics*. Here it is stated that the principle of contradiction, being a supreme principle, cannot be demonstrated in an ordinary way. That is, it cannot be demonstrated by relying on further principles – otherwise it would not be a first and supreme principle. Therefore, the principle can only be proved by *elenchos*, i.e. by refutation of the contradictory hypothesis. This means that I do not prove the principle (P) by reference to something other than the principle. Rather, I prove the principle by showing that the negation of the principle (non-P) is self-contradictory. At this point the foundation becomes clear. In fact, the Aristotelian clause for proving that non-P is contradictory is that non-P is a *determinate* content. Since the demonstration of P requires the introduction of the principle of determination, Calogero can claim that P is itself grounded on the latter²⁸. In summary, the dianoetic logical principle is thus grounded on the noetic principle of determination.

Calogero’s thesis is richer and more nuanced than what we have set out in this paragraph. However, the synthetic framework we have defined is sufficient to formulate a response to the problem of this essay. According to our assumption, the plane of the logos is that of the dianoia; therefore, we can state that before and after the logos for Calogero there is the noetic. Another way of framing the question is that of the relationship between immediacy (noetic) and mediation or relation (dianoetic). What is inexhaustible in the relational logos is the pure immediacy of the noetic level. It is not, however, a matter of mere otherness. Rather, as we have seen, the noetic immediate *grounds* and *makes possible* the relational horizon of the logos. Moreover, Calogero’s thesis also provides for a real *hierarchy* of the two terms. The noetic that exceeds the logos, in fact, also has a *higher* intrinsic value than the dianoetic.

26 Calogero 1968, 38. Severino criticises this point. He argues that positing the determination as the negation of its own negation is already judgement. Therefore, there would be no more original and immediate noetic level than the dianoetic one. On this point, see Severino 2005, 172-173.

27 Calogero 1968, 39.

28 On this point, see more generally Calogero 1968, 44-45.

5. Between Severino and Calogero

Once we have briefly outlined the relationship between noetic and dianoetic logic in Calogero, we can develop the anticipated comparison with Severino. The aim is to show, by contrast with another important author of the recent Italian tradition, the peculiarity of Severino's approach to the problem "before and after the logos". We will start from a point common to the two authors, and then highlight two important differences.

The common point is that, for both Severino and Calogero, what exceeds the boundaries of the logos can be defined as the *immediate*. Immediate is as much the unconscious of Severino's finite appearance as the noetic level identified by Calogero. However, this analogy conceals a first radical difference that separates the Severinian solution from the Calogeroian one. Severino's immediacy in fact has the traits proper to the relational totality, in which everything is connected to everything else. That is, it is not at all something external or resistant to the linguistic and rational mediation of the logos²⁹. It is not a matter of a positive immediacy, which somehow escapes the overly logical mediations of conceptual knowledge. It is rather a matter of the immediacy proper to the absolute mediation, the immediacy that is such insofar as it is *not mediated* by anything since it is thought in its absoluteness. Beyond the logos for Severino is given its unconscious, the concrete totality beyond which there is nothing. It is therefore the absolute, such insofar as it is freed from any relation to anything else. As such, the absolute is *not mediated* by anything and can therefore be defined as not-mediated, as the immediate³⁰. This does not therefore mean that it rejects mediation, quite the contrary. In Severino, immediacy is the immediacy of mediation itself, the immediacy proper to the concrete totality which, being the relation of every being to every other, is immediate insofar as it has nothing else outside itself.

The nature of Calogero's immediacy, on the other hand, is quite different. It has the traits of a simple and pure immediacy insofar as it is devoid of all multiplicity and mediation. That is, the noetic is a radically unitary immediacy, to the point of excluding all multiplicity and mediation from itself. In this sense, for Calogero too, beyond the logos there is the immediate, but an immediate quite different from Severino's declination. It is not the immediacy exhibited by absolute mediation, but the immediacy *beyond* mediation. That is, it is not the immediacy of Severino's unconscious, constituted by the relational totality in which everything is connected to everything. Rather, Calogero's immediacy is the pure and simple immediacy that has no multiplicity in itself.

29 Although language as such constitutes a not insignificant problem for Severino's philosophy. On this point, see Severino 1992.

30 This does not mean that this is the only sense of immediacy present in Severino. In Severino 1981, for example, he distinguishes L-immediacy and F-immediacy, or logical immediacy and phenomenological immediacy.

It is at this point relevant to observe how, interacting with the problem of before and after the logos, the philosophies of Severino and Calogero place us before two radically *antithetical* conceptions of immediacy³¹. Indeed, we might even say that Severino's thought claims to exhibit the very *impossibility* of immediacy as conceived by Calogero³². In fact, a self-contradictory gesture is originally present. A simple immediacy, i.e. one that is such by *excluding* mediation, is originally *in relation* to that mediation which it excludes in order to be what it is. The excluding term originally *includes* the excluded in itself in order to be able to determine itself as such. Therefore, the conclusion Severino would draw is that, insofar as such an immediacy would be originally mediated, the option followed by Calogero turns out to be self-contradictory³³.

In this essay we do not intend to address the tricky issues called into question by Severino's objection to Calogero's immediacy. Rather, we may consider it sufficient to have shown a peculiarity of Severino's thought with reference to an author within the same historical context.

A further point we can raise about our comparison concerns the status of the principle of non-contradiction. Modulating the question with regard to possible exceedances with respect to the logos, we might ask whether setting the problem "before and after the logos" is equivalent to singling out something other than the realm of the uncontradictory. Even with respect to this question Severino and Calogero come up with radically different answers.

For Severino, the answer to the question is *negative*. Destiny and the original for Severino are the attempt to bring to the utmost coherence what the philosophical tradition has referred to as the "principle of non-contradiction". It is true that we have defined Severino's unconscious as that which lies *beyond* the original and, therefore, beyond the principle of non-contradiction. However, we have also stated that the relationship between the unconscious and the finite is not one of total independence, quite the contrary. In a sentence, we could say that the unconscious of the logos is not the simply other than the logos, but rather its concrete understanding. By "concrete understanding" we mean the maximum unfolding of the logos, the infinite horizon in which it is given

31 A theoretical mapping of the multiple facets of immediacy, while not explicitly including Calogero and Severino, is carried out by Arndt 2013.

32 Strictly speaking, Calogero's immediacy is equivalent to what Severino calls the "abstract concept of the abstract". On the concrete-abstract dialectic in Severino, see Severino 1981, 41-47.

33 In my opinion, when Calogero intended to distance himself from the "dialectic of yes and no" he wanted to defend himself precisely against such an objection. It remains to be discussed, however, whether he succeeded or not. The reference is to Calogero 1968, XV. However, it is relevant to note how a recent trend in Italian philosophy is defined precisely according to the intention to escape such an objection. I am referring to Tarca 1993, Tarca 2001 and Adinolfi 2008. More specifically, Tarca identifies an ontological level irreducible to the reciprocity of the negative determination of beings in accordance with the principle *omnis determinatio est negatio*. Tarca affirms the distinction between being as difference (or positivity) and being as negation (negation of non-being). Consequently, he opens up a horizon in virtue of which the transition to the negative determination of meanings (A is *not* non-A) is only *possible* and not necessary.

the totality of the relations of everything to everything. If what lies beyond the original incontrovertible is thus its concrete position, it is therefore not possible to think of a true exceedance to the horizon of the incontrovertible. On the contrary, the exceedance that is present in Severino's philosophy refers rather to the *maximally* incontrovertible, that term which is nevertheless destined to remain hidden with respect to the finite circle of appearance.

Calogero's answer is completely different. As we have seen in the previous section, the principle of non-contradiction is in fact situated on the level of the dianoetic logic. For this reason, it is in turn grounded in a further logical principle, which is the noetic principle of determination. What is defined is thus an explicitly different horizon from Severino's. In Calogero, we have the position of a true exceedance to the horizon of the uncontradictory. For Severino, the difference is entirely internal to the uncontradictory. That is, the difference is between the partial and total appearance of the uncontradictory, not between the logic of non-contradiction and something *other* than it. On the other hand, according to Calogero the difference between the noetic and the dianoetic relativizes the horizon of the uncontradictory to a level *grounded* by the noetic and *inferior* to it³⁴.

6. Conclusion

In this essay we have demonstrated in what terms the problem of "before and after the logos" is developed in Emanuele Severino's philosophy. We have first of all seen how this is expressed in the terms proper to contradiction C. The latter is an internal aporia within the logos of destiny that refers to the ineliminable difference between the finite and totality. Insofar as it is inaccessible to the horizon of the finite, totality constitutes the unconscious of the finite appearance of destiny. Secondly, we have shown the peculiarity of Severino's solution through a brief comparison with the thought of Guido Calogero. In this case too, the problem of our essay was defined in terms of a difference, that between noetic and dianoetic logic. If the meaning of this difference in Calogero is a transcendence of the logic of non-contradiction in favour of the noetic level, this is not the case in Severino's philosophy. Indeed, although he refers to a difference between the finite and the infinite, the horizon of the uncontradictory cannot be transcended in Severino's thought. As we suggested in the title of this essay, the difference between finite and infinite is rather to be interpreted as a constitutive "chiaroscuro" of the logos. The light by which the thing appears is the same as that which is enveloped in the darkness of the unconscious.

34 It is not by chance, therefore, that the noetic logic, insofar as subtracted from the realm of non-contradiction, has been interpreted as a "logic of art and fantasy". The reference is to Donà 2024, 47. On the developments of noetic logic in the aesthetic sphere, starting with a series of problems that we have dealt with in this essay, see Ricciotti 2023.

References

- Adinolfi, Massimo. 2008. "Non ogni via è perduta: dall'identità all'indifferenza". *Il Pensiero* XLVI, n. 1: 177-185.
- Aristotle. 1991. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes, 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Arndt, Andreas. 2013. *Unmittelbarkeit*. Bielefeld: Transcript.
- Calogero, Guido. 1968. *I fondamenti della logica aristotelica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Dal Sasso, Andrea. 2009. *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*. Roma: Aracne.
- . 2015. "La ferita del fondamento. Appunti per un'ontologia dell'esperienza". *La filosofia futura*, n. 2: 69-95.
- Donà, Massimo. 2008. *L'aporia del fondamento*. Milano-Udine: Mimesis.
- . 2023. *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*. Roma: Inschibboleth.
- . 2024. "Di una indifferente 'determinazione'. Calogero lettore di Aristotele" in *Appercezione e noesi*, edited by Massimo Donà and Carmelo Meazza, 10-60. Roma: Inschibboleth.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pulli, Gabriele. 2022. *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio. A partire dall'opera di Emanuele Severino*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ricciotti, Michele. 2023. "Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal logo noetico al logo estetico" in *Idea*, edited by Marco Moschini, 197-212. Roma: Inschibboleth.
- Severino, Emanuele. 1980. *Destino della necessità*. Milano: Adelphi.
- . 1981. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi.
- . 1982. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.
- . 1992. *Oltre il linguaggio*. Milano: Adelphi.
- . 2005. *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.
- Tarca, Luigi Vero. 1993. *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*. Genova: Marietti.
- . 2001. *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*. Napoli: Città del Sole.
- Valagussa, Francesco. 2013. "Differenza ontologica e contraddizione C. La dicitura dell'essere tra Heidegger e Severino". *La Cultura* LI, n. 2: 307-317.

Tra archeologia e fenomenologia

Beatrice Monti

Corpi tracciati e accadere dell'evento.

Figure della distanza a partire dal pensiero di Carlo Sini

ABSTRACT: Carlo Sini's reflection on language can be understood as an attempt to show a way out of the impasse into which a tradition that has sought to reduce meaning to the truth of the logos has fallen. This reflection unfolds along two axes: on the one hand, the idea that all interpretation is both signification of the Event and the happening of signification as the Event of the difference; on the other hand, the articulation of an archaeology of the linguistic gesture that allows us to reveal simultaneously both the specificity of linguistic practice and its emergence from pre-linguistic practices of life. Both the thinking of the event as the occurrence of difference and the inscription of the problem of meaning beyond the logical-linguistic dimension reflect the need to place the problem of language on a purely ethical terrain.

KEYWORDS: Difference, Event, Hermeneutic, Language, Sini.

Il problema del linguaggio è continuamente ripreso nel pensiero di Carlo Sini: inteso come pratica di parola, come pratica di scrittura, ripreso sotto la luce del gesto, secondo il lato abissale di evento, secondo la pervasività del discorso, interrogato dal lato della sua origine e interpellato dal lato della sua destinazione. Ben più espanso di ogni possibile comprensione della questione nei termini di una struttura linguistica, di significanti-lettere arrangiati in una combinatoria, appare come l'insorgenza che segna una distanza e, insieme, come un luogo di continuità con un passato di gesti, tracce, suoni, ben più antico. Si tratta di un lavoro di continuo ritorno, prima secondo un lato, poi secondo un altro, una visione che ne mostra le continue meraviglie, lo stupore per un fatto tanto pervasivo eppure misterioso, familiare e insieme smisurato, capace di dire il mito e capace di presentare il mondo nella sua calcolabilità. E d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti: la questione circa il linguaggio non può che ripresentarsi, ripetersi.

Difatti, la postura filosofica si qualifica per un'interrogazione che non solo deve essere continuamente rivolta sul sé che la pone, ossia deve mettere in questione il punto da cui domanda ma, inoltre, deve, in questo interrogare, fare del già dato l'oggetto di un'interrogazione e non un fondamento¹. Allora, la filosofia figlia del

1 Cf. Sini 2013a, in particolare, i capitoli "Il corpo di Spinoza" e "Continuità, differenza, emergenza"; inoltre, Sini 2000, 123.

dire alfabetico, prodotto di pratica di scrittura, non può che continuamente porre in questione questo stesso gesto – il sorgere della pratica di parola – come suo stesso luogo sorgivo, come quell'evento di mondo in cui essa stessa è fin da sempre collocata. Se, infatti, “la Filosofia non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter presupporre come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri oggetti, e come già assunto il metodo della conoscenza nel suo inizio e nel suo processo interiore”², allora ogni suo domandare, come conclude Hegel, non può che avere di mira un cominciamento assoluto, privo di presupposti. Ciò significa che la filosofia è “la decisione di pensare l'inizio col pensiero razionale”³.

E se l'inizio, dunque, non può che costituire per lo stesso Sini una questione su cui il dire filosofico deve soffermarsi, questa riflessione, però, se portata fino in fondo rivela entro il pensiero siniano come in ogni inizio siamo già sempre iniziati. “L'inizio è sempre un incontro con un passato già assegnato”⁴. Il pensiero che ruotandosi interpella il proprio punto sorgivo facendo un secondo giro, volendo interrogare in questa domanda lo stesso gesto che la pone, si trova a dover riconoscere innanzitutto che quel presunto inizio non si trovava prima del suo interrogare. Non era lì che si trovava, ma era già sempre preso, anche se ancora non lo si poteva vedere, dal lato dello stesso gesto che lo poneva in questione. D'altra parte, però, domandando del proprio inizio, il pensiero rintraccia la storia della sua continuità, delle proprie condizioni di possibilità. È così che si scopre preso in un passato antichissimo rivelato nella luce dell'ora della domanda che ne ritaglia e ne incarna le forme. La domanda circa l'inizio si capovolge in “uno scoprirsi progressivo, nell'atto della decisione, come sperduti nell'Altro, presi dall'Altro in ogni decisione, con un senso quasi di soffocamento”⁵. È questa la scoperta che accompagna chi si presta ad assumere quella postura, innanzitutto etica, che Sini propone sotto il nome di *pensiero delle pratiche*⁶; pensiero che vede negli intrecci della prassi il “*potere invisibile* che rende il mondo visibile e noi, nel mondo, vedenti, nel modo appunto in cui ci accade di esserlo”⁷; “nel modo in cui ci accade” dal momento che la qualità dell'incontro di mondo sarà resa possibile dall'insieme delle pratiche che ci precedono. Nel riconoscimento del carattere ermeneutico di ogni nostro esperire, l'incontro di mondo appare necessariamente nei termini della relazione, del rinvio⁸. Ogni oggetto è segno che rimanda a una certa possibilità di risposta come suo significato, una certa disposizione di comportamento, ossia un aver già praticato, risposto. Ogni pratica è così un saper fare che ci dispone entro un certo ‘essere disposti a’, entro una certa significazione.

La prassi nel doppio movimento in indietro e in avanti esprime la sua duplice natura tanto empirica quanto trascendentale, doppia natura che fa di ogni suo

2 Hegel 2017, 91.

3 Sini 2013a, 44.

4 Sini 2013a, 41.

5 Sini 2013a, 63.

6 Si veda Sini 2013a, Sini 2013b, Sini 1996, Sini 2004.

7 Sini 2013b, 19.

8 Cf. Sini 2015, 30.

accadere l'accadere di una soglia⁹. Ogni pratica in quanto empirica è il prodotto di pratiche che l'hanno preceduta e resa possibile, “contiene gli elementi già divenuti in altre pratiche”¹⁰. Vi è dunque una certa continuità nella catena della prassi, un “tramandarsi delle pratiche che fanno catena e che costituiscono la deriva”¹¹. Questo ancoramento al divenire effettivo della prassi è la sua dimensione di provenienza e il suo continuo scivolamento. La provenienza, a ogni passo, si precipita incarnandosi in una figura di vita presa entro una data apertura di senso, una vita chiamata a rispondere a un certo incontro che le fa segno, che la ‘dispone a’. In questo senso, la provenienza è allo stesso tempo una destinazione. E inoltre, ciascuna pratica ci dispone in un modo particolare nei confronti tanto della provenienza quanto del destino. ‘Provenienza’ e ‘destino’ sono difatti due significati che trovano la loro pregnanza unicamente entro un dato orizzonte di senso, entro specifici intrecci di pratiche, innanzitutto, entro un *saper dire*.

Il problema della parola, difatti, riportato al terreno delle pratiche si determina in Sini nel riconoscimento di una distinzione in qualche modo non riducibile¹²: la pratica di parola apre propriamente al mondo della cultura. Vi sono infatti pratiche di vita vissuta, incarnate in corpi viventi, che si determinano nell'ordine di un *saper fare*. E vi sono pratiche di linguaggio, incarnate in supporti estroflessi, che determinano un certo *saper dire*. Pratiche di parola e di scrittura che, a differenza dell'inconsapevole praticare il mondo, aprono a una dimensione di vera e propria pubblicità. L'esistente parlante è iscritto entro questo mondo intersoggettivo, entro una tradizione pubblica, preso nella storia del nostro dire comune. La soggettività parlante è dunque essa stessa segno consegnato a un destino di future interpretazioni, collocato entro il terreno pubblico del significato, sospeso al cammino di verità di interpretanti futuri, affidato ad altri. Egli, già da sempre incarnante determinati significati, ha da rispondere a un cammino che lo precede e a cui non può, a ogni modo, sottrarsi. Ciascuno non sarebbe e non potrebbe nulla al di fuori di questo cammino¹³. E, insieme, questo cammino, il quale evidentemente non porterà a termine, sarà consegnato a chi verrà dopo di lui.

Così, il passato è ciò che torna in ogni apertura verso il futuro. Esso pone ciascuna vita entro un rapporto di mondo aperto su di un orizzonte di senso, per cui “abbiamo da essere ciò a cui il segno rimanda”¹⁴. Il passato come ciò che torna a bussare a ogni varco ci consegna a un certo ‘aver da essere’. L’‘aver da essere’ prende il posto del semplice ‘essere’. Di fatti, da un lato, il passato è ciò che torna assegnandoci un futuro a cui render conto. Ma, dall'altro, esso torna unicamente nella differenza di questo ora che accadendo come segno rinvia a un certo dover

9 Cf. Sini 1996, 71.

10 Sini 2016, 136.

11 Sini 2013a, 41.

12 È solo con la parola che compare tanto un'inedita figura del corpo, un corpo nella sua distinzione dall'anima, tanto un'inedita forma di significato, il significato ideale. Si veda a questo proposito Sini 2015, Sini 2004a.

13 “Noi siamo nell'intreccio e un nodo dell'intreccio, ovvero una sua *occasione*” (Sini 2015, 187).

14 Sini 1978, 88.

rispondere; dunque, a una temporalità in cui il passato costituisce certo un'anticipazione, ma appunto secondo un aver da essere che segna la differenza, e non l'identità compatta di un presente già dato. La continuità è tracciata solo a partire dall'irriducibile e irredimibile differenza dello stagliarsi di un presente non compreso nella serie. Così il presentarsi del rinvio implica sempre una certa precipitazione della prassi.

La questione è allora: in quale trama del destino ci troviamo gettati? A cosa è rimandata la questione circa il sé filosofante a partire dalla contemporaneità in cui ci troviamo iscritti? Di cosa il mondo ci fa segno? In *Semiotica e tecnica*, Sini risponde in modo ineludibile: ciò che oggi la filosofia incontra decidendosi per il suo inizio è il problema del nichilismo. Se infatti la domanda a cui si trattava di rispondere era quella che chiedeva in quale pratiche siamo impiegati, appare evidente che, innanzitutto, siamo impiegati nel discorso tecnico-scientifico a sua volta iscritto entro la storia più generale della *ratio* occidentale. Lo stesso discorso filosofico si è trovato ad incarnare, in plurime figure del suo dire, il cammino di riduzione della verità dell'ente alla sua dimensione logico-definitoria e ritrova così come ospite che giunge a bussare al suo varco il fantasma del nichilismo che ben si può vedere incarnato nel moderno pensiero scientifico¹⁵. Il nichilismo condivide infatti con la metafisica tradizionale il medesimo intendimento del senso¹⁶: un senso dato, eterno, immobile, marmoreo e dunque a cui ci possiamo infondo, ciecamente, affidare, la quiete di uno sguardo contemplativo che sappia ringraziare o cancellare la parzialità incarnata, emotiva, di uno sguardo. Così, se il nichilismo appare come ciò a cui il cammino del *logos* – prendendo forse una via inaspettata ed imprevedibile, probabilmente come ogni via del resto – ci ha condotti, interrogare il nichilismo significa per la filosofia rimanere fedele al proprio destino. Porre in questione il sé filosofante si pone così nei termini di una decisione da compiere: decidere se proseguire o meno nell'atteggiamento scientifico, il quale si dichiara come unico centro interpretativo possibile, come unica pratica che consenta un effettivo accesso al reale¹⁷.

Ma, così come abbiamo detto che in ogni iniziare siamo già iniziati, dobbiamo dire, seguendo Sini, in ogni decisione siamo decisi¹⁸. E a questo punto non rimane che approfondire la domanda per scoprire se nel suo approfondimento si trovano le ragioni che consentano il capovolgimento della via che avevamo precedentemente scoperto sotto i nostri piedi. Difatti, il pensiero filosofico se, da un lato, ha potuto identificare il senso alla verità logica ponendosi così come origine del disincanto nichilista, allo stesso tempo, proprio seguendo questa via della *ratio*, è

15 Se il pensiero siniano si confronta con questo fantasma è per trovare una via di uscita rintracciando, da un lato, i punti che nella storia del pensiero hanno condotto alla sua formazione e, dall'altro, ritrovando le vie ancora da pensare che permettano una sua definitiva messa fuori gioco. Si veda a questo proposito l'introduzione-intervista con Florinda Cambria contenuta in Sini 2021.

16 Cf. Sini 2012, 137.

17 Cf. Sini 2021, in particolare la prima sezione "Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica".

18 Cf. Sini 2013a, 56.

giunto a mettere in discussione la stabilità del centro stesso lasciando intravedere la possibilità di una verità instabile, non garantita. Messa in dubbio che se ha trovato in Nietzsche un emblematico esponente, nel pensiero contemporaneo assume per Sini i termini specifici dell'ermeneutica e del pragmatismo peirciano¹⁹. Cos'altro è l'ermeneutica se non appunto la scoperta che, poiché ogni interpretazione è preceduta da una precedente interpretazione, di fatto viene meno ogni possibile fondamento ultimo, o anche, ogni possibile centro sarà sempre un centro mobile? Seguendo l'orizzonte aperto dall'ermeneutica e rivelandone però allo stesso tempo i limiti, "il pensiero delle pratiche è l'esercizio di una *trasformazione etica*, di una nuova modalità o intonazione relativa a frequentare il mondo e al modo di comprenderlo, in base all'auto-evidenza evenemenziale di *ragioni* che non hanno una ragione ultima sulla quale appoggiarsi, né si sognano di pretenderla o di esibirla"²⁰. L'autoevidenza di ragioni prive di fondamento ultimo si mostra attraverso un intreccio tra scavo genealogico e pensiero dell'evento. Il lavoro genealogico mostra l'infinito e inarrestabile rinviare del significato. Mentre, l'evento si presenta come una tra le occasioni per pensare l'autoevidenza di ciascuna figura di verità se pur priva di fondamento ultimo; dunque, per pensare la differenza del significato nel suo accadere rispetto al suo cammino transitante.

Il lavoro genealogico, autentica postura teoretica, risponde alla condizione di cecità in cui ci troviamo rispetto alle pratiche da cui siamo agiti. Seguendo Sini, infatti, dobbiamo dire che tutto ciò che sappiamo sono le nostre pratiche, ma, allo stesso tempo, nel nostro praticare il mondo non vediamo le pratiche a cui siamo soggetti²¹. Si tratta, dunque, di attuare una torsione, uno sguardo che Sini definisce di accompagnamento del nostro fare, sguardo che consenta di tracciare una nostra auto-bio-grafia²², la storia della nostra provenienza. D'altra parte, essere fedeli alla pratica filosofica a cui siamo soggetti è assumere come postura interrogativa quella che compete al dire filosofico, ossia un ripiegamento della domanda sul sé che la pone. Ma la genealogia proposta da Sini si specifica per distanziarsi, a ogni passo, da un resoconto storiografico. D'altra parte, la necessità di un'autobiografia del sé filosofante, ponendosi come risposta a un'urgenza etica, non può che presentarsi di contro al discorso storiografico. La successione lineare dei fatti, lungi dal rendere conto del carattere proveniente e destinale del nostro abitare il mondo, è piuttosto una lettura della storia a partire da un'impostazione oggettivante, una rimozione del carattere destinale del senso, del suo movimento di rinvio: il fatto storico è ciò che non è da interpretare. Possiamo infatti notare, appoggiandoci sulle riflessioni contenute nella Logica²³ hegeliana, che la temporalità lineare intesa nei termini di una pura successione è una riduzione del tempo entro lo spazio. Qui, i fatti sono collocati uno accanto all'altro e hanno tra di loro rapporti meramente esteriori, ossia sono tra di loro indifferenti. Si tratta di un intendimento del problema della

19 Cf. Sini 1972.

20 Sini 2013b, 19.

21 Cf. Sini 2013a, 41.

22 Cf. Sini 2004, 109.

23 Cf. Hegel 2019, 112-159, 457-490.

storia che, proprio in virtù del suo carattere indifferente e meramente lineare, si qualifica per non poter pensare una dimensione destinale e, dunque, propriamente storica. E questo non per una mera contingenza, ma per il fatto che lo storicismo si iscrive interamente nel pensiero scientifico, dunque attraverso una rimozione del pensiero mitico-cosmologico²⁴. Entro la scienza moderna il mondo cessa di essere segno per il destino dell'uomo. Questa rimozione, però, è ciò che allora è 'da pensare', ciò che ritorna nell'interrogazione genealogica.

Per meglio comprendere questo movimento che fa dell'assenza di destino un elemento destinale, potremmo dire, facendo riferimento ad alcune considerazioni dello psicoanalista francese Jacques Lacan, che se il pensiero scientifico si presenta come la rimozione del mito, allo stesso tempo, non può che reggersi su un mito, se pur ridotto all'osso: il mito ultra-semplificato dell'uno²⁵ su cui è possibile edificare la quantificazione. La pratica scientifica si fonda sul mito per cui non si dà alcuna verità nel racconto mitico, facendo così dell'assenza di destino il destino proprio del suo dire, facendo della negazione del carattere simbolico²⁶ del segno il segno definitivo di ogni nostro incontro di mondo. Poiché, allo stesso tempo, il carattere mitico del suo presupposto operativo costituisce il rimosso della scienza, questo si presenta come ciò intorno a cui si muove tutto l'edificio scientifico e come ciò che è rimasto impensato ma massimamente operativo in ogni dire della scienza. Così, similmente, seguendo il medesimo movimento di pensiero, dobbiamo dire che la spazializzazione del tempo ha come sua condizione di possibilità la riduzione della temporalità all'orizzontale e, dunque, presuppone una certa rimozione della dimensione verticale, evenemenziale, differenziale, dell'accadere.

Ma il discorso della scienza, nel pensiero siniano, è a sua volta mostrato secondo il suo senso proveniente, radicato entro pratiche del dire e dello scrivere precedenti al suo avvento e, in particolare, è inteso come prodotto del ripetersi del dire della *ratio*. Per questo, indagare l'impensato della scienza significa, allo stesso tempo, rintracciare l'impensato che continua a ripetersi entro il piano più generale del *logos* occidentale. Dunque, si tratta di porre in questione in modo diretto la possibilità stessa del dire filosofico. Questo impensato è tanto il carattere verticale e differenziale dell'accadere del significato come evento, quanto il *supporto* in cui si incarna ogni accadere del significato, dal momento che non si dà evento del significato se non come accadere della traccia entro un supporto. È a partire da questa

24 Si veda, per quanto riguarda tanto il problema del destino quanto il problema della cosmologia, Sini 2021.

25 Da intendersi propriamente come il mito che afferma che può esistere un significante che significa se stesso eludendo così il problema del rinvio orizzontale del senso entro la catena significante. "Un sapere interamente autonomo dal sapere mitico, ed è quel che si chiama scienza. [...] Essa si basa sulla conversazione di un'unità che non è altro che una costante e che è sempre ritrovata nel conto – non dico nemmeno nella quantificazione – di una manipolazione di cifre, che sarà definita in modo tale da far comunque apparire nel conto questa costante." (Lacan 2011, 107); "Non è forse questo un modo di sbarazzarsi di ciò che chiamavo poco fa il dinamismo del lavoro della verità?" (Lacan 2011, 108).

26 Cf. Sini 1991, 137.

postura che va posta la questione dell'evento al fine di comprendere la distanza tra il pensiero siniano e l'approccio storico-ermeneutico.

Il pensiero dell'evento costituisce infatti in Sini, fin dal principio²⁷, il tentativo di costruire una risposta all'"urgenza relativa alla soluzione dell'improduttività in cui si è trovata la filosofia post-heideggeriana"²⁸. Questa risposta deve per questo essere una via d'uscita dal gioco della viziosa dialettica tra relativismo ermeneutico e realismo ontologico, via d'uscita che eviti tanto un risvolto metafisico quanto un risvolto mistico. Insomma, un tentare un cammino che non si limiti a un intendimento del circolo ermeneutico in termini meramente orizzontali e, insieme, eviti l'intendimento del rapporto tra pensiero e reale nei termini di un'adeguazione del pensiero a oggetti dati, pur non volendo ripiegare a un dire mistico, all'affermazione di un senso ineffabile e tantomeno a un assoluto relativismo. Se il pensiero ermeneutico, da parte sua, è stato capace di mostrare la mobilità del senso secondo l'idea per cui ogni interpretare riposa sull'aver già interpretato, il fermarsi a questa considerazione non costituisce una reale via d'uscita dal nichilismo. La riduzione della questione al semplice rinvio orizzontale denuncia l'incapacità di pensare al senso in termini differenti da come aveva fatto la metafisica²⁹. "Ridurre l'interpretazione al semplice fatto del suo infinito rinviare, ridurre a questo la semiosi e l'ermeneutica, equivale a non aver compreso e neppure avvistato quale sia il suo reale problema filosofico [...]. L'aver già interpretato ne è appunto una condizione necessaria e però non sufficiente"³⁰. L'evento non è al di fuori del circolo ermeneutico – l'aver già interpretato ne è condizione necessaria – ma allo stesso tempo non si riduce allo scivolamento orizzontale del significato. Luogo di accadimento del rinvio, "accadere che sempre accade"³¹, carattere evenemenziale di ogni interpretazione, l'evento è una figura³² che va collocata entro un pensiero della differenza, della distanza.

27 Cf. Sini 1982.

28 Sini 1982, 9; si veda inoltre sul tema dell'evento come critica alla posizione heideggeriana Sini 2012; Sini 2007; Heidegger 2007.

29 Cf. Sini 2012, 131. "L'ermeneutica heideggeriana è insufficiente, ed è per questo che Sini propone una sua integrazione con la *semiotica filosofica* di Pierce, generando una prospettiva che può sinteticamente essere definita un'*ermeneutica del segno*. Detta prospettiva, che ha il suo fulcro nel 'concetto' di *distanza*, per rappresentare l'apertura di un autentico cammino di pensiero, non banalmente anti-metafisico, quanto non-metafisico, deve procedere a una consapevole e radicale tematizzazione dell'evento, che non si fermi all'interpretazione, ma lo guardi nel suo *accadere*" (Di Ciano 2012, 130).

30 Sini 2004a, 33.

31 Sini 2004b, 46.

32 Il pensiero delle pratiche deve applicarsi anche alla questione dell'evento. Da questo punto di vista l'"Evento" è esso stesso una figura in una pratica, una forma che si staglia nel discorso siniano. Si veda a questo proposito il paragrafo "La verità del discorso" contenuto in *Inizio* (Sini 2015). Questa precisazione rende conto del carattere abissale dell'interrogazione, il suo collocarsi necessariamente su di una soglia, una soglia mobile che rimette continuamente in discussione il punto di approdo e così lo stesso tema dell'evento. Se il pensiero dell'evento appare infatti come una via per fuoriuscire dal nichilismo e dal misticismo, questa via necessita di con-

Pensare l'evento deve significare pensare la *differenza* tra la significazione dell'evento (Significato) e l'accadere della significazione (Evento). Ma poiché il significato è sempre l'accadere nella forma del rinvio, l'accadere della significazione sarà l'accadere di una distanza: l'accadere a partire dalla sua provenienza e in vista della sua destinazione. Ciò che accade è "l'essere qui *per* un là; accade sempre il rinvio (l'essere a distanza) l'immagine, l'icona. Da ciò si comprende che *l'evento stesso è un segno*, evento di un segno"³³. Il mondo sempre ha luogo entro un significato. Ma, insieme, il luogo del significato è il non-luogo dell'evento, ossia il fuori significato come l'accadere del significato stesso. "L'evento arresta il rinvio infinito *proprio perché lo rende possibile*, assegnandogli il luogo del suo prodursi, lo spazio della sua oscillazione e del suo rimbalzo"³⁴. Esso è *l'emergenza* come taglio entro la continuità che rende possibile l'istituirsi tanto del passato quanto dell'avvenire, l'accadere come scarto tra l'aver già-interpretato e l'aver-da-interpretare. Se tutto viceversa fosse rinvio ad altro non sarebbe pensabile alcuna differenza tra l'attuale interpretare e l'aver già interpretato. Difatti, "il carattere del presente non è contenuto nella e dalla successione"³⁵.

Se così l'evento permette di tenere insieme tanto la continuità quanto la differenza³⁶, esso è ciò che costitutivamente sfugge a ogni pratica in quanto costituisce il suo accadere. Così, per esempio, la pratica di parola non potrà mai dire il suo stesso evento, l'innominabile del suo accadere. Eppure, ogni suo dire non sarà che una figurazione di questo accadere medesimo. Questo varrà anche per la parola che pretenda di ricomprendere il proprio stesso evento. Poiché, in questo tentativo di ricomprensione, essa produrrà, ogni volta, una nuova soglia, la sua propria soglia, che di nuovo dovrà ricomprendere. Per questo, ogni pratica sarà accompagnata da una certa cecità.³⁷ Così il gesto genealogico che riconosce in ogni nostro iniziare l'iniziare nel non-sapere le pratiche che ci abitano non può, ad ogni modo, pretendere che, facendo il giro su stesso, possa infide richiudersi in un aver esaurito tutto ciò che vi era da sapere. Poiché, ad ogni passo, nel suo operare, nel suo tracciare il cerchio che ricomprenda la sua storia, si troverà dislocato, decentrato, con uno scarto o un di più di nuovo da recuperare. Non è possibile, dunque, alcun impossessamento della relazione segnica. In questo senso siamo sempre al

tinui capovolgimenti, subisce continue trasformazioni, fino ad uno spostamento graduale della questione dal terreno dell'evento. Si veda a questo proposito l'intervista che Sini intrattiene con Florinda Cambria come introduzione a *Dalla semiotica alla tecnica* (Sini 2021).

33 Sini 2016, 140.

34 Sini 2012, 157.

35 Sini 2012, 92.

36 Ogni ripetere implica un differire sicché è soltanto a partire dalla nostra emergenza che possiamo tracciare una continuità con la tradizione di pratiche che ci precedono. "la continuità è per la differenza e viceversa; esse compaiono nell'emergenza, cioè nella decisione dell'inizio, ma l'emergenza sta nella continuità come *sua* differenza. È nella continuità, che si differenzia attraverso le pratiche, che si crea la condizione dell'emergenza" (Sini 2013a, 47).

37 "Nessuno [...] può essere soggetto consapevole della pratica alla quale è strutturalmente soggetto: la sua cecità (e la nostra, che ancora permane) è qualcosa di necessario e anzi indispensabile, perché la pratica stessa possa accadere con il suo effetto di verità e la messa in opera di soggetti a essa conformi" (Sini 2000, 91).

suo interno e non possiamo porci al di fuori. Il pensiero non può, più di ogni altra pratica, possedere il proprio evento. E, dunque, non si dà alcuna parola ultimativa. Ma, proprio questo spossamento costituisce la possibilità del senso. Abbiamo allora a che fare con un senso che ogni volta che è lì per essere afferrato ci ripropone l'inesauribile scivolamento a cui siamo ricondotti, oppure, preso per un altro verso, un senso che, nell'inesauribile movimento dei significati, riluce semplice ed abissale come l'inafferrabile che guida la presa. Così, ogni verità accadendo nella forma della differenza non potrà mai dire il suo stesso evento, ma, proprio per questo, sarà sempre apertura a un nuovo cammino di significazione, un compito, un di nuovo da pensare.

Nel riconoscimento della transitorietà di ogni significato, il pensiero delle pratiche si presenta così come l'insistenza nel gesto filosofico, un suo approfondimento, la necessità di una sua continua rimessa in azione, precipitazione. L'eco dell'urgenza che risuona entro il pensiero dell'evento si sposta sul terreno del supporto, della scrittura, della tecnica, del rapporto tra forma di vita e mondo.

E se insistere sul luogo di soglia è insistere contro l'oblio del gesto filosofico, questo insistere si rende doppiamente necessario dal momento che il discorso filosofico giunge a mostrare come ogni dire è l'accadere di una distanza, il tracciarsi di un cammino il cui centro è assente e proprio in virtù di questo ritorna rinviano a un 'ancora da pensare'. La specificità del pensiero teoretico risiede appunto in questa insistenza, nella "capacità di inabissarsi verso l'origine della spaccatura medesima."³⁸ L'origine della spaccatura è il punto sorgivo in cui si dà in generale a vedere qualcosa come un mondo, l'abisso a cui il pensiero si deve rivolgere, la questione "decisiva circa il pensare e anzi il poter e dover ancora pensare"³⁹.

Se l'evento della significazione come accadere della relazione segnica segnava l'impensato della pratica filosofica, finanche del pensiero ermeneutico, questa pratica, a sua volta, essendo inscritta entro la pratica più generale della scrittura alfabetica⁴⁰, riposa su un'ulteriore rimozione: la rimozione del supporto. In Sini, il sorgere del concetto non può essere separato dal sorgere del linguaggio alfabetico. È, infatti, per mezzo della smaterializzazione della voce che la scrittura alfabetica si fa supporto di significazioni ideali e universali indifferenti al loro luogo di incarnazione. L'arbitrarietà che lega significante e significato preventivamente divisi dalla barra saussuriana⁴¹ rivela la storia di questa smaterializzazione. E se così la linguistica strutturalista segna un punto di partenza ineliminabile per ogni questionamento contemporaneo sul linguaggio, la riflessione siniana si muove superando questa impostazione, insistendo piuttosto sul tema del supporto come luogo della traccia.

Il problema della parola e dei suoi significati ideali, ricompreso da Sini nella pratica della scrittura, si mostra insolubilmente legato ad una riflessione sul sup-

38 Sini 2000, 202.

39 Sini 1982, 9.

40 Si veda a proposito della specificità della scrittura alfabetica Sini 2016, in particolare, il capitolo "Logica e scrittura: il contenuto della forma".

41 Cf. De Saussure 1974.

porto. Il significato è sempre una certa figurazione di un supporto: non si dà segno se non incarnato. E “se l’essere segno di ogni cosa *significa* il suo *inscriversi* in figura [...] allora la nozione di supporto è una componente essenziale del segno”⁴². Dunque, non solo non si danno cose preesistenti alla relazione segnica, cose al di fuori delle pratiche che le istituiscono, ma, oltre a questo, “quello che c’è è la *relativa permanenza dei ‘corpi’ che transitano il significato*. Essi da un lato recano traccia di questo transito e dall’altro anticipano possibilità di nuovi transiti”⁴³. Ogni evento di mondo accade sempre entro uno specifico intreccio di pratiche – ha in queste pratiche il *come* del suo accadimento – ma può accadere unicamente nella permanenza di corpi segnati che fungono da supporto. Ha il suo *luogo* e il suo *perché* nel supporto. La scrittura compresa come iscrizione della traccia rimanda a un passato ben più antico della metafisica, ben più antico del dire alfabetico. È allora guardando a questo passato che il pensiero può riproporre la questione del proprio destino, pensare, ancora una volta, il rimosso del suo gesto istitutivo.

L’interrogazione del linguaggio dal lato del supporto e della disposizione ad agire spinge Sini a proporre un’indagine della parola dal lato del gesto come primo luogo di insorgenza della relazione segnica. L’interrogazione sulla pratica discorsiva è così sdoppiata. Da un lato, viene riproposta la questione della sua insorgenza a partire da una continuità tracciata entro una rianimazione genealogica di corpi segnati precedenti al sorgere del gesto linguistico. Dall’altro, il linguaggio è indagato come prassi, inteso entro un pensiero interessato alle conseguenze pratiche prodotte dal gesto linguistico nella sua differenza dal gesto del corpo in azione.

La ricerca genealogica mostra così il corpo vivente come primo supporto della relazione segnica, luogo primario di raffigurazione del mondo, condizione di ogni condizione.⁴⁴ Il corpo agito, supporto di innumerevoli pratiche di vita, luogo in cui si reca traccia dell’aver-già-interpretato, è la mutevole permanenza, finita, limitata, mortale, che consente lo svolgersi all’indietro della provenienza e in avanti della destinazione. Il corpo vivente come primo supporto della relazione segnica permette di concepire il gesto come originaria funzione oggettivante e soggettivante. Il grafema corporeo⁴⁵, intreccio di pratiche, rende possibile lo stagliarsi di un mondo e insieme il costituirsi di un sé ad esso corrispondente. Questo duplice sorgere è il prodotto della funzione di rimbalzo operata dal grafema: “il rimbalzo opera ‘esplosivamente’ in due direzioni: una si dirige verso il mondo (che tiene a distanza), l’altra si ripercuote sul punto zero della risposta, determinandolo così ciò che chiamiamo il sé”⁴⁶.

Per esempio, il grafema “occhio-che-vede-un-campo” è l’aprirsi di un mondo in figura di visione, il rivelarsi della visibilità. Qui accade uno stacco. Il campo si staglia sull’orlo della pratica di visione incarnata nell’occhio. A sua volta, il corpo

42 Sini 2004a, 125.

43 Sini 2015, 89.

44 Cf. Sini 2004a.

45 Si veda a proposito del *grafema* Sini 1991, in particolare il capitolo “Pragmatica del linguaggio”; Sini 2004a; Sini 1998.

46 Sini 1991, 218.

rispondendo alla rivelazione del mondo in figura di visibile deve atteggiarsi, disporsi, muoversi, secondo la figura del campo. Ma questo corrispondere del corpo all'incontro di mondo non sarà mai un'identificazione. L'occhio non sarà mai ciò che vede. Tra il campo visto e l'occhio rimane uno scarto. Per questo, il grafema corporeo è un rispondere al mondo ponendolo a distanza, l'accadere di una distanza che fa essere un raddoppio. Il prodursi di un mondo visibile è il collocarsi dell'occhio sull'orlo della visione e, dunque, il darsi di un certo punto cieco. Come specifica Sini, "l'evento della risposta getta allora il mondo (da cui proviene) nel nulla dell'Oggetto sempre replicabile, ma mai raggiungibile. Ciò è lo stesso che dire che la risposta getta il mondo nel segno, in una relazione di assenza e incolmabile distanza"⁴⁷. È proprio in ragione di questa non aderenza che ogni interpretare il mondo è un averlo sempre e di nuovo da interpretare. L'oggetto di ogni pratica è così ciò che sempre si assenta, o anche, ciò che non può mai darsi nella completezza della sua presenza: "la relazione oggettivante è tale perché l'oggetto non c'è. Si può costituire una oggettività, un mondo oggettivo, solo a condizione che l'oggetto non ci sia, sia assente, stia in una distanza per principio incolmabile"⁴⁸. Ogni gesto è un ripetersi di questa distanza. Ma, questa distanza si pone in permanenza, sta, sussiste, propriamente solo con la parola. Prima del gesto linguistico non vi è alcun permanere dell'oggetto e del soggetto al di là della loro presenza immediata, "non c'è nessuna trascendenza dell'individuo dall'*affectio* immediata"⁴⁹. Se le pratiche private incarnate in corpi in azione aprono a un mondo preso nel suo sorgere immediato e idiosincratico, la parola come ciò che pone in presenza l'assenza apre, non solo a un mondo pubblico, ma a un mondo dove il tempo si dà come progetto, come ricordo, un mondo fatto di speranza, di attesa, di mancanza.

A partire dall'esposizione del carattere generale del grafema corporeo, l'analisi genealogica del gesto linguistico passa per Sini innanzitutto per lo studio delle specificità del gesto vocale, per sua virtù intrinseca istituente una certa distanza, come condizioni di possibilità per l'emergenza di ciò che è più proprio della pratica di parola. È infatti nel gesto vocale che si collocano, ancor prima che nel linguaggio, il principio della soggettività e quello dell'intersoggettività⁵⁰. Ma se nel gesto vocale il significato si mostra ancora incarnato nel corpo vivente – traccia non tematizzata e non tematizzabile dell'incontro privato di mondo –, è solo nel momento in cui il significato si iscriverà su un supporto esterno al corpo che avremo un'esperienza linguistica. Nella parola il significato, emigrando fuori dal corpo, diventa traccia inscritta sul corpo estroflesso del linguaggio: significato incarnato in una protesì⁵¹. È così che la comprensione del gesto linguistico, in una riflessione che evidenzia il carattere determinante del supporto entro ogni relazione segnica, non può che passare per uno studio della pratica di scrittura come condizione di istituzione

47 Sini 2012, 21.

48 Sini 1991, 196.

49 Sini 2013a, 151.

50 Cf. Sini 1991, 224. Il gesto vocale è qui presentato come il gesto *auto-grafico* per eccellenza.

51 "L'atto che toglie il corpo è ancora lo stesso atto che gliene assegna uno artificiale" (Sini 1994, 62).

del linguaggio in quanto tale. Difatti, con la parola non si ha più un immediato tracciare il corpo vissuto. O meglio, se questo tracciare continua, ciò con cui sarà marchiato il corpo dovrà passare per le tracce, le articolazioni, del corpo tracciato del linguaggio, dunque di un corpo artificiale, estroflesso. Questo lavoro di spostamento dal corpo al supporto estroflesso rende possibile l'istituersi di significati intersoggettivi pubblici. L'oggetto del segno, sollevato dal suo ancoramento alla particolarità del corpo vissuto, innalzato dalla presa contingente e fluttuante delle passioni del corpo alla stabilità della traccia esterna, potrà valere come un significato universale, "una funzione operativa di carattere pubblico"⁵². L'incontro di mondo entro la pratica linguistica è infatti lo stagliarsi di un 'si deve fare così', una regola che istituendo un differimento della risposta pone la differenza tra una vita che è, vita vissuta presa in risposte irresistibili, e una vita che sa, operante nella distanza di risposte resistibili, aprendo alla possibilità di azioni spregiudicate e azioni impossibili da compiere, nel doppio estremo del *raptus* e dell'impossibilità di agire.

La parola si appropria così di tutte le risposte agite rendendole disponibili per il sapere pubblico, "traduce in verità pubblica quella stessa verità che è implicata in ogni gesto, in ogni grafema"⁵³, verità privata in quanto conservata nelle tracce mute iscritte entro il corpo vivente. La considerazione genealogica del gesto linguistico consente così a Sini di istituire una dimensione di verità precedente alla dimensione linguistica e, insieme, di rendere conto della specificità della verità che si apre con il sorgere del linguaggio. "Il linguaggio ri-costruisce il mondo, (...) lo disegna e lo designa: lo riscrive dal punto di vista dell'oggettività, non dal mio, non dal tuo"⁵⁴, ma dal punto di vista del sé generalizzato. Questo sé generalizzato, soggetto prodotto dalla pratica linguistica, non è però fin da subito l'universale sguardo panoramico della nostra verità pubblica, della verità del *logos* occidentale. Come insiste Sini, vi sono pratiche di scrittura antecedenti alla pratica alfabetica, pratiche che determinano differenti modalità di linguaggio e dunque di soggettività e oggettività⁵⁵.

In questo susseguirsi, intersecarsi, di pratiche, voci, scritture, sempre si apre uno specifico mondo, sempre si instaura una specifica figura di vita e si stagliano all'orizzonte determinati oggetti. Sempre anche accade la produzione di una distanza. Ora, se in tutta questa lunga storia si tratta di rintracciare un gesto propriamente umano, antropogeno, questo agli occhi di Sini è quel gesto che accade in un supporto estroflesso. L'esistente umano è colui per il quale il mondo accade nel raddoppio della parola, nel raddoppio dello strumento, non solo nel raddoppio del grafema corporeo, ma mediante un supporto-protesi. La sua condizione è particolarmente ambigua, doppia: in quanto corpo fratto, vita vivente che ac-

52 Sini 1991, 222.

53 Sini 1991, 247.

54 Sini 1991, 247.

55 In *L'Alfabeto e l'Occidente*, Sini traccia una genealogia della mente logica a partire da una possibile storia della scrittura suddivisa in tre tappe fondamentali: linguaggio figurativo e ostensivo, parola narrativa e, infine, scrittura alfabetica come momento sorgivo della mente logico-concettuale (Cf. Sini 2016).

cade, è come ogni vivente preso nelle pratiche che gli si dispiegano secondo una certa dimensione privata, idiosincratica, intima. In quanto parlante, egli è già da sempre frequentante il mondo pubblico, intersoggettivo. In questa duplice presa il rischio che forse lampeggia come monito è quello che avverte della povertà, e in fondo probabilmente dell'inaggrabile insoddisfazione, che accompagna ogni tentativo di privare la condizione dell'esistente parlante di questa ambiguità. Non solo perché nel passaggio dalla verità privata alla sua scrittura pubblica qualcosa può sempre venir perduto, ma perché finanche il linguaggio logico-definitorio, ideale di un linguaggio trasparente e universalmente traducibile, si mostra anch'esso fondato sull'irriducibilità che segna ogni dire come un dire mai ultimativo, ogni rispondere come un non coincidere, ogni incontro di mondo secondo la dimensione della distanza.

D'altra parte, se così non fosse, saremmo, riprendendo Kojève⁵⁶, alla fine della storia, alla fine dei tempi, avremmo arrestato infine il rinvio. Se il carattere di radicale gettatezza accompagna ogni esistente nella forma del segno, questo non solo ci ricorda la cecità di ogni presa, ma fa di questa cecità la ragione del movimento del significato per cui non si darà, in nessun caso, un centro immobile. Allora, l'assenza di quest'ultimo, non deve significare un abbandono disperato alla fredda constatazione che dunque tutto è insensato e il resto è stato solo una momentanea illusione. È solo a partire da qui, infatti, che la prassi si mostra precisamente secondo la sua dimensione etica. Se ciascuna pratica è infatti tanto produzione di soggettività quanto di oggettività, stabilire tanto il soggetto quanto l'oggetto sarà "un compito etico, un luogo di transizione sempre riaperto e proprio perciò sempre vitale nella verità del suo costitutivo errore"⁵⁷. Un luogo etico dove la superbia della *ratio* diventa piuttosto la pietà per il tramontare del significato. Se nel percorso siniano il pensiero delle pratiche, il lavoro genealogico, rimanda a una certa etica della memoria, questa deve essere però combinata con l'impossibilità di garanzia rispetto a ogni possibile oblio, oblio che ad ogni modo potrà sempre giungere. Ma, se pure ciascun significato si mostra erodibile dal tempo, inadeguato a esaurire il suo accadere, se pure l'accadere non cesserà di accadere non trovando alcun definitivo riposo, tutto questo non significa che la funzione del vero non si possa esprimere secondo il suo carattere indubitabile⁵⁸. Se il discorso siniano insiste su una verità che sempre si dà in figure continuamente transitanti, non predica per questo la fine di ogni funzione del vero. Il lato del costitutivo essere in errore della verità non è sufficiente a rendere conto della sua funzione. La verità è certo presa nello scivolamento infinito dei significati, ma nel suo accadere entro una relazione

56 Cf. Kojève 1996.

57 Sini 2012, 8.

58 Si veda a questo proposito la nozione di *verità relativamente assoluta* presentata nel paragrafo dall'emblematico titolo "Dire addio all'evento" contenuto in *Inizio* (Sini 2015). Con il termine "verità relativamente assoluta" Sini indica una verità che si presenta come certezza, indubitabilità, entro una reale e vivente relazione tra figura di vita e mondo. Il rapporto che lega la forma di vita nel suo esserci reale al suo mondo si trova in una verità relativamente assoluta, ossia assoluta in relazione a quel determinato rapporto. Si tratta però di un rapporto che ogni volta sarà messo alla prova, dovrà precipitarsi in un certo presente e dunque potrà sempre fallire.

reale tra forma di vita e mondo si presenta secondo il suo carattere indubitabile. Non ogni verità e non ogni verità in ogni momento è erosa dal dubbio. Il dubitare, dubitare veramente, sentire il proprio essere vacillare sotto il peso temibile del dubbio non è qualcosa che si presenta a ogni passo. Così se non possiamo liberamente e con leggerezza dubitare delle nostre credenze, insieme, non possiamo che riconoscere la loro instabilità. Se l'evento come differenza segna il luogo della soglia come accadere del significato nella sua figura transitante, capiamo che non vi può essere in questo luogo, che pure è l'unico, alcun riparo per la nostra credenza da ogni possibile capitolazione, da ogni possibile oblio. Ci si trova così ad amare il significato, a essere fedeli al suo cammino, per il lato della sua impotenza, impermanenza e non da quello della sua presunta onnipotenza ed eternità. Ogni senso si mostrerà così secondo il suo carattere destinale: un destino in cui lo stesso ideale prometeico del *logos* si troverà gettato e, dunque, interpellato.

Bibliografia

- Beretta, Paolo. 2014. "Abitare il transito". *Lo sguardo – rivista di filosofia* 15, n. 2: 199-220.
- Cristiano, Luciano. 2014. *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle Pratiche*. Milano: Mimesis.
- Di Ciano, Andrea. 2012. "Carlo Sini: Evento, Distanza". *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 104, n. 1: 129-152.
- De Saussure, Ferdinand. 1974. *Cours de linguistique générale. Edition critique préparée par Tullio de Mauro*. Paris: Payothèque.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2019. *Scienza della Logica*. Tr. it. Arturo Moni. Roma: Laterza.
- . 2017. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*. Tr. it. Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani.
- Heidegger, Martin. 1984. *Sentieri interrotti*. Tr. it. Pietro Chiodi. Venezia: La Nuova Italia.
- . 2007. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Tr. it. Franco Volpi, Alessandra Iadiccio, a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, Franco Volpi. Milano: Adelphi.
- Kojève, Alexandre. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. Tr. it. Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Lacan, Jacques. 2008. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi 1959-1960*. Tr. it. Giacomo B. Contri. Torino: Einaudi.
- . 2011. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*. Tr. it. Carlo Viganò e Rosa Elena Manzetti. Torino: Einaudi.
- Sini, Carlo. 1972. *Il pragmatismo americano*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1978a. *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo. Corso di filosofia teoretica II per l'anno accademico 1977-1978*. Milano: Cortina.
- . 1978b. *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*. Bologna: il Mulino.
- . 1981. *Passare il segno*. Milano: il Saggiatore.

- . 1982. *Kinesis. Saggio di interpretazione*. Milano: Spirali.
- . 1991. *Il simbolo e l'uomo*. Varese: E.G.E.A.
- . 1994. *Filosofia e Scrittura*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1996. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Milano: Jaca Book.
- . 1997. *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*. Napoli: Morano.
- . 1998. *La mente e il corpo. Appunti del corso a.a. 1997-98*. Milano: CUEM.
- . 2000. *Idoli della conoscenza*. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2004a. *L'origine del significato. Filosofia ed etologia. Figure dell'enciclopedia Filosofica. Transito verità*, Vol. II. Milano: Jaca book.
- . 2004b. *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica. Figure dell'enciclopedia Filosofica. Transito verità*. Vol. I. Milano: Jaca book.
- . 2006. *Il gioco del silenzio*. Milano: Mondadori.
- . 2007. *Eracle al bivio*, Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2009. *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2011. "L'aldilà del linguaggio". *Noema – rivista online di filosofia* 2, n. 1: 1-5. <https://doi.org/10.13130/2239-5474/1911>
- . 2012. *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*. Milano: Eclectica.
- . 2013a. *Il pensiero delle pratiche. Vol. 4/1: Spinoza o l'archivio del sapere*. Milano: Jaca Book.
- . 2013b. "Il potere invisibile". *Noema – rivista online di filosofia* 4, n. 2: 1-25. <https://doi.org/10.13130/2239-5474/3276>
- . 2015. *L'inizio*. Milano: Jaca Book.
- . 2016. *L'alfabeto e l'Occidente. Vol 3/1. La scrittura e i saperi*. Milano: Jaca Book.
- . 2021. *Dalla semiotica alla Tecnica. In cammino verso l'evento. Volume II. Tomo I*. Milano: Jaca Book.

Redaelli, Enrico. 2008. *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*. Pisa: Edizioni ETS.

Giulio Goria

Archeologia come effetto a ritroso

ABSTRACT: *The concept of archaeology is one of the main issues in Michel Foucault's critical thought. This concept served as the theoretical framework for an intellectual collaboration that emerged between the 1960s and 1970s in Italy among Italian writers (Calvino and Celati), historians (Ginzburg), and philosophers (Melandri) of the time, stemming from a journal project dedicated specifically to the archaeology. Starting from this intellectual episode, our article aims firstly to highlight whether the issue of archaeology acquired a specific characterization in the Italian debate, particularly on a speculative and problematic level. This will allow us to investigate the type of logical-semiotic operation upon which the production of meaning depends: what does it mean to act as an origin? Is the origin merely the space from which meaning projects forward, or is it what it is because of a retroreflection of meaning?*

KEYWORDS: *Archaeology, Reflection, Transcendental, Melandri.*

1. Archeologia come gesto del sapere

Tra le pagine che hanno segnato il Novecento filosofico, archeologia e genealogia hanno preparato il terreno, spesso all'unisono altre volte in reciproca dissonanza, su cui si è imposta una frattura decisiva che ha risparmiato poco o nulla dell'enciclopedia dei saperi. Si tratta di ciò che, con espressione efficace, Catherine Malabou ha definito la *trasformazione del trascendentale*¹. In breve, si intende così il fatto che il rapporto tra categorie e oggetti, tra condizioni di possibilità ed esperienza cambia fisionomia, perdendo la consistenza *stabile e fermissima* di un rapporto tra piani distinti e subordinati per accedere alla dimensione della storicità. Vittima principale di questo "delitto" metafisico è il soggetto. Conquistando via via la sua posizione di soggetto di verità, in quanto detentore di quel rapporto con il mondo nella veste fornita in serie da *Cogito, Io penso, Sostanza-Soggetto, intenzionalità operante (fungierend)*, esso si trova così, ad un tempo, a dover riconoscere sempre più vistosamente il processo soggiacente alla propria costituzione. Nulla di particolarmente originale nella ricostruzione di Malabou, a dire il vero; non lo è il punto di partenza che la filosofa francese, sulla

¹ Malabou 2020, 167 e sgg.

scorta di Foucault, trova nella taglia funzionale, trasparente e quasi impalpabile della soggettività così com'è delineata da Kant nella prima *Critica* e - va aggiunto - soprattutto nei Paralogismi della ragione dialettica². Che sia o meno un tragitto lineare quello che porta la critica a sposarsi con la storicità - come scriveva Foucault riprendendo, tra l'altro, proprio la domanda kantiana di *Che cos'è Illuminismo?* - non è questo il nostro problema. Quello che invece vogliamo riprendere è il gesto che esprime al meglio il progetto critico del sapere e che si può racchiudere in una singola questione: come far valere il peso dei presupposti? Osserva Malabou, infatti, che archeologia e genealogia non incarnano affatto la costruzione di una genesi. Ciò che entrambe fanno proviene da un difetto di fondazione, da intendere però non al modo di una mancanza da riempire o un fallimento a cui porre rimedio, bensì come il vuoto che appartiene alla struttura di ogni pretesa fondativa. Dietro queste parole è chiaro il riferimento alla declinazione foucaultiana di questi concetti. Verità, oggettività, giustizia sono tutte figure evanescenti, che avrebbero potuto essere disegnate in altro modo e in altra forma, come peraltro in passato sono state³. Così, condizionati nella figura di verità in cui risuliamo costretti, diventiamo consapevoli che quella figura poteva essere altrimenti. Ridotto all'osso, l'insegnamento di Foucault corrisponde pienamente ai termini anzidetti: fare i conti con i condizionamenti dei dispositivi non è che un modo per far valere il peso dei presupposti. Questa chiave di lettura emerge in maniera preponderante anche in una serie di lavori apparsi in Italia a partire dalla fine degli anni Sessanta e dedicati al tema dell'archeologia delle scienze umane; alcuni di questi furono prevalentemente legati al dialogo con l'opera foucaultiana che si andava diffondendo proprio in quegli anni, altri invece se ne resero fin da subito più autonomi⁴. Tra questi ultimi un esempio significativo è rappresentato dal progetto di una rivista a noi pervenuto col nome *Ali Babà*, che raccolse una serie di intellettuali e studiosi di varia estrazione. Il centro di quella discussione, infatti, più che da ogni altro aspetto venne occupato dallo statuto epistemico del gesto archeologico, nella consapevolezza da parte di tutti i protagonisti del legame tra la regressione che a quel gesto appartiene costitutivamente e una temporalità non lineare, non progressiva, bensì retroflessa e in questa veste produttiva di effetti di senso. È anticipato così nella maniera più diretta il motivo che giustifica ai nostri occhi una breve ripresa di quella discussione: non un intento ricostruttivo, perseguito già egregiamente in passato, quanto piuttosto il proponimento di collocare il gesto critico e archeologico ora anticipato entro una forma del sapere ad esso conforme e di cui merita essere indagata l'articolazione.

2 Basti qui il riferimento a un brano piuttosto noto e tuttavia non sempre tenuto nella dovuta considerazione: "Tramite questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x", Kant, A 346 / B 404.

3 Foucault 1977, 32. Per una efficace presentazione del binomio archeologia-genealogia si veda Leoni 2009, 47-66.

4 Cf. Chignola 2011, 244-250.

2. 'Alì Babà': archeologia *contra* umanesimo

Annoverabile tra le prime testimonianze del rapporto di Foucault con il panorama italiano coevo, il progetto di rivista *Alì Babà*, imbastito tra il 1968 e il 1972 da un gruppo di intellettuali italiani (alcuni già molto noti, altri che lo diventeranno presto), offre lo spunto per tornare a considerare il progetto dell'archeologia cogliendone la funzione-spia rispetto al problema critico preponderante nel corso della modernità filosofica relativo alla costituzione del senso. La discussione avviata a Bologna nell'autunno del 1968 tra Calvino, Celati, Neri, Carlo Ginzburg e Melandri ebbe il suo unico esito concreto in quattro articoli usciti postumi o in sedi autonome. L'impresa editoriale tramontò infatti nel giro di pochi anni, restando senza un titolo definitivo, giacché lo stesso nome 'Alì Babà', proposto in una lettera del 1970 da Celati, non sarà più ripreso dagli altri membri⁵. *Naufragium feci, bene navigavi*: se il progetto editoriale naufragò, però, a noi restano i protocolli delle discussioni preparatorie, che si devono in particolare alla mano di Celati⁶. Ne traiamo che l'ambito di riferimento per gli autori è senza dubbio quello letterario, assunto nei termini di una enciclopedia dei *topoi* del sapere, come "luogo dei fondamenti mitici dell'operare umano"⁷. Non si tratta, cioè, di proporre un modello di letteratura specifico, quanto piuttosto di considerare l'orizzonte dei fatti letterari al modo di una cosmologia unitaria, da cui derivano le forme di discorso umano e in cui trovano spiegazione gli usi dell'immaginario e dei segni culturali. Si intrecciano così diversi aspetti; se da un lato è la vocazione mitopoietica della letteratura ad essere messa al centro dell'attenzione, dall'altro quest'ultima è intesa come una sorta di *atlante* del repertorio narrativo⁸, con il quale l'umanità può raccontarsi ordinando eventi ed azioni seguendo una forma enciclopedica con una ispirazione accumulativa, carnevalesca, inevitabilmente dispersiva e finanche paranoica dei saperi. Quello che è stato un tratto dell'enciclopedismo almeno fino al Seicento ritorna nelle letterature contemporanee (Joyce, Céline, Gadda sono gli esempi di Citati) nella veste di *esperimento critico*, come proposta dissacratoria nei confronti dei saperi, dei linguaggi e delle forme epistemiche. L'orizzonte letterario diventa così contaminazione enciclopedica, accumulo satirico delle possibilità linguistiche di una certa epoca a partire da cui sviluppare una distanza critica. Così per questi autori si pone inizialmente il problema della storia e della archeologia, del rapporto tra soggettività e temporalità. Fu però lo stesso Celati, dopo un primo avvio, a rianimare in seguito la discussione attraverso una lettera dove il meccanismo archeologico veniva inteso come leva per forzare da un lato il continuismo a cui la storiografia sottoponeva l'oggetto storico e dall'altro l'arte retorica che, attraverso

5 Si tratta di una vicenda sulla quale ha avuto il merito di gettare luce Giorgio Agamben. Cf. Agamben 2004, XXXI-XXXV.

6 I documenti in questione e le testimonianze degli autori coinvolti sono raccolte nel fascicolo della rivista *Riga*. Cf. Barengi e Belpoliti 1998.

7 "Protocollo di una riunione", in Barengi e Belpoliti 1998, 57.

8 L'espressione "atlante letterario" viene proposta da Calvino nel testo che avrebbe dovuto presentare la rivista. Cf. Calvino 1995, 323.

il procedimento metaforico, ritiene di poter disconoscere le discontinuità e così identificare “il qui con l’altrove, l’io con l’altro”⁹. In sintesi, l’alternativa che sempre più chiaramente andava offrendosi era: archeologia *contra* poetica umanistica. L’oggetto archeologico produce un effetto di straniamento giacché presenta un residuo di senso inesauribile all’interno dell’apertura al mondo operata dall’intenzionalità. In ultima istanza, esso risulta come ciò che non *ci* appartiene né *ci* può appartenere; al contrario, l’umanesimo, inteso in quel contesto come orizzonte antropocentrico di comprensione dell’esperienza e delle relazioni tra uomo e mondo, è “l’appartenenza a noi come specie, all’uomo o a qualsiasi sua incarnazione metafisica di tutto ciò che è nel mondo, perché tutto è umanizzabile”¹⁰. In un contesto diverso, diversi anni dopo, scriverà qualcosa di simile Michel de Certeau. In *Storia e psicoanalisi*, testo del 1987, riferendosi all’archeologia foucaultiana egli ne rintraccerà la culla teorica nella *stanchezza* per “la monotonia del commento”¹¹. Il commento interroga il discorso su ciò che esso ha detto e fatto, presupponendo che sempre vi sia un residuo non formulato del pensiero che il linguaggio ha lasciato in ombra. Così facendo, si presuppone un inesauribile capitale di intenzioni, che giace sotto le parole e i testi, più ampio anche dei pensieri consapevoli che tra quelle parole hanno fatto da collante. Il commento non fa altro che tradurre in formulazioni inedite il residuo implicito del significato, come un tesoro nascosto nel passato che l’interprete misura e ritrova. Questa *tautologia* del commento corrisponde in fondo al tratto della poetica umanistica che Celati metteva in questione. Per cogliere, però, le ragioni di questa evidente istanza anti-umanistica è necessario ora un passo a lato.

3. Il trascendentale in discussione: *cogito*, segno e indizio.

Nel 1967 e nel 1970 sulla rivista letteraria bolognese *Lingua e stile* Enzo Melandri dedica due articoli all’archeologia delle scienze umane di Foucault. Entrambi dedicati a *Le parole e le cose*, essi offrono senz’altro lo spunto e almeno inizialmente lo sfondo di riferimento per la discussione sull’archeologia che si svolgerà tra Calvino, Celati e Neri.

Nell’articolo del 1967, in particolare, la lente utilizzata è rivolta alla modalità d’uso dei segni e al mutamento storico a cui sono soggetti i modi di significazione. Non tanto quindi una definizione di cosa sia segno, quanto una disamina dei fattori che intervengono nell’utilizzo dei segni. D’altra parte, in un’intervista apparsa nel 1969 in Italia, lo stesso Foucault osservava che per la formazione della prospettiva archeologica era stata determinante “l’inquietudine dinanzi alle condizioni formali che possono far sì che la significazione appaia”¹². Non stupisce dunque che l’inquietudine espressa da Foucault potesse incontrare una sensibilità

9 “Ultime lettere senza conclusione [Sull’archeologia]”, Barengi e Belpoliti 1998, 154.

10 Barengi e Belpoliti 1998, 154.

11 de Certeau 2006, 140.

12 Foucault 1969, 94.

convergente da parte di Melandri, la cui interpretazione offerta anni prima del *Denkweg* husserliano si era segnalata in particolare per l'utilizzo della storicità, in particolare tramite l'articolazione genetico-costitutiva della coscienza, come perno per restituire un'immagine della fenomenologia piuttosto lontana dal presunto solipsismo trascendentale¹³. In particolare, agli occhi di Melandri si fa valere l'idea che si diano formazioni di senso le quali sempre circondano e anticipano il rapporto che l'uomo intrattiene con il mondo e con il linguaggio. A partire da questo orizzonte intenzionale, allora, il passo di Foucault viene colto come diretto non semplicemente alle condizioni in cui il senso appare, ma al "quadro pluralistico"¹⁴ dell'analisi, come Melandri stesso definisce le modalità di utilizzo dei segni che si sviluppano diacronicamente pur restando tali anche sincronicamente. Traducendo la questione nei termini propri di *Le parole e le cose*: vi sono diverse età semiologiche che però in qualche modo restano attuali, prolungandosi e conservandosi anche negli assetti segnici successivi. C'è qui un primo aspetto del concetto di archeologia che si radicherà anche nella prospettiva del filosofo italiano¹⁵. Essa ha il compito di rendere espliciti i codici di una cultura o di una civiltà, gli elementi cioè, per lo più inconsapevoli, che ne regolano il linguaggio e l'immaginazione, i miti, i comportamenti rituali, le istituzioni, le tecniche, gli scambi materiali.¹⁶ Fino a qui, in fondo, siamo al motivo che ha più volte portato Foucault a richiamarsi al testo di Kant *I progressi della metafisica*, dove alla parola "archeologia" viene assegnato un preciso significato in relazione alla possibilità di stilare un progresso nell'avvicinarsi storico delle filosofie¹⁷. Anche per Kant, in qualche modo, si pensa soltanto ciò che si può pensare. Rispetto a quest'ottica, però, Foucault eredita e attiva un sostanzioso allargamento della serie di condizioni necessarie a collocare il pensiero umano. Non solo quindi le categorie dell'intelletto, ma insieme anche le istituzioni e le positività di vario genere, i riti e i meccanismi economici. Fare la storia del mondo significa fare la storia di tutto il mondo *in atto* e di tutto quello che questo mondo riattualizza del passato. Ecco il senso di quel *pluralismo* sincronico che si trova nelle parole di Melandri.

C'è però un secondo punto che, seguendo l'analisi del filosofo bolognese, bisogna osservare. Esso deriva da una domanda tanto semplice quanto decisiva: come avviene la pratica archeologica? Per spiegare un determinato sistema di segni (un codice), una teoria prevede l'uso di un altro codice, di secondo ordine, al quale viene attribuito un misterioso potere esplicativo. L'archeologia rovescia questo schema; essa si prefigge di "rendere l'esplicazione del fenomeno immanente alla sua descrizione"¹⁸. Non vi sono dunque – prosegue Melandri – dislivelli meta-teorici, semplicemente perché nella pratica archeologica foucaultiana il trascen-

13 Sulla lettura di Husserl offerta da Melandri si veda Besoli 2018, 151-192.

14 Melandri 1967, 77.

15 Su questo si misura anche la sua distanza dallo strutturalismo, un elemento che non passa inosservato agli occhi dello stesso Melandri. Cf. Melandri 1967, 94.

16 Melandri 1967, 78.

17 Kant 1977, 157.

18 Melandri 1967, 78.

dentale (le condizioni di possibilità) è *identificato* all'empirico. Identificato, non identico; l'accento sulla dimensione del *facere*, della prassi e dell'agire, in questo caso, non è un elemento di contorno. In questo senso, ciò che l'archeologia fa emergere non è una struttura, ma semmai uno strutturarsi. Non un trascendentale, ma un divenire trascendentale da parte dell'empirico e un divenire empirico da parte del trascendentale. Queste espressioni rivelano un doppio significato. Esse mostrano, da un lato, il continuo rovesciarsi della condizione nel condizionato e, viceversa, del condizionato nella condizione; dall'altro, l'avvicendamento tra piano trascendentale e piano empirico configura un orizzonte della prassi privo di intenzionalità originaria e costituito, al contrario, da un insieme di forze e oggettività a cui altre forze e altri corpi sono assoggettati. Il metodo foucaultiano – conclude Melandri – va apprezzato “per il suo intrinseco potere di demistificazione”¹⁹ che intreccia due assi correlativi, eppure non del tutto simmetrici: semiologia da un lato ed ermeneutica dall'altro²⁰.

Questo doppio binario viene ripreso due anni più tardi in un articolo pubblicato poi nel 1970, dopo la pubblicazione de *La linea e il circolo* nel 1968. Significativamente a prendere ora maggiore spazio è il movimento regressivo verso il rimosso. Di questo procedimento Melandri tratta già nel capitolo di apertura de *La linea e il circolo*, descrivendolo in questo modo: “Esso consiste nel risalire la genealogia finché non si giunga a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione (...) Si tratta dunque di una *regressione*: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio – nel senso dinamico di rimosso”²¹. Ad esempio, la foucaultiana *Storia della follia* configura “una archeologia del silenzio”, quel silenzio a cui la ragione ha condotto la follia a partire dal XVI secolo e che pone il problema di come la ragione possa dire l'altro da sé senza ridurlo ai propri schemi epistemici e al proprio linguaggio. Le parole di Melandri, però, mostrano che la regressione archeologica si spinge oltre, precisamente fino a quella soglia che separa ragione e follia, conscio e inconscio, senza che essa possa essere risolta in una pura e semplice dimensione storiografica. È un problema squisitamente ermeneutico quello che si para di fronte: la “generalizzabilità dei codici interpretativi”²² e, di conseguenza, l'appartenenza del sapere archeologico stesso ad una *episteme* fatta di *a priori* storici determinati²³. In altri termini, a venire così in questione sono i limiti del linguaggio e della teoria, il modo in cui il pensiero si rapporta all'origine sepolta e cancellata, da cui ad esempio ragione e follia si sono co-istituite, configurando quella stessa origine attraverso una logica ad essa estranea²⁴.

19 Melandri 1967, 96.

20 Melandri 1970, 148.

21 Melandri 2004, 66.

22 Melandri 2004, 66.

23 Foucault 2007, 327-368.

24 È il genere di questione che Jacques Derrida aveva sollevato nel 1963 in *Cogito e storia della follia* e che Melandri implicitamente riprende chiamando in causa lo statuto del discorso foucaultiano, il suo procedimento teorico-descrittivo e l'intreccio tra semiologia ed ermeneutica. Cf. Derrida 2002, 39-80.

Lo statuto del discorso archeologico è il filo conduttore di buona parte del saggio di Celati, come lo sarà, pur in altra direzione, per *Spie* di Ginzburg; a prova di quanto fosse presente il problema, basti osservare che in entrambi questi interventi il dibattito tra Foucault e Derrida sul *Cogito*, interamente ispirato dallo stesso nodo teorico, rappresenta un termine di confronto essenziale. Il tema della querelle tra i due filosofi francesi fu in particolare il ruolo che la follia ricopre nell'orizzonte del *cogito* cartesiano. La replica di Foucault concerne prevalentemente la forma della meditazione nel testo di Descartes; in particolare, non tanto la forza delle sue argomentazioni, quanto piuttosto l'esercizio che il soggetto dubitante e meditante compie. Soltanto guardando al tipo di esercizio che il soggetto compie è infatti possibile comprendere le ragioni per cui la follia viene estromessa dall'orizzonte del *cogito*. Viceversa, se – come fa Derrida – si rivolge l'attenzione esclusivamente all'iperbole assoluta dell'atto del *cogito*, si finisce per perdere di vista l'attualità di quell'esercizio. Attualità indica sì il contesto che circonda Descartes nel momento in cui scrive e medita, ma anche tutto ciò che gli consente di proferire parola nella veste di filosofo, di dubitare senza però mai abbandonare la strada che ha imboccato e quindi senza mai intraprendere il sentiero della follia. D'altra parte, non è forse il *Cogito*, così come è trattato da Foucault, l'esempio di come la regressione genealogica non sia in fin dei conti affatto una regressione *à rebours*, bensì una segnatura dei confini reali delle pratiche storiche attive? Per non lasciare adito a dubbi, allora, si dovrebbe parlare piuttosto di un modo con cui il *Cogito* è dislocato nelle sue condizioni e nei suoi confini. Tutti questi, seppure non espliciti né saputi, sono tuttavia operanti nel momento in cui il *Cogito* viene proferito; ed anzi, proprio così facendo, essi lasciano intravedere l'antichità dei riti e delle convenzioni, delle istituzioni e delle retoriche che consentono a un uomo di prendere la parola nel silenzio naturale e proferire le note parole: io penso, io sono²⁵.

Ne *Il bazar archeologico*, pubblicato da Celati in *Finzioni occidentali* nel 1975, l'archeologia viene intesa come una “regressione genealogica che risalga a monte della rimozione storica”²⁶. Certamente, è prepotentemente presente il tema dell’“oggetto dimenticato” come scarto della storia. Il gesto surrealista che produce lo straniamento dell'oggetto dal suo contesto naturale è al centro della poetica che Celati propone. *Nadja* di Breton, il memoriale di Louis Wolfson, l'oggetto inclassificabile e l'autobiografia di Pierre Rivière sono soltanto alcuni esempi dei documenti dimenticati i quali, grazie alla regressione archeologica, diventano schegge di una marginalità esplosiva e antistorica. Tuttavia, è sul terreno epistemologico che l'Autore insiste. Non si tratta, cioè, di fare un balzo all'indietro recuperando tracce dimenticate per ricostituire una narrazione storica più ampia e completa o per offrire un reale più pieno e sostanzioso. L'archeologia non è un ritorno ad una sostanza che ha preso nuovi nomi (inconscio, cultura, immaginazione, uomo), né è il passo indietro verso una risorsa ontologica che ricompone i vichiani frammenti “tronchi e slogati”; se intesa così, saremmo semplicemente davanti a una cattiva

25 Per una interpretazione del cogito particolarmente significativa per quanto si sostiene in queste pagine si veda Adinolfi, 2019, 165-170 e Adinolfi 2020, 109 e sgg.

26 Celati 2001, 213.

riforma dei valori della storia. Anziché muoversi sul piano veritativo, essa invece deve produrre effetti. Non quindi recuperare l'oggetto storico ad uno stile o ad una ideologia, ma fornire al reale "una posizione alternativa rispetto alle scelte già compiute"²⁷.

Per compiere un ultimo passo all'interno del dibattito intorno alla rivista *Ali Babà*, è significativo il modo in cui questo nodo entra nel lavoro che parallelamente conduceva lo storico Carlo Ginzburg, autore prima del saggio *Spie. Radici di un paradigma indiziario* e poi del libro per molti versi innovatore, uscito nel 1976, *Il formaggio e i vermi*. Nel testo che fa da prefazione a quest'ultimo lavoro, Ginzburg rivela la differente prospettiva rispetto a Celati non soltanto intorno al dibattito Foucault-Derrida (che peraltro resta un riferimento ineludibile anche per lo storico torinese), ma soprattutto sui compiti del metodo archeologico che ai suoi occhi diventa paradigma indiziario. Ai suoi occhi, il terreno archeologico è fornito dalla questione di come sia possibile rintracciare i frammenti di cultura popolare laddove essi siano mescolati con documenti della cultura dotta. Esattamente il problema che, come scrive Ginzburg nella Prefazione, Bachtin nel testo sui rapporti tra Rabelais e la cultura popolare aveva lambito facendo un'analisi di *Gargantua e Pantagruel*. Ma se i protagonisti del romanzo ci parlano esclusivamente attraverso le parole di Rabelais, la ricchezza delle analisi di Bachtin ha rilanciato l'esigenza di "una indagine diretta, senza intermediari, del mondo popolare"²⁸. Compito non semplice, anzi impossibile a voler rispettare gli interdetti critici e iper-critici dell'archeologia; come infatti riconoscere una positività alla cultura popolare, a prescindere dal gesto che la sopprime? È su questa domanda che Ginzburg prende le distanze da un neo-pirronismo che avrebbe in Foucault il suo principale riferimento. Scrive infatti: "Ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno"²⁹. A questo compito invece è orientato invece "un paradigma indiziario o semeiotico"³⁰, che al termine del XIX secolo ha segnato la separazione tra scienze della natura e scienze storiche (compresa la psicoanalisi) e che si basa essenzialmente sulla possibilità di inferire le cause a partire dagli effetti, ribaltando così il metodo galileiano. Lo scopo è decifrare una realtà opaca grazie alla capacità di rischiaramento proveniente da quelle zone privilegiate che altro non sono che i segni indiziari. Ed infatti, l'indizio-spia al centro del paradigma di Ginzburg è innanzitutto un *segno*; e il segno svolge la sua funzione di rinvio grazie al fatto che è assunto come segno di ciò a cui rinvia. Questa assunzione è un'interpretazione, ed è solo in forza dell'atto interpretativo che il segno vale come segno. Capiamo così che il "rigore elastico"³¹ invocato da Ginzburg per il metodo indiziario non è altro che l'equilibrio che di volta in volta viene trovato tra l'interpretazione e l'interpretato; non c'è, dunque, una priorità che si possa assegnare a un solo lato a scapito dell'altro, all'interpretazione piut-

27 Celati 2001, 214.

28 Ginzburg 1982, §4.

29 Ginzburg 1982, §5.

30 Ginzburg 1998, 261; il saggio è contenuto in Ginzburg 1986.

31 Ginzburg 1998, 263.

tosto che all'interpretato. In altri termini, non c'è intelligenza dell'interprete che possa esercitarsi senza fondamento negli indizi che trova, per quanto questi indizi non bastino *da soli*, senza cioè una intuizione di sorta, ad indicare all'interprete la loro caratteristica significativa.

4. Retroflessione del senso

Dal particolare punto di osservazione offerto dalla discussione tratteggiata, possiamo derivare un tratto piuttosto definito del gesto archeologico. Esso non corrisponde al passo indietro dalla logica al linguaggio compiuto in sede fenomenologica ed ermeneutica. Non si tratta, cioè, del trasferimento gadameriano dallo spirito assoluto allo spirito oggettivo, dove non è più il linguaggio ad aver come base il pensiero, secondo il dettato della seconda Prefazione alla *Scienza della logica* hegeliana, bensì il pensiero ad appoggiarsi su una dimensione linguistica per cui “non si può separare la forma linguistica dal contenuto che viene trasmesso”³². Non si tratta neanche della mossa regressiva di stampo fenomenologico. In tal senso, è esemplare l'arretramento proposto da Merleau-Ponty, il quale osservava che in primo luogo è la parola ciò da cui il senso si origina; altrimenti – aggiungeva il filosofo francese - non si capirebbe come nel cercare parole per i nostri pensieri, noi troviamo il pensiero e il senso raggiunti solo dopo che nella parola conveniente il pensiero è stato effettivamente espresso³³. Rispetto ad entrambe le posizioni l'archeologia rivendica una diversa postura. In realtà, si tratta del passo in avanti, o a lato che dir si voglia, espressione del nucleo speculativo di ogni genealogia filosofica delle forme linguistiche e concettuali dell'esperienza. L'idea, cioè, che il loro sorgere non possa affatto venire rubricato al modo di “un'applicazione del principio di ragione” come scriveva il giovane Nietzsche, come se nella genesi del linguaggio fosse effettivamente decisivo il punto di vista della verità o la trasparenza e l'accessibilità da parte del sapere³⁴. Tuttavia, la strada percorsa per giungere a questo esito fa la differenza. Non fa eccezione l'archeologia foucaultiana, che a tal proposito mette al centro una riflessione sul proprio statuto epistemico. Lo osservava già Melandri nell'articolo del 1967: “Il quadro di Foucault non contiene la sua posizione”³⁵. Si riferiva all'insieme delle regole di formazione del discorso, a quello che Foucault, durante una famosa intervista con Madeleine Chapsal, definì “sistema” aggiungendo: “per pensare il sistema ero già costretto da un sistema dietro il sistema, che non conosco e che si ritirerà man mano che lo scoprirò, che si scoprirà”³⁶. Volendo sintetizzare il circolo vizioso che così emerge, potremmo spiegarlo così: se ogni sapere è determinato da un *a priori* storico (il sistema) allora

32 Gadamer 2000, 899. Per quanto riguarda Hegel basti il noto passo: “Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano”. Cf. Hegel 2004, 10.

33 Merleau-Ponty 2003, 247-248.

34 Nietzsche 1973, 358.

35 Melandri 1967, 94.

36 Foucault 2021.

anche il sapere archeologico con i suoi schemi e i prodotti del suo discorso hanno pure questi alle spalle un sistema di cui sono espressione. Se l'archeologo fa emergere lo sfondo di condizioni dei saperi storici, tuttavia egli stesso non può liberarsi dai propri condizionamenti, tirandosene fuori come il barone di Münchhausen dalle paludi. Stando così le cose, però, anche l'immagine dello sfondo offerta dal sapere archeologico è plasmata a partire dallo sfondo di condizioni in cui l'archeologo si trova immerso. In altri termini, un conto è lo sfondo di *a priori* da cui proviene anche il sistema a cui appartiene il sapere archeologico, un altro è l'*immagine* di quello sfondo. È la questione della storicità del linguaggio archeologico, posta già da Derrida nella discussione sul *cogito* prima citata e variamente ripresa in seguito dalla critica foucaultiana³⁷. Più che misurare, però, quanto i successivi sviluppi del pensiero di Foucault – in particolare, la cosiddetta ontologia dell'attualità – lambiscano soltanto o diano un esito soddisfacente a quest'ordine di problemi, vorremmo osservare che ad operare, in questa condizione riflessiva del senso, è una temporalità diversa da quella lineare e progressiva con cui abitualmente consideriamo il significato dei fenomeni naturali, per i quali – almeno secondo quanto Kant spiega nelle Analogie dell'esperienza – il rapporto di successione tra il 'prima' e il 'poi' assume piena consistenza attraverso il rapporto tra la causa e l'effetto³⁸. Infatti, la costituzione del senso è intrinsecamente riflessiva. In termini hegeliani, significa ciò che il pensiero non soltanto pone le sue determinazioni, ma allo stesso tempo le presuppone, le pone, cioè, come *propri* presupposti ogniqualvolta riconosce qualcosa come un semplice presupposto³⁹. Agisce alle spalle di sé stesso, secondo un'azione retrograda che riconobbero tanto Bergson quanto Merleau-Ponty⁴⁰ e che l'autobiografia proposta da Carlo Sini ripropone in forma originale⁴¹. Così, l'origine non è soltanto lo spazio a partire da cui il senso si proietta in avanti, ma essa è ciò che è, origine, a partire da un effetto a ritroso e dunque attraverso quanto potremmo definire la *retroffessione* del senso.

5. Fisionomia dell'atlante archeologico

Nell'ottica della genealogia foucaultiana ciò comporta un radicale processo di desoggettivazione, anche da Melandri peraltro ricondotto al metodo regressivo-archeologico, e infine la profonda ricollocazione della dimensione trascendentale del sapere. In realtà, però, l'orizzonte archeologico contemporaneo si è allargato notevolmente, grazie anche ai risultati delle scienze biologiche e paleoantropologi-

37 In particolare, il riferimento principale è Dreyfus-Robinow 1989, 122; su questo punto si veda anche molto efficacemente Redaelli 2011, cap. III.

38 Kant, A 189 / B 232.

39 Su questa articolazione hegeliana si rimanda a Goria 2021, 121-162.

40 Per quanto riguarda Merleau-Ponty, in cui il riferimento a Bergson è esplicito, si veda Merleau-Ponty 2008, 35-36.

41 Per l'effetto retroflesso, tema prevalente svolto in queste pagine, si veda in particolare Sini 2009, 41-62.

che. Ne è un semplice esempio il modo in cui Ian Tattersall, tra i maggiori paleoantropologi del nostro tempo, ritiene di poter giustificare l'insorgenza della capacità di manipolazione simbolica dell'informazione di *Homo sapiens*, ricorrendo riflessivamente ad un elemento simbolico – il linguaggio – come fattore scatenante⁴². Si può ritenere che questo sia un caso particolarmente felice di *exaptation*, e cioè di riutilizzo di vecchie funzioni che avrebbe indirizzato verso nuove direzioni un potenziale rimasto a lungo silente nel nostro cervello, o si può considerare tutto ciò semplicemente come un procedere “vizioso” che anticipa a fattore esplicativo esattamente ciò che invece andrebbe spiegato⁴³. In ogni caso, siamo di fronte a un riconoscimento dell'origine che risulta a sua volta condizionato. E tuttavia ciò non significa affatto, però, che debbano cadere alcune domande in sede preliminare. La prima: quali sono le condizioni di possibilità grazie alle quali questo riconoscimento, di volta in volta, opera? D'altra parte, quello della transizione da specie non linguistica a specie dotata di linguaggio non è certo l'unico caso; pensiamo ai cosiddetti eventi ancestrali davanti ai quali ci pongono le scoperte di astrofisica e geologia; eventi anteriori all'apparizione della specie umana e magari a ogni forma di vita. A chi ha provato ad utilizzare questo genere di realtà per “rompere il circolo correlazionista”⁴⁴, l'obiezione fenomenologica risponde senza voler indebolire l'oggettività di questi eventi, eppure riaffermandone la natura di correlati all'interno di una serie stratificata di operazioni intenzionali⁴⁵. Tuttavia, nonostante il condizionamento di queste operazioni sul materiale fossile sia ineludibile, non risulta ancora più ineludibile chiedersi fin dove arrivi l'azione di condizionamento di ciò che in questo modo è reso possibile? Che statuto hanno, cioè, le condizioni che in questo modo operano? Come facciamo a sapere se queste condizioni sono di rango ontologico o epistemologico, ad esempio? Come facciamo a dire con perentoria certezza che le cose stesse ne dipendono e in quale misura ne dipendono? Tutta questa sfilza di domande in realtà si può riassumere in un'unica questione. Se tutte le logiche con cui archeologie e genealogie di vario tipo hanno a che fare non scontino, forse, un debito con la *logica* che consente loro di reperire il loro oggetto.

Il punto sta esattamente qui. Di fronte alla circolarità riflessiva, come davanti a una novella Sfinge, rischiamo di restare paralizzati in una alternativa almeno in apparenza senza sbocco: per un verso, si potrà vedere in essa l'ultima e ridicola pretesa del conoscere da stigmatizzare secondo una qualche esigenza di naturalizzazione, per altro verso, viceversa, si potrà riconoscere un debito effettivo verso la natura riflessiva del pensiero che spinge sempre più indietro la ricerca delle sue condizioni di possibilità. Seguendo la prima strada, però, è bene tenere presente che non si avrà rinunciato soltanto ad una metafisica della soggettività⁴⁶, ma anche,

42 Tattersall 2021, 237-245.

43 Per la discussione di *exaptation* si veda almeno Gould-Vrba 2008.

44 Meillassoux 2012, 141.

45 Per una precisa e attenta considerazione del realismo da parte fenomenologica si veda Di Martino 2012, 263-290.

46 Per una rappresentazione del rapporto tra soggettività e metafisica si veda Henrich 2008, 69-104.

probabilmente, all'idea ulteriore che resti in piedi per il pensiero un qualche problema relativo al proprio cominciamento. Problema che per noi oggi, di fronte a programmi riduzionisti sempre più invadenti, non si pone ovviamente negli stessi termini della scienza della logica hegeliana, e che tuttavia non consente di ridurre l'operazione del pensiero all'esercizio privato della facoltà cognitiva individuale né tantomeno alla dimensione del senso offerta dal rapporto funzionale di causa-effetto.

Sorge qui allora l'esigenza di dare collocazione entro una figura logica consona all'effetto retroflesso del senso. Di esso si può trovare traccia anche nel modello indiziario ricostruito da Ginzburg, sebbene in quel caso la prospettiva *individualizzante* delle pratiche storiche manchi di una caratteristica specifica che, al contrario, appartiene alla psicoanalisi, alla quale peraltro Ginzburg spesso le affianca. Si tratta di quel peculiare rapporto con la temporalità espresso dall'effetto *nächträglich* e in base a cui Michel de Certeau ha ritenuto di cogliere una differenza radicale tra storiografia e ricostruzione psicoanalitica. Se infatti la prima fa perno su una netta separazione tra passato e presente, al contrario la rimozione psicoanalitica indica "un movimento di deviazione/ritorno"⁴⁷ che ha l'effetto di presentare il ritorno del passato, pur rimosso, nel presente non tanto come l'esporsi di una origine in purezza, una sorta di *arche-(tele)ologia* che proietti un senso unitario sulla propria vita da parte del soggetto, bensì come l'elemento che consente una plurivoca attribuzione di significati a un singolo elemento. Affinché ci sia attribuzione di senso, però, il gesto regressivo va almeno considerato come un *prolungamento* dell'esperienza. Ricordavamo in apertura l'espressione efficace utilizzata da Malabou: l'archeologia non opera per riempire una mancanza originaria, bensì il vuoto che rileva è parte integrante del funzionamento di ogni pretesa fondativa. Se vale tutto questo, per quale motivo dovremmo considerare l'operazione del pensiero soltanto come una retrocessione, come un mero regredire da compiere in maniera sempre più consapevole e vigile, con una consapevolezza critica, cioè, sempre maggiore, che se da un lato ci attesta senz'altro sulla soglia delle condizioni, dall'altro ci porta forse, però, a sottovalutare il fatto che i presupposti – quali essi siano – non agiscono in una sola direzione, in maniera lineare appunto, ma al contrario vengono – o possono venire - intaccati retrospettivamente, tramite una qualche risignificazione retrospettiva che varrebbe la pena considerare. Probabilmente non è sufficiente cambiare "verso" a ciò che Melandri considerava una regressione, un movimento retroflesso del pensiero, trasformandolo in un procedere in avanti. Tuttavia, potremmo seguire l'espressione felice di Heidegger, usata durante un corso giovanile a Friburgo, "camminare *lungo* il senso"⁴⁸ per intendere che l'istituzione del senso non si riduce a un modo per distanziarsi dalle cose e dal mondo attraverso le mille condizioni e pregiudizi che colpiscono ogni nostra comprensione storica. Il senso è invece un cammino per avanzare nel mondo *insieme* alle cose a cui apparteniamo,

47 de Certeau 2006, 78. Sul tema dell'effetto a ritroso con attenzione in particolare all'elemento narrativo della psicoanalisi si vedano le analisi di Alfano e Colangelo 2018, 11-27.

48 Heidegger 2017, 208.

come una luce che rivolgiamo al mondo per rischiararlo che è soltanto il rinvio di ciò che sorge in esso.

Accogliendo la postura che Heidegger suggerisce, non cambia per forza di cose anche il senso della regressione archeologica? Prendiamo a mo' di esempio l'esigenza che Merleau-Ponty formulava di un *nuovo* inizio del pensiero nei termini di una domanda che cade sul mondo *prima* che esso sia ridotto a un insieme di significati maneggevoli, a "cosa di cui si parla e che è ovvia"⁴⁹. Anche in questo caso, come per l'archeologia, c'è in gioco un ritorno alle origini, sebbene il filosofo francese fosse ben consapevole che quanto il pensiero ritrova in questo modo – cioè, l'intreccio tra noi e mondo, che precede la riflessione - la filosofia ritiene di poterlo e doverlo esprimere. Lo esprime in quanto essa è costruzione umana, artefatto tanto quanto lo sono altri prodotti della cultura. Tuttavia, il paradosso di questa condizione non si traduce necessariamente in una strada senza uscita. Aggiunge infatti Merleau-Ponty: "il linguaggio non è semplicemente il serbatoio dei significati fissati e acquisiti, perché il suo potere cumulativo risulta anch'esso da un potere di anticipazione o di prepossesso [...] e perché, facendosi, il linguaggio esprime, almeno lateralmente, una ontogenesi di cui fa parte"⁵⁰.

Possiamo interpretare queste parole come l'apertura di una via possibile. Possiamo, cioè, far valere il retroterra concettuale appena illustrato per qualsiasi azione storica, individuale o collettiva, purché dotata di senso. Qualsiasi azione, infatti, non fa che proiettare il proprio orizzonte di senso in avanti e all'indietro, senza quindi lasciarsi comprendere, spiegare o giustificare assegnando ad essa un percorso semplicemente lineare. D'altra parte, tutto ciò va ben oltre i termini dell'archeologia. Ogni espressione creativa o autore fa uso di una lingua, di certe figure stilistiche, è inserito dentro ad una tradizione anche solo per metterla a soqquadro, senza tuttavia dominare affatto tutti gli elementi della serie a cui appartiene. Viene in luce così una caratteristica dell'opera, la quale considerata nella sua interezza è una trasformazione dell'esperienza precedente e al tempo stesso un prolungamento di questa esperienza⁵¹. E allora, piuttosto che guardare soltanto in direzione dell'opera - un testo, un quadro, ma potremmo dire lo stesso di un prodotto tecnico o una norma - occorrerebbe guardarsi intorno, guardare all'intero eco-sistema in cui l'opera sorge. Allo stesso modo, nell'immagine topologica dell'atlante archeologico più che il singolo segno conta l'eco-sistema di segni. Occorre allora guardare al *fondo* di relazioni e di rimandi dentro cui il segno esiste proprio come alle pareti su cui rimbalza una voce che non è solo quella dell'autore. Il senso dell'opera non si giustifica soltanto perché qualcuno si esprime, ma perché il luogo da cui si esprime ha una determinata configurazione e un mondo a cui appartenere. Sarebbe questo il modo per misurare la prestazione fondativa di questo *fondo*; il fatto, cioè, che esso non può svolgere affatto la funzione di fondamento. Verrebbe da dire, esattamente nello stesso modo in cui il sillogismo disgiuntivo hegeliano, ultima figura del sillogismo, non può più essere un sillogismo. Il paral-

49 Merleau-Ponty 1999, 122.

50 Merleau-Ponty 1999, 122.

51 Notava questo duplice carattere per l'opera letteraria Starobinski 1959, 40.

lelo non è una concessione retorica. La natura del fondamento, così come viene presentato nella *Scienza della logica*, è di essere assoluto, sciolto cioè dalla relazione con il fondato. Per questo esso non può più essere fondamento semplicemente, ma fondamento che affiora all'esistenza, in maniera del tutto superficiale, senza lasciarsi dietro nessuna profondità o trascendenza. Proviamo a far fruttare infine questa indicazione in relazione al nodo che è rimasto aperto in precedenza: l'infinita serie di condizioni che circoscriverebbe lo spazio di ogni prodotto tecnico, testo, corpo, mente. Se partiamo da qui, dal singolo prodotto, corpo o mente, e verso di essi rivolgiamo lo sguardo, non resta che cercare alle sue spalle questo infinito *intreccio* di storia e geologia, con l'inevitabile serie di domande che già sopra ci siamo posti e da cui sembra tuttavia difficile smarcarsi. Forse, però, almeno una qualche responsabilità di questo impaccio risiederebbe ancora negli ultimi vagiti di quel punto di vista da *kosmotheoros* che continueremmo ad attribuirci per imporre al mondo la legge della distinzione e della misura, tra i luoghi e gli orientamenti. È però questo sguardo, che appartiene senza dubbio all'uomo, anche lo sguardo della filosofia? Le due cose non coincidono, se è vero che proprio la filosofia è sorta per distogliere l'attenzione ossessiva che comunemente ci guida da ciò che tutti riconosciamo come dotato di un limite – opera, parola, testo, prodotto tecnico che sia – e rivolgerla invece all'intero ecosistema di relazioni in cui questo limite sorge e dove però esso è preso nella *continuità* del senso.

Bibliografia

- Adinolfi, Massimo. 2019. "Performatività, contesto, istituzione in Jacques Derrida". *Discipline filosofiche* XXIX, n.2: 151-179.
- . 2020. *Qui, accanto. Movimenti del pensiero*. Roma: Inschibboleth.
- Agamben, Giorgio. 2004. "Archeologia di un'archeologia" in Melandri Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Alfano, Giancarlo e Carmelo Colangelo. 2018. *Il testo del desiderio. Letteratura e psicoanalisi*. Roma: Carocci.
- Barenghi, Mario e Marco Belpoliti, a cura di. 1998. "Alì Babà. Progetto di una rivista 1968-1970". *Riga*, n. 14.
- Besoli, Stefano. 2018. "Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri" in *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, a cura di Federica Buongiorno, Vincenzo Costa e Roberta Lanfredini, 151-192. Roma: Inschibboleth.
- Calvino, Italo. 1995. "Lo sguardo dell'archeologo" in *Una pietra sopra*, 320. Milano: Mondadori.
- Celati, Gianni. 2001. *Finzioni occidentali*. Torino: Einaudi.
- Chignola, Sandro. 2011. "Une rencontre manquée ou seulement différée ? : l'Italie" in *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*. Edite par Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith. L'Herne: Paris.

- Certeau (de), Michel. 2006. *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*. Tr. it. Guido Brivio. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, Jacques. 2002. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
- Di Martino, Carmine. 2012. "Husserl: intenzionalità versus realismo?". *Quaestio*, 12, 2012: 263-290.
- Dreyfus, Hubert L. e Robinow, Paul. 1989. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze: Ponte alle Grazie.
- Foucault, Michel. 2021. *Antologia. L'impazienza della libertà*. A cura di V. Sorrentino. Milano: Feltrinelli.
- . 2007. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- . 1977. *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi.
- Gadamer, Hans Georg. 2000. *Verità e metodo*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Ginzburg, Carlo. 1986. *Miti, emblemi e spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- . 1982. *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi.
- Goria, Giulio. 2021. *La filosofia e l'immagine del metodo*. Roma: Inschibboleth.
- S.J. Gould, Stephen Jay e Vrba, Elisabeth. 2008. *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2004. *Scienza della Logica*. Tr. it. A. Moni (riv. C. Cesa). Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, Martin. 2017. *Problemi fondamentali della fenomenologia*. A cura di F. Menga. Macerata: Quodlibet.
- Henrich, Dieter. 2008. *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*. A cura di U. Perone. Torino: Rosenberg&Sellier.
- Kant, Immanuel. 1977. *I progressi della metafisica*. A cura di P. Manganaro. Napoli: Bibliopolis.
- . 2004. *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Leoni, Federico. 2009. "Genealogia", in Ronchi Rocco (a cura di), *Filosofia teoretica. Un'introduzione*. Torino: UTET.
- Malabou, Catherine. 2020. *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, Milano: Meltemi.
- Meillassoux, Quentin. 2012. *Dopo la finitudine*. Milano-Udine: Mimesis.
- Melandri, Enzo. 1967. "Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane". *Lingua e stile*, 1, II: 75-96
- . 1970. "Note a margine all'episteme' di Foucault". *Lingua e stile*, 1, V: 145-157.
- . 2004. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1999. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- . 2003. *FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE*. MILANO: BOMPIANI.
- . 2014. *ELOGIO DELLA FILOSOFIA*, MILANO: SE.

- Nietzsche, Friedrich. 1973. *Su verità e menzogna in senso extramurale. Opere*. A cura di Colli Giorgio e Montinari Mazzino, vol. III, t. II. Milano: Adelphi.
- Redaelli, Enrico. 2011. *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*. Pisa: Ets.
- Sini, Carlo. 2009. *L'uomo, la macchina, l'automa*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Starobinski, Jean. 1959. "Psychanalyse et critique littéraire". *Arguments*, 12-13: 37-41.
- Tattersall, Ian. 2021. *I signori del pianeta. La ricerca dell'origine dell'uomo*. Torino: Codice edizioni.

Michele Ricciotti

Figures of Analogy: Paradigm, Metaphor, Symptom

ABSTRACT: *This article analyzes three different forms of analogical reasoning based on the insights provided in Enzo Melandri's reflections. First, I examine the relationship between logic and rhetoric, referencing Melandri's account of the paradigm as a form of analogical reasoning. Next, I address the issue of metaphor, drawing on Melandri's interpretation of Aristotle, and explore the relationship between analogy and metaphor by referencing the works of I. A. Richards and Max Black. Finally, I focus on the attempt to revise semiotics in symptomatic terms, interpreting the symptom as a manifestation of analogical reasoning. Melandri draws on classical sources, particularly Aristotle, to derive consequences that challenge traditional interpretations, thereby tracing an 'analogical' soul within the very philosophical *lógos*. In doing so, a particular stance of thought begins to emerge, which Melandri defines as 'archaeological', and which seeks to regress beyond the division between what is logical and what is illogical.*

KEYWORDS: *Melandri, Analogy, Paradigm, Metaphor, Symptom.*

1. Introduction

In his monumental study on analogy, *La linea è il circolo*, Enzo Melandri opens by expressing dissatisfaction with the theories of analogy developed throughout the history of philosophical thought. In particular, Melandri criticizes a certain confusion between the different ways in which analogy can be understood. In his view, modern and contemporary thought has forgotten an Aristotelian lesson regarding the distinction between three different ways of understanding analogy: the argument by analogy (*parádeigma*), the concept of analogy (*homoiótēs*), and analogical predication (*kat' analogían*)¹. These are well-distinguished declinations of analogical reasoning, even though they are often intertwined in the work of the Stagirite himself. Melandri devotes the most attention to the first of these three meanings, which will serve as my starting point for a deeper exploration of the relationship between logic and

1 Melandri 2004, 10. Besoli 2018 provides a good introduction to Melandri's entire work, highlighting, among other things, the connection between his interest in analogy and the phenomenological framework of his thought. See also Bonfanti 2016.

rhetoric: the argument by analogy, the paradigm, indeed seems to give rise to a kind of boundary-crossing of *logos* towards what exceeds it. The important thing is that, as Melandri often claims, crossing the boundaries of logic does not imply a descent into the irrational. What analogy seems to shape, therefore, is a special form of non-logical rationality. The path I propose here is divided into three stages: first, I will analyze the relationship between logic and rhetoric, using Melandri's reading of Aristotle as the primary lens of investigation. Secondly, still using Melandri's work as the main reference, I will try to illustrate Aristotle's oscillations in the use and function of analogy and metaphor, explaining the relationships between these two figures of thought. Finally, I will show how the very valorization of the analogical-metaphorical element of language can suggest a correction of semiology in a symptomatic key.

2. Rhetoric Beyond Logic: the Paradigm

Among the various forms, it is the paradigm that Melandri regards as most closely corresponding to his own understanding of analogy. This is demonstrated by the many pages dedicated, both in *La linea e il circolo* and in *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, to the issue of the paradigm itself as well as to exemplification as an argumentative tool. First and foremost, in Melandri, there is a reevaluation of the role of rhetoric in relation to logic. To demonstrate this, it is sufficient to invoke the primacy that Melandri attributes to the "practical" origin of language. In a significant passage from *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, he indeed writes: "The fact is that language did not arise solely for the purpose of knowing reality, but also (some might say especially) to influence and direct the attitudes of others, that is, for political, moral, and coercive purposes"². Melandri often appeals to this practical function of language – exemplified by analogical reasoning – which, in his view, is closely tied to the relationship between analogy and *praxis* that he repeatedly underscores³.

Turning to the argument by analogy, Melandri refers to a classic passage in which Aristotle introduces the concept of *parádeigma*. The reference is to a well-known passage from the *Analitica priora*, in which the Stagirite identifies *parádeigma* as an inference proceeding from particular to particular, and from which the classic definition of analogical has arisen⁴. This placement already identifies analogy as a form of reasoning that exceeds the bounds of logic, since such an inference cannot be reduced to either deduction, which proceeds from the general to the particular, or induction, which, like the paradigm, starts from a particular but, differently from

2 Melandri 2013, 218.

3 Marramao 2000 brought attention to this aspect of Melandri's reflection on analogy.

4 An. pr. 69a 13-15. Aristotle 1962, 517: "Thus it is evident that an example represents the relation, not of part to whole or of whole to part, but of one part to another". I have dealt more extensively with the issue of the paradigm in Melandri in Ricciotti 2024.

the paradigm, results in a general conclusion⁵. Aristotle thus evokes this particular form of reasoning within the *Organon*, although it is only in the *Rhetoric* that he delves deeper into the issue of the paradigm as a variation of a peculiar form of *elocutio* (elocution). In the *Rhetoric*, the paradigm is presented as one of the tools used to convince the interlocutor: the *parádeigma* is – with the enthymeme, the rhetorical equivalent of the logical syllogism – a tool of persuasion. For Aristotle, there are two types of paradigms, or *exempla*: those referring to events that have actually occurred, and those invented by the speaker. In both cases, the starting point and the conclusion of the rhetorical argument are particular propositions. This is one Aristotelian example:

An instance of speaking of [historical] facts is if someone were to say that it is necessary to make preparations against the king [of Persia] and not allow Egypt to be subdued; for in the past Darius did not invade [Greece] until he had taken Egypt, but after taking it, he invaded; and again, Xerxes did not attack until he took [Egypt]. But having taken it, he invaded; thus if he [the present king] takes [Egypt], he will invade [Greece]; as a result it must not be allowed.⁶

The inference begins with the observation that King Darius did not enter Greece before conquering Egypt, and concludes with the statement that the current king should not be allowed to take Egypt. The characteristic of the paradigm, therefore, is that it does not transcend the realm of particularity, and evokes a singularity that, as Giorgio Agamben has suggested, seems to escape the logical-dialectical relationship between a particular and a logical universal⁷. It is precisely this ability of the rhetorical argument to slide from one particular to another without ever being reduced to a universal statement that signals its irreducibility to a purely logical dimension of thinking.

In *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Melandri reaffirms the Aristotelian difference between *parádeigma* and *analogía*, deepening the probative value of the example in relation to a starting generalization. Melandri indeed writes: “Now, there is no doubt that exemplificative or paradigmatic arguments, under certain conditions, have a certain probative force. This becomes relevant when the example works by breaking a certain generalization that has already been acquired”⁸. If the starting assumption is a prejudice, that is, an unfounded generalization, then the probative force of an example contrary to that prejudice will be maximal. Dogma is instead a theory that is somewhat grounded, and to be contradicted, it

5 The relationship between analogy and induction, and the possibility that analogy contains an inductive moment, is extensively discussed by Melandri, see Melandri 2013, 43-73.

6 Rhet. 1393 a-b. Aristotle 2007, 162.

7 Agamben 2009, 19: “The epistemological status of the paradigm becomes clear only if we understand – making Aristotle’s thesis more radical – that it calls into question the dichotomous opposition between the particular and the universal which we are used to seeing as inseparable from procedures of knowing, and presents instead a singularity irreducible to any of the dichotomy’s two terms. The domain of his discourse is not logic but analogy”.

8 Melandri 2013, 48

requires the invention of particular examples. Finally, prevention is the case of generalization against which the example has no power and no probative force⁹. From these indications, it is already quite clear how, at least in some cases, paradigmatic reasoning has (or can have) a heuristic, creative value, meaning that it can advance knowledge. This aspect plays a central role in Melandri's understanding of analogy, and it is precisely here that we find a certain ambivalence in Aristotle's account of the link between knowledge and metaphor. It is worth mentioning here that, in Melandri, the creative instance of analogical thought is explicitly outlined at the beginning of *L'analogia, la proporzione, la simmetria* in terms that recall the political background of his entire treatment of analogy. Analogy unfolds in a continuous tension between the 'revolutionary' element of transgression and the 'conservative' element of control. In this play, two forces are at work: intelligence, which steers reasoning toward the new, the unknown, and culture, which reflects reasoning back to what is already known. Authentic analogy, however, is found by Melandri only where the 'transgressive' element prevails over the 'conservative' one. In this, he connects to the famous closing words of *La Linea e il circolo*, where he wrote that good analogies are the revolutionary ones¹⁰. This is a valuable indication for understanding the different nuances of analogy in Melandri's work, which we will return to in the following paragraphs.

Returning for a moment to the relationship between philosophy and rhetoric, it is worth recalling that, since ancient times, there has been a close relationship between rhetoric and metaphor, and it is within this relationship that we must trace the reason for the early philosophers' prejudice – Plato and Aristotle in particular – against this figure of reasoning. As Ricoeur has written, "Before becoming futile, rhetoric was dangerous. This is why Plato condemned it. For him, rhetoric is to justice, the political virtue par excellence, what sophistry is to legislation; and these are, for the soul, what cooking in relation to medicine and cosmetics in relation to gymnastics are for the body – that is, arts of illusion and deception". And he immediately adds, explaining the common condemnation of rhetoric and metaphor in early Greek philosophy: "Metaphor will also have its enemies, who, giving it what one might call a 'cosmetic' as well as a 'culinary' interpretation, will look upon metaphor merely as simple decoration and as pure delectation. Every condemnation of metaphor as sophism shares in the condemnation of sophistry itself"¹¹. Therefore, it is now necessary to explore the connection between logic and rhetoric by examining in more detail the issue of metaphor as a peculiar declination of analogical reason.

3. Metaphor and Analogy: Substitution and Interaction View

First of all, it must be explained why Melandri seems to reject – or at least to devalue – another notion of analogy, the one that Aristotle referred to with the term

9 Melandri 2013, 48-50.

10 Melandri 2004, 810.

11 Ricoeur 2003, 10.

analogia. The definition that Aristotle provides in the *Nicomachean Ethics* is well-known, where he defines it as “equality of ratios and requires at least four terms”¹². A good starting point for understanding how this purely proportional concept of analogy affects the meaning of analogy more generally can be the equally classic definition that Aristotle provides of metaphor in the *Poetics*. There, Aristotle writes that “A metaphor is the application of a noun which properly applies to something else. The transfer may be from genus to species, from species to genus, from species to species, or by analogy”¹³. It seems, therefore, that analogy, understood as a simple mathematical proportion, represents a kind of ‘guarantee’ of the validity of the metaphor. The metaphor is valid if it can be clarified, made explicit, and precisely ‘guaranteed’ by a proportional analogy. Thus, when Aristotle brings the metaphor back to analogy, it is only to limit its potentially disruptive or, as Max Black would say centuries later, creative aim. It is precisely from Black’s famous text on metaphor that I would now like to extract some insights. In the course of that text, Black critiques the conception of metaphor defined as ‘substitutive’. This consists of the idea that using a metaphor to say something about something else means indirectly saying something that could have been expressed more directly. Black’s example is the following: “The chairman plowed through the discussion”. It is a phrase used to say that the chairman conducted the meeting in a certain way, but it could have been expressed more directly: “Instead of saying, plainly or *directly*, that the chairman deal summarily with objections, or ruthlessly suppressed irrelevance, or something of the sort, the speaker chose to use a word (‘plowed’) which, strictly speaking, means something else”¹⁴. Black calls this theory ‘substitution’ view because the underlying idea is that the metaphorical term acts as a mere ‘substitute’ for the term being metaphorized. “This account treats the metaphorical expression (let us call it “M”) as a substitute for some other literal expression (‘L, say) which would have expressed the same meaning, had it been used instead. On this view – Black continues – the meaning of M, in its metaphorical occurrence, is just the *literal* meaning of L”¹⁵. What Black is stating (and criticizing) here is, we could say, a purely semantic reading of metaphor. That is, a reading in which the meaning of the individual term (the metaphorized term as well as the metaphorizing term) determines the validity of the metaphor. The metaphor is valid if there is a substantial identity of meaning between the two individual terms, such that, as we read, the metaphorical meaning of M is identical to the literal meaning of L.

Now, even though Black explicitly refers to Aristotle when criticizing the ‘substitution’ conception of metaphor only in a couple of notes, we can say with some certainty that the Stagirite would be its most illustrious representative¹⁶. The idea we started with in this paragraph was indeed that the metaphor must have a se-

12 Et. Nic., V, 1131a 30-31. Aristotle 1999, 72.

13 Poet. 57 b 5-10. Aristotle 1996, 34.

14 Black 1962, 30.

15 Black 1962, 31.

16 That the main objective of Black’s theses is Aristotle’s philosophy is also supported by Hesse 1962, 338.

mantic guarantee that can be entirely made explicit in terms of a proportion, in which all its four terms are explicit. And it is important to emphasize that this guarantee is not only related to the linguistic sphere, but more deeply to the ontological one. In other words: the good metaphor refers to a proportion in which the relations of similarity are explicit, but this latter externalization of relations of similarity, in turn, rests on a real similarity between the things. Daniele Guastini has emphasized this very clearly:

After all, we can go around the issue as much as we want, but in the end we must conclude that, like every other semantic relationship, the relation of similarity and relatedness on which the metaphor is based is understood by Aristotle as a relationship between the things to which the metaphor refers; in the sense of a proportional relationship between entities and their attributes: the withered state of the straw, as, by analogy, the withered state of old age.¹⁷

In this sense, “understanding a metaphor is like deciphering a code or unraveling a riddle”¹⁸. Recalling the terms we used earlier regarding the conception of analogy in Melandri, it could be said that the metaphor assumed according to the substitutive theory manifests a ‘conservative’ tendency, while only the *parádeigma* has an authentically transgressive and revolutionary value. The creative and proposing drive of the metaphor is reduced to the meaning of the individual terms. We could even say that it is precisely the interpretation of the metaphor based on the meaning of the individual term that determines its limited heuristic effectiveness. This is a thesis that is hinted at by Melandri himself in *La linea e il circolo*, where he writes that the main limitation of Aristotle’s theory of analogy was precisely that it reasoned based on the consideration of the individual terms that compose it¹⁹. It is now a matter of understanding whether there are any indications, derived from Aristotle’s text, that could suggest something different, another idea of analogy and, therefore, also of metaphor.

Recently, Giovanni Bottiroli has explicitly spoken of a ‘happy incoherence’ in Aristotle’s perspective on metaphor²⁰. The Stagirite did indeed restrict the metaphor to the dimension of the individual word, but on the other hand, he identified a creative aspect in it when he argues that those who formulate good metaphors possess a particular intuitive intelligence, which Aristotle calls *eustochía*²¹. It is indeed that dimension of ‘intuitive intelligence’ that Melandri identifies as a condition for the existence of analogy, within that tension between intelligence and culture, between the revolutionary drive of the former and the conservative tendency of the latter which characterizes all good analogies. What Aristotle calls *eustochía* in the *Rhetoric* is exactly this special and ‘revolutionary’

17 Guastini 2005, 6. See also Travaglini 2009, 133-139.

18 Black 1962, 32.

19 Melandri 2004, 318.

20 Bottiroli 2020, 176.

21 Bottiroli goes so far as to argue that precisely because of this Aristotelian consideration of *metaphoréin*, Black himself could be considered a neo-Aristotelian, see Bottiroli 2020, 176.

faculty. It is a peculiar word, composed of the prefix *eu*, meaning ‘good’, and the verb *stocházein*, which refers to shooting with a bow, knowing how to hit a target, and having good aim. It thus refers to a special ‘discernment’ that Aristotle attributes to those who are able to recognize similarity. Aristotle also discusses something similar in the *Poetics*, where he refers to ‘genius’, *euphyia*, the good nature possessed by those who can recognize similarities even in things that appear to be very different from one another²². All of this is part of overcoming the ‘substitution’ conception of metaphor, to which Black opposes a conception that we could call ‘creative’. He writes indeed: “It would be more illuminating in some of these cases to say that the metaphor creates the similarity than to say it formulates some similarity antecedently existing”²³. The idea is that the use of metaphors contributes to organizing the world, not just describing it. In this case, Black advocates for an ‘interaction’ conception of metaphor, whose roots can actually be traced back to the work of I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, to which Black explicitly refers and to which we can now directly turn. Richards also drew on Aristotle’s doctrine of metaphor, pointing out a sort of prejudice on the part of the Stagirite towards it. This prejudice would manifest, in particular, in three elements of Aristotle’s doctrine. The first is the idea that metaphorical intelligence would be a sort of natural gift. It would, therefore, be a skill available only to those who possess a nature (*euphyia*) suitable for developing it. Unlike other skills – and this is the second Aristotelian prejudice – this ability would not be teachable or transferable. Finally, “the third and worst assumption” about metaphor, introduced by Aristotle and adopted by the entire tradition, is “that metaphor is something special and exceptional in the use of language, a deviation from its normal mode of working, instead of the omnipresent principle of all its free action”²⁴.

As we have seen, Melandri criticized Aristotle primarily for continuing to understand analogy starting from its terms, without placing it within the broader horizon of discourse. A similar critique is made by Richards himself, who extends it to nearly all traditional readings of the concept of metaphor. Richards denounces the erroneous conceptions that consider the metaphor nothing more than a mere rhetorical embellishment of discourse. Against this idea, Richards is the first who advocates for an ‘interaction’ conception of metaphor – the one later adopted by Black – a conception in which the meaning of the metaphor is a sort of emergence from the reciprocal relationship between the ‘vehicle’, the term used metaphorically, and the ‘tenor’, the term to which the vehicle refers. The important thing about this theory is that no meaning of the metaphor exists outside the mutual action of the two terms. Instead, the overall meaning emerges from their dynamic and unpredictable interaction. And it is indeed a ‘recipro-

22 Poet. 59 a 7. Aristotle 1996, 37: “This is the one thing that cannot be learnt from someone else, and is a sign of natural talent; for the successful use of metaphor is a matter of perceiving similarities”.

23 Black 1962, 37.

24 Richards 1936, 90.

cal action' because each of the two terms intervenes to expand and redefine the semantic boundaries of the other, without a common meaning being identifiable in the singularity of each term. This theory is the condition for freeing metaphor from a simple symbolic use, where the metaphorizing word (the vehicle) could be reduced to a mere symbol of the metaphorized term (the tenor). Unlike what happens in a purely substitutive conception, in the interactional dynamic, the metaphor breaks free from the direct relationship between the term and its meaning, thus gaining the ability to 'construct' a world, or at least to see a certain part of the world with different eyes. To return to Black and the example he discusses at length in his work, the Hobbesian saying 'man is a wolf', Black writes that "The wolf-metaphor suppresses some details, emphasizes others – in short, *organizes* our view of man"²⁵. Therefore, if metaphor, or rather 'metaphorizing', always involves similarities, the fundamental difference between a substitution conception of metaphor and an interaction one lies in how this similarity is understood. Is it a given similarity, one that is perceived in things and always justifiable based on an implicit analogy, or does the metaphor have a creative value, as well as the ability to establish and create similarities? The first idea corresponds to a semantic conception of language, while the second corresponds to one that we could define, as we will soon see, as symptomatic.

4. The Symptom as Analogy and the Critique of the Symbolic Conception of Language

It can be argued that all the lines of inquiry discussed so far, concerning the relationships between philosophy and rhetoric, logic and analogy, substitutive and interaction metaphor, converge, in Melandri's perspective, in an attempt to correct semiology in a symptomatic key. At the beginning of *La linea e il circolo*, the Italian philosopher writes that, while it is true that when faced with a symptom, the first problem that arises is indeed that of its interpretation – i.e., what the symptom is a sign of, what its implicit reference is, its denotation, and its cause – it is equally true that the interpretation of the symptom can lead us back to an origin that exceeds the boundaries of language and directly connects us with the phenomenon. The correction of semiology in a *semeiotic* key (from *sêmeion*, symptom) would therefore make it possible to reconnect language to its non-linguistic origin.

Semeiotics – Melandri writes – is a special form of semiology, and we have already referred to as 'symptomatic' any semiology directly grounded in phenomena and prior to linguistic re-elaboration. In this sense, we consider the symptomatic problem to be

²⁵ Black 1962, 41; see Valagussa 2017, 48. As is well known, the novelty of Black's position regarding the use of metaphors lies primarily in the comparison he proposes with scientific models. For this reason, and for the way in which this position might interact with Melandri's analyses. See Cabassa 2022, 66-68. The issue of the cognitive value of metaphor, primarily explored in an aesthetic key, has been extensively analyzed in Giuliani and Manera 2022.

fundamental. And since it is pre-linguistic (pre-predicative and pre-categorical), its very riproposition [...] is by itself the sign of a regression before the fracture between the logical and the illogical, the rational and the irrational.²⁶

It is therefore the symptom, the third and final figure of analogy that we intend to investigate, once again drawing on Melandri's profound reading of Aristotle's work. The line of inquiry along which, in *La linea e il circolo*, Melandri addresses the issue of the symptom as an expression of analogy is therefore primarily of a strictly semiological nature. Melandri explicitly criticizes the shape that the semiological problem had assumed in works like Roland Barthes' *Éléments de sémiologie* and *The Meaning of Meaning* by Ogden and Richards (thirteen years before Richards' *Philosophy of Rhetoric*). Both approaches had the flaw of unnecessarily complicating the issue of the function of signs, creating semiological taxonomies that were rich but equally abstract and vague. The distinction between signal, index, icon, symbol, sign, and allegory, proposed by Roland Barthes in *Éléments de sémiologie*, is reduced by Melandri to the most elementary distinction between two modes of sign use: "the 'symptomatic', in which the sign is causally connected to its designated; and the 'symbolic', in which no such connection exists at all"²⁷. Melandri's reflection is directed towards a critique of the purely symbolic value of language, if by this term we mean the purely denotative dimension of the linguistic sign, where each sign corresponds determinately to a referent, with no 'direct' link identifiable between the two. What the Italian philosopher seems most interested in, then, is a discourse on the linguistic sign that goes beyond its merely semantic consideration.

The main reason why Melandri is interested in medical semiotics and its symptomatic declination is therefore to be found in the fact that it makes use of a peculiarly analogical methodology. In particular, symptomatology presents itself as the prominent form of what Melandri defines as the 'empirical use' of analogy. In this regard, Melandri also shows how it was Aristotle who first reduced symptomatology to semantics, linking the function of the linguistic sign (even in its metaphorical use) to its meaning, and analyzes the case of an Empedoclean metaphor quoted by the Stagirite himself. Before discussing this, however, it is useful to refer to Melandri's account on the birth of symptomatology. Its roots must be traced back to ancient medicine, and specifically to the Hippocratics. Precisely because it is oriented towards the symptom, the language of the early physicians was not purely denotative. Melandri even observes that it was more akin to the 'poetic language' which Vico talks about. A language, then, that is creative and, we could say, metaphorical. Melandri refers to a supposed (though unproven) connection between Empedocles and the Hippocratic school. It is no coincidence, from this perspective, that Empedocles is also credited with the birth of rhetoric as the art of 'saying things well' without too much concern for the truth of what is said²⁸.

26 Melandri 2004, 193.

27 Melandri 2004, 57.

28 Ricoeur 2003, 10.

Melandri refers here to a passage from *Generation of Animals*, where Aristotle praises Empedocles' metaphorical ingenuity, especially where, in a fragment made famous by Aristotle himself, the sea is compared to the sweat of the earth. The point is to understand to what extent, for Aristotle, such a metaphor can claim heuristic value in the progress of knowledge. Regarding the fragment "the sea is the sweat of the earth", Aristotle is willing to acknowledge a certain wit, a "metaphorical" ingenuity, in the person who formulated it, but he does not attribute any cognitive value to the metaphor. Melandri writes on this topic: "In poetry – Aristotle says – the metaphor is undoubtedly effective [...]. But what is acceptable in poetry, even necessary, does not hold for science. By excluding the metaphor, Aristotle also excludes analogy from science"²⁹. From this condemnation of the metaphor, Melandri infers that Aristotle's operation was essentially one of reconverting symptomatology into semantics, making the value of the symptom fully converge with that of the mere linguistic sign. In the following pages, Melandri acknowledges a fluctuation in Aristotle's way of understanding analogy and its 'demonstrative value': "There is, therefore, a contrast between Aristotle the biologist and Aristotle the logician: the former admits the demonstrative use of analogy, while the latter entirely excludes it from the *Organon*"³⁰. While it is certainly true, as we have insisted on so far, regarding the restrictions imposed by Aristotle on the creative value of metaphor (and thus on the 'transgressive' component of analogy), it is equally true that, especially the 'scientist' Aristotle seems much more willing to acknowledge a certain cognitive value in metaphorical reasoning. Now, identifying the heuristic-experimental value of analogical reasoning within the Aristotelian conception would perhaps be excessive. It is indeed true, as Bottioli has pointed out, that "metaphor as the discovery of already existing similarities operates within the realm of truth as *adequatio*, correspondence, specular reflection, etc."³¹ and there is no doubt that, for Aristotle, truth is primarily the mirroring in *dianoia* of the connections found in reality, according to the famous definition in *Metaphysics*. That is, the correspondence between the connections formed in thought and those that make up the fabric of reality. However, it is also true, as Ricoeur noted, that in Aristotle's works, there is often a particular shift from treating metaphor as a figure of *léxis*, that is, of *elocutio* – one of the parts that make up discourse – to reflecting on *metaphoréin* as an activity, as the drive of thought to create – and not just to find – similarities.

Overall, the figures of the paradigm, metaphor, and symptom exemplify a mode of thinking that moves beyond the boundaries of *lógos*, pointing to what follows or exceeds it. We have also seen how Melandri's operation is often to appeal to certain classics in order to derive as many consequences as possible that seemingly contrast with those handed down by tradition. In fact, the archaeological method adopted by Melandri and theorized in the first chapter of *La linea e il circolo* is

29 Melandri 2004, 209.

30 Melandri 2004, 213.

31 Bottioli 1993,

precisely aimed at this objective. It is not about recovering some meaning removed from the works of past authors, nor about creating a new theory of analogy, but rather about identifying fractures, gaps, and internal interstices within philosophical *lógos* itself.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 2009. *The Signature of All Things: On Method*. Tr. eng. Luca D’Isanto and Kevin Attell. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Aristotle. 1962. *The categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Tr. eng. Harold P. Cooke and Hugh Tredennick. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1996. *Poetics*. Tr. eng. Malcolm Heath. London: Penguin Classics.
- . 1999. *Nicomachean Ethics*. Tr. eng. Terence Irwin. Indianapolis-Cambridge: Kackett Publishing Company.
- . 2007. *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Tr. eng. George A. Kennedy. New York: Oxford University Press.
- Besoli, Stefano. 2018. “Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri” in *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, a cura di Federica Buongiorno, Vincenzo Costa e Roberta Lanfredini, 151-192. Roma: Inschibboleth.
- Black, Max. 1962. *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Bonfanti, Angelo. 2016. *Le forme dell’analogia. Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*. Roma: Aracne.
- Bottiroli, Giovanni. 1993. *Retorica. L’intelligenza figurale nell’arte e nella filosofia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2020. *La prova non-ontologica. Per una teoria del nulla e del “non”*. Milano-Udine: Mimesis.
- Cabassa, Luca. 2022. “Esistono buone metafore in scienza? Note in margine a *La linea e il circolo*”. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea* 17, n. 2: 61-75.
<https://doi.org/10.13135/2385-1945/7186>
- Giuliani, Alice and Manera, Lorenzo. *Conoscere per metafore. Aspetti estetici della metafora conoscitiva*. Milano-Udine: Mimesis.
- Guastini, Daniele. 2005. “Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell’approssimazione”. *Isonomia. Online philosophical journal of the University of Urbino*
<https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/guastini/guastini2004.pdf>
- Hesse, Mary. 1965. “Aristotle’s Logic of Analogy”. *The Philosophical Quarterly (1950-)*, n. 61: 328-340.
- Marramao, Giacomo. 2000. “Logos e esperienza. Rileggendo *La linea e il circolo*” in *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, a cura di Stefano Besoli e Franco Paris, 43-64. Faenza: Polaris.

- Melandri, Enzo. 2004. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- . 2013. *L'analogia, la proporzione, la simmetria*. Macerata: Quodlibet.
- Ricciotti, Michele. 2024. "Il problema del paradigma da Melandri ad Agamben". *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 39, n.2: 283-293.
- Richards, Ivor Armstrong. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. 2003. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*. Tr. eng. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello. London: Routledge.
- Travaglini, Graziella. 2009. "La metafora, l'analogia, e le figure dei sensi in Aristotele". *Rivista di estetica* 40, n. 3: 121-148.
- Valagussa, Francesco. 2017. "Campo cognitivo e creazione metaforica". *Estetica. Studi e ricerche* 7, n. 1: 45-56.

Miscellanea

Gaetano Licata

Il problema mente-corpo alla luce del confronto fra emergentismo fisicalista e panpsichismo

ABSTRACT: A comparison will be made between emergentism and panpsychism to answer the question of whether panpsychism represents a sound alternative to emergentism: I think that physicalist emergentism is a good solution for the problems raised by the mind-body problem, despite its inability to define the ontological status of the mental states and to solve the ancient problems connected to dualism. Leibniz's account of monads will be analyzed to deepen panpsychism, and to frame the contrast between monism and dualism in the current debate in philosophy of mind. Leibniz's theory of monads proposes a panpsychism that is able to solve an important theoretical difficulty within panpsychism: the "combination" problem. Although panpsychism is a view in vogue and philosophically coherent, it remains an unscientific position which cannot be empirically controlled. By means of this thesis, therefore, it is not possible to adequately answer the questions posed by the mind-body problem, nor can technical solutions, such as artificial consciousness, be based.

KEYWORDS: Panpsychism; Mind-Body Problem; Monism; Dualism; Physicalist emergentism.

1. Introduzione

Può il panpsichismo fornire una soluzione alle questioni poste dal problema mente-corpo? Ha senso al giorno d'oggi una posizione dualista su tale problema? Il panpsichismo rappresenta una valida alternativa all'emergentismo materialista? Sosterrò che, per quanto il panpsichismo sia una tesi nuovamente in voga, essa rimane una tesi non empirica tramite la quale non si possono risolvere questioni scientifiche; né si possono fondare su di essa soluzioni tecniche, quale quella di fornire una coscienza ai calcolatori dotati di intelligenza artificiale, come alcuni sostengono¹.

Molte visioni filosofiche sono tentativi di spiegare il fondamento metafisico della distinzione tra coscienza e mondo materiale. Da un lato i materialisti, o fisicalisti, sostengono che tutte le cose, incluso le menti, sono costituite da configurazioni

1 Cf. Chalmers 1996; 2015; 2016.

di materia che interagiscono in modi causali complessi. Dall'altro lato gli idealisti sostengono che tutto ciò che esiste è una sostanza mentale che, attraverso specifiche configurazioni di pensieri e prospettive, è in grado di generare la materia. Materialisti ed idealisti sono monisti: ritengono che fra materia e spirito solo una sia la sostanza vera e fondamentale, mentre l'altra sia una derivazione della prima. I dualisti sostengono invece che mente e materia sono entrambe sostanze fondamentali, che interagiscono e coesistono. Uno dei classici problemi del fisicalismo è l'impossibilità di spiegare le esperienze soggettive come i *qualia*, mentre l'idealismo è poco convincente nello spiegare come le idee generate dalla realtà esterna, percepibile e causalmente organizzata, possano essere distinte dalle idee percepite interiormente. Il dualismo non è in grado di fornire una spiegazione su come possa realizzarsi la causazione mentale: com'è possibile che una mente immateriale intervenga causalmente negli eventi del mondo materiale?

Il fisicalismo è divenuto recentemente una opzione teorica molto condivisa: la sua forma più semplice, il materialismo eliminativista, afferma che non bisogna assumere come esistenti per sé gli stati mentali, e che non è necessario fornire speciali spiegazioni per le qualità mentali oltre una analisi dei loro correlati neurologici. Altre posizioni fisicaliste sulle qualità mentali utilizzano il concetto di "emergenza": gli stati mentali emergerebbero dalle strutture fisiche del cervello come effetto di composizione nel quale lo stato mentale risultante ha quelle qualità fenomeniche che non riscontriamo nelle strutture fisiche. Alcuni fisicalisti emergentisti propendono per una emergenza "debole"², in base alla quale tutto ciò che sappiamo dei neuroni e del sistema nervoso è sufficiente a spiegare gli stati mentali; altri fisicalisti propendono per una emergenza "forte"³, in base alla quale tutto ciò che potremo sapere dei neuroni e del sistema nervoso non sarà mai sufficiente a spiegare il pensiero, fenomeno epistemologicamente (ma non ontologicamente) irriducibile alla base fisica da cui emerge. Il fisicalismo emergentista sembra la posizione oggi più plausibile, anche se dice poco da un punto di vista metafisico e non soddisfa bene il problema dualista posto dal rapporto fra materia e spirito, dal momento che la parola "emergenza" serve proprio a nascondere la nostra ignoranza su *come* e secondo *quali eventi specifici* certe strutture fisiche generano gli stati mentali emergenti (oltre a lasciare senza risposta la domanda sullo statuto ontologico di questi stati mentali).

2. I problemi dell'emergentismo forte e debole

Gli emergentisti deboli sostengono che la mente è una proprietà emergente di certi sistemi fisici nello stesso senso in cui un aggregato di pesci forma un branco con sue proprietà specifiche non appartenenti ai singoli pesci, o nel senso in cui la "liquidità" emerge in un aggregato di molecole d'acqua senza che appartenga

2 Cf. Bedau 1997; Feinberg 2001.

3 Cf. Searle 1992; Gillet 2002; Chalmers 2006; Revonsuo 2010.

alle singole molecole. Per l'emergentista debole l'intero è più della somma delle parti, ma questo intero può essere spiegato adeguatamente dalle interazioni causali fra le parti. L'emergentismo si presenta in diverse varianti: il problema è che "tutte queste varianti tentano di spiegare qualcosa di cui per principio negano l'esistenza" (Contraddizione E); gli emergentisti sono infatti fisicalisti: se ammettono solo la materia come sostanza fondamentale qual è il senso di cercare di spiegare ontologicamente la mente emergente? Alcuni emergentisti forti affermano inoltre che le qualità mentali sono, per principio, "irriducibili"⁴. Questo può portare a pensare che essi non siano affatto fisicalisti, dal momento che ammettono l'esistenza di qualità mentali irriducibili alla materia, secondo la Contraddizione E. L'apparire delle qualità mentali dipende da particolari strutture fisiche, ma se tali qualità mentali non sono deducibili da una analisi causale completa delle strutture fisiche allora – sembra si debba dedurre – tali qualità devono essere realtà per sé altrettanto fondamentali della materia, con lo stesso valore ontologico delle realtà fisiche; l'emergentista forte, sembrerebbe dunque in contraddizione con sé stesso. Vedremo che tale situazione non deve necessariamente essere interpretata in questo modo (cf. § 5).

Una delle strategie concettuali impiegate di solito per descrivere l'emergenza è quella della "supervenienza", o del "costituirsi sopra". È questo un aspetto che potrebbe indicare una soluzione alla Contraddizione E di cui soffre l'emergentismo forte. La supervenienza consiste nel fatto che "qualcosa risulta da qualcos'altro" secondo un rapporto di asimmetria ontologica: X (ad esempio, il pensiero) superviene a Y (ad esempio, la struttura cerebrale) quando X non emerge con una consistenza ontologica propria che è aliena da Y, ma X ne dipende, essendo Y sua condizione necessaria⁵. Questo senso di "supervenienza" è incorporato in ogni teoria in cui ad un certo tipo di enti Y viene assegnata una priorità ontologica rispetto al tipo di enti X, e a questa priorità viene associato un ruolo di condizionamento necessario che gli enti Y esercitano sugli enti X, non valendo però la relazione opposta: se X superviene su Y, X non può presentare modifiche che non abbiano correlati anche in Y, mentre è possibile che Y presenti modifiche che non si riflettono su X⁶. La visione di un oggetto si riflette necessariamente sulla mia percezione mentale perché altera la struttura fisica dei miei circuiti neuronali, mentre un sogno dimenticato subito al risveglio potrebbe alterare la struttura di alcuni neuroni senza che questo si rifletta sulla mia vita mentale.

Il panpsichismo, secondo cui le entità materiali fondamentali avrebbero qualità fenomeniche, è una tesi oggi molto studiata in filosofia della mente: a molti studiosi appare come una buona soluzione dell'annoso problema mente-corpo⁷ ed apre, secondo altri, interessanti prospettive nel problema della coscienza artificiale⁸. Dato che alcune varietà di emergentismo (quelle che non approfondiscono le utili

4 Gillet 2002.

5 Cf. Davidson 1980.

6 Cf. Granger 1993.

7 Cf. Bruntrup and Jaskolla 2016.

8 Chalmers 1996; 2015; 2016.

distinzioni ontologiche appena dette connesse alla supervenienza appena dette) sembrano coerenti con molte nostre intuizioni dualiste, e, come il panpsichismo, accettano la mente come sostanza fondamentale (non riuscendo, di fatto, a ridurla alla base fisica), perché il panpsichismo dovrebbe essere preferibile? La ragione, sostengono i panpsichisti, è che l'emergentismo è una teoria in contraddizione con sé stessa a causa della Contraddizione E, mentre il panpsichismo accetta per principio che le qualità mentali siano diffuse in tutta la materia e che la mente sia una delle due sostanze fondamentali in natura (nella sua variante dualista), se non la sostanza fondamentale (nella sua variante monista).

Gli emergentisti deboli⁹ sostengono che la nostra incapacità a spiegare in che modo le qualità mentali si formino, sulla base delle proprietà fisiche, è dovuta a limitazioni specifiche nella nostra abilità computazionale; mantengono così una metafisica fisicalista e monista. L'emergentista debole afferma che se si desse una conoscenza fisica completa, l'esistenza e la natura delle qualità mentali sarebbero totalmente deducibili dalle leggi fisiche. L'emergentista forte nega che le qualità mentali siano pienamente deducibili (epistemologicamente) da una analisi del sistema fisico che le esibisce, anche se ammette che il possesso di qualità mentali, da parte di un sistema fisico, è pienamente determinato (ontologicamente) dalla struttura del sistema.

Nell'emergentismo forte è poi dirimente l'accoglimento della "causazione verso il basso" o *downward causation*. Il principio della *downward causation* è il concetto esplicativo contrario rispetto al riduzionismo¹⁰. Il riduzionismo consiste nell'idea che il comportamento di un sistema sia esaustivamente determinato dal comportamento dei suoi elementi. La teoria dei sistemi complessi prende una posizione anti-riduzionista: le proprietà emergenti dell'intero non possono essere ridotte a quelle dei suoi sotto-sistemi. Dal momento che "emergenza" è un concetto spesso definito in modo elusivo, può essere fruttuoso teorizzare il rapporto fra livello superiore di un sistema e sotto-livelli tramite la *downward causation*. Possiamo fare l'esempio della formazione dei cristalli esagonali di neve: strutture entro le quali, pur realizzandosi reazioni chimiche e causalità fisiche elementari, assistiamo ad una auto-organizzazione su tali reazioni che è valida e significativa solo per il livello superiore di realtà; un altro esempio è la codifica degli amminoacidi nel DNA: tale codifica non è determinata da alcuna legge fisica, una data tripletta potrebbe infatti essere tradotta in altri amminoacidi oltre a quello scelto negli organismi, ma si dà il caso che l'evoluzione abbia selezionato solo uno specifico regime "attrattore" entro cui la relazione di codifica è fissata rigidamente; un ulteriore esempio è la pressione ambientale che un ecosistema esercita su una singola specie indirizzandone l'evoluzione. Nella *downward causation* il livello superiore vincola le leggi fisiche, chimiche o evolutive di livello inferiore secondo "attrattori" specifici rispondenti alle esigenze del livello superiore. La mente può essere considerata come un sistema di livello superiore che agisce causalmente sulle sue parti, ad esempio nelle guarigioni

9 Bedau 1997; Feinberg 2001.

10 Campbell 1974; 1990.

psicologiche o anche nel semplice “pensiero responsabile” e nella “maturazione” individuale: attività che ricadono direttamente sull’organismo.

Se l'emergentista forte nega la *downward causation*, allora le qualità mentali saranno causalmente determinate unicamente dal sistema fisico rispetto al quale esse supervengono, cioè il comportamento del sistema sarà rapportabile per intero alla sua struttura fisica, senza fare riferimento alle qualità mentali “in sé” (fisicalismo riduzionista). Se l'emergentista forte accetta la *downward causation* allora le qualità mentali emergenti da un sistema fisico potranno avere efficacia causale sul sistema: l'emergentista forte che accetta la *downward causation* è in forte contraddizione con la sua ontologia materialista e monista; però è chiaro che l'emergentista forte è portato ad accettare la *downward causation* dal momento che vede la mente come un fenomeno irriducibile ed “in sé”. L'emergentista debole è invece strettamente impegnato col fisicalismo riduzionista, anche se questo viene spesso mantenuto implicito. Il problema degli emergentisti deboli è che noi esperiamo di fatto qualità mentali per sé e stati di coscienza, ma gli emergentisti deboli non possono accettare questa evidenza introspettiva come valida, pena la ricaduta nel dualismo.

3. Il pansichismo come alternativa all'emergentismo

Per analizzare meglio la questione sul monismo che cerco di sollevare, propongo di accettare convenzionalmente che “la nostra esperienza di stati consci soggettivi sia una prova affidabile della loro presenza nel mondo come fenomeni che necessitano di una spiegazione” (Limitazione A), è questa infatti una esperienza universalmente condivisa; e propongo che “questa spiegazione debba essere differente, come tipologia, da quella che spiega le proprietà del ghiaccio facendo riferimento ad una analisi della struttura dei legami chimici delle molecole d’acqua” (Limitazione B). Il problema dualismo-monismo nasce se accettiamo la Limitazione A; posizioni come l'emergentismo forte nascono poi se accettiamo la Limitazione B. La Limitazione B, come si vede, nega proprio l'emergentismo debole, quindi, in base alla mia proposta, mi limiterò ad esaminare l'emergentismo forte come principale teoria competitorica del pansichismo¹¹. Del pansichismo si è recentemente affermato che esso sarebbe una “eccitante visione” utile a risolvere le aporie legate al problema mente-corpo: il pansichismo rispetterebbe le intuizioni epistemologiche del dualismo e le intuizioni causali del materialismo, senza comportare gli svantaggi di entrambi¹². Vedremo in seguito a quale caro prezzo il pansichismo possiede questi vantaggi.

La tesi centrale dell'emergentismo forte, ossia che “la mente compare solo in speciali strutture della materia: i corpi viventi” (Evidenza α), è esattamente la tesi che il pansichismo cerca di negare. Questa tesi, dal punto di vista dei pansichisti, potrebbe essere considerata problematica in due sensi. Primo senso: consideriamo

11 Chalmers 2015; 2016.

12 Chalmers 2016, 19.

un emergentista che, per coerenza col fiscalismo, nega la *downward causation* alla mente emergente: per costui la mente emergente è solo una appendice senza poteri causali generata da processi fisici entro un particolare modo di strutturarsi della materia, se le cose stanno così la mente è una nuova e non fondamentale qualità della natura senza alcun potere sul mondo esterno e sulla struttura che la genera. Secondo senso: l'emergentista che accetta la *downward causation* assume una posizione molto problematica (che aggrava la Contraddizione E): sta negando la chiusura causale della natura rispetto alle leggi materialiste della fisica, quella stessa natura da cui la mente emerge secondo leggi causali entro una particolare strutturazione della materia. La problematicità nel secondo senso è una versione particolare del problema tradizionale del dualismo d'interazione, il problema di Cartesio e Leibniz: come è possibile che una mente ontologicamente fondamentale e non materiale abbia effetti causali su una materia ugualmente fondamentale? Questi tentativi di confutazione della Evidenza α sono in realtà posizioni inaccettabili: riguardo al primo senso è ovvio che l'emergentismo senza causazione verso il basso è solo una teoria non sufficientemente sviluppata, ma la sua insufficienza non è certo un argomento a favore del pansichismo o contro l'Evidenza α . Riguardo al secondo senso si tratta dell'intero problema mente-corpo e non si può scaricare questa problematicità su una tesi (l'emergentismo forte) che si vuole negare pregiudizialmente. L'Evidenza α rimane dunque inattaccabile, a meno che non si propenda per il pansichismo per partito preso. La debolezza dell'emergentismo forte è costituita, dal punto di vista del pansichismo, dalla tesi emergentista (a) secondo cui "le qualità mentali possono apparire *ex nihilo* e *de novo* in certe strutture materiali, e sparire nella distruzione di tali strutture", e se si mantiene implicitamente valida la tesi pansichista di fondo (b) secondo cui invece "tali qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, allo stesso modo delle proprietà fisiche".

I pansichisti cercano di confutare l'emergentismo (a) e tentano di dimostrare la loro concezione (b) impiegando diverse argomentazioni. Sono argomenti "genetici a priori", "empirico-genetici", "analogici" e argomenti "da proprietà intrinseche"¹³. Gli argomenti "genetici a priori" sono basati sulla inspiegabilità metafisica dell'emergenza legata alla incoerenza del materialismo con la nostra esperienza dei *qualia*¹⁴. I pansichisti sostengono che l'emergenza potrebbe riferirsi ad una "osservazione epistemologica riguardante i limiti della nostra comprensione pratica". In altre parole, noi impieghiamo l'oscuro concetto di "emergenza" perché non comprendiamo come possa nascere una mente "fenomenica" con caratteristiche così lontane dai sostrati materiali, e non siamo capaci di arrivare alla osservazione delle dimensioni ultra-microscopiche che ci farebbero osservare le qualità fenomeniche in tutta la materia (eliminando così l'oscura ipotesi dell'emergenza). Questo è poco rilevante per le tesi metafisiche in filosofia della mente riguardanti l'alternativa monismo/dualismo: non ci dice se esistono due sostanze o solo una, ma solo che la mente non emerge da certe strutturazioni molto specifiche

13 Cf. Goff, Seager and Allen-Hermanson 2022.

14 Nagel 1979, 187.

della materia¹⁵. In questo modo i panpsichisti negano qualsiasi forma di emergenza, tenendo per vero che le qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, immanenti in tutte le entità dell'universo.

Gli argomenti "empirico-genetici" sono argomenti derivanti dalla osservazione della continuità evolutiva delle proprietà degli organismi. Noi constatiamo continuità dal semplice al complesso nella evoluzione di ogni proprietà degli organismi viventi. Sostenere che le qualità mentali, una volta ammesso che esse siano del tutto assenti nella materia non vivente, emergano ad un certo punto *ex nihilo* e senza continuità, è qualcosa di simile al "vitalismo", ossia al comparire improvviso della vita come un fatto bruto, dunque un mistero scientifico in contraddizione con la continuità. Confutare il panpsichismo in maniera più sostanziale richiederebbe invece una chiara spiegazione ontologica della emergenza delle qualità mentali dalle proprietà fisiche, spiegazione che l'emergentista, secondo i panpsichisti, non è in grado di dare. Dal punto di vista degli emergentisti dare questa spiegazione è invece abbastanza semplice: se l'emergenza è l'effetto di una "osservazione epistemologica riguardante i limiti della nostra comprensione pratica", l'attività mentale emergente (percezioni, pensiero, *qualia*), anche quando considerata "irriducibile" e "per sé", non deve necessariamente avere uno statuto ontologico analogo alla struttura materiale dalla quale emerge: può essere una realtà dipendente, non sostanziale e secondaria in quanto "superveniente". Dal momento che il problema mente-corpo è discusso da millenni, pensare che le difficoltà dell'emergentismo forte siano prove a favore del panpsichismo è un procedimento che propende pregiudizialmente per il panpsichismo.

Gli argomenti "analogici" si riferiscono a comportamenti di tipo "mentale" nei sistemi fisici. Gli argomenti provenienti dalla indeterminazione quantistica riguardano questo genere di fenomeni, così come gli argomenti sullo scambio di informazioni nel comportamento dei sistemi quantistici semplici. Notevoli sono i sistemi di particelle in *entanglement*, a causa della apparente esistenza di legami continui ed istantanei fra quanti: tali legami non sono analoghi a quelli della fisica tradizionale. Si noti che questi non sono argomenti *top-down* che riguardano l'essere conscio dell'osservatore che causa il collasso della funzione d'onda nei sistemi quantistici, ma piuttosto osservazioni *bottom-up* di semplici proprietà di tipo "mentale" in questi sistemi. La complessità dello scambio di informazione nei sistemi quantistici sarebbe, secondo i panpsichisti, il correlato della crescente complessità di qualità mentali nella materia¹⁶.

Gli argomenti basati sulle "proprietà intrinseche" affermano che la mente è la sola "proprietà intrinseca", ossia definita in base a sé stessa e non in rapporto ad altre entità, di cui facciamo esperienza. I panpsichisti sostengono che il fisicalismo, in generale, descrive soltanto le "disposizioni comportamentali" delle entità, la loro tendenza ad assumere certe qualità e ad "agire" in certi modi¹⁷. Ad esempio, quando noi descriviamo un elettrone come avente la proprietà dello *spin*, noi stia-

15 Nagel 1979, 182.

16 Lycan 1996, 40.

17 Cf. Choi and Fara 2021.

mo soltanto descrivendo una sua disposizione a comportarsi in un certo modo. L'elettrone cioè non ha attributi "intrinseci" che noi possiamo scoprire: la sola cosa che possiamo fare per definirlo è elencare le sue disposizioni. Eppure, dal momento che noi facciamo esperienza di un mondo sostanziale, quel mondo e le entità individuali in esso contenute dovrebbero contenere attributi "intrinseci", non definiti sulla base del rapporto con altre entità. Ritengo valida, in generale, la distinzione fra proprietà intrinseche ed estrinseche proposta da Lewis¹⁸: una proposizione che ascrive proprietà intrinseche a qualcosa riguarda esclusivamente e assolutamente quella cosa; una proposizione che ascrive proprietà estrinseche a qualcosa non riguarda esclusivamente quella cosa ma può riguardare un campo più vasto che include quella cosa come sua parte. Intenderemo dunque "estrinseco" come sinonimo di "relazionale" ed "intrinseco" come sinonimo di "non relazionale". Ora, le uniche entità di cui abbiamo esperienza, che abbiano proprietà intrinseche e irriducibili, sono le menti fenomeniche. Leibniz ha sostenuto che gli atomi della natura, le monadi, hanno proprietà intrinseche perché hanno la caratteristica irriducibile di essere mentali¹⁹. Secondo i panpsichisti odierni, se le sole entità che hanno proprietà intrinseche e irriducibili sono le menti (con le loro qualità fenomeniche), allora, per il principio di semplicità, tali qualità mentali devono trovarsi nell'intero universo e nelle sue entità fondamentali²⁰, non possono emergere improvvisamente e inspiegabilmente solo in alcuni enti naturali speciali, ossia nei corpi viventi.

Se si crede al valore di queste argomentazioni a favore, il panpsichismo può sembrare una tesi sostenibile. Ma per chiarire meglio il valore di queste argomentazioni è opportuno approfondire il panpsichismo nella sua versione leibniziana, e seguire la soluzione che Leibniz prospetta al problema della "combinazione".

4. Il problema della combinazione per il panpsichismo e la soluzione di Leibniz

Chiarita la distinzione fra proprietà estrinseche e proprietà intrinseche, possiamo riprendere la nostra analisi del panpsichismo come ipotesi per una soluzione del problema mente-corpo. Nella Sezione 3 abbiamo indicato alcune argomentazioni a favore del panpsichismo rispetto all'emergentismo: esse mostrano però la loro debolezza perché fondate sostanzialmente sulle debolezze dell'emergentismo e su un pregiudiziale accoglimento del panpsichismo. È opportuno ora prendere in considerazione un arduo problema del panpsichismo che viene molto discusso in letteratura: il problema della "combinazione"²¹. È questo il problema di capire come sia possibile che stati mentali complessi (nei viventi) nascano dalla combinazione degli stati mentali fondamentali ascritti dai

18 Lewis 1983, 197.

19 Whitehead 1972, 132.

20 Sprigge 1999.

21 Chalmers 2016.

panpsichisti alle “quiddità” fondamentali della natura²². Il panpsichismo sostiene che le qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, questo implica che l’esperienza soggettiva si applica a tutte le entità; le entità fisiche più fondamentali, per esempio gli elettroni, devono avere anche qualità mentali. Questa idea è fortemente contro-intuitiva per chiunque, ma accettabile per il panpsichista. Il problema della combinazione è proprio una conseguenza della tesi secondo cui le particelle fondamentali devono tutte essere, in un grado rudimentale, soggetti di esperienza. È il problema di combinare micro-soggetti, come gli elettroni, in macro-soggetti, come i gatti. Come possiamo comporre le micro-esperienze di tutti gli elettroni di un gatto (ma non di un asteroide) in una singola macro-esperienza, così come tale panpsichismo “costitutivo” richiede? Consideriamo un normale gatto con una massa di 4 kilogrammi; ci sono circa $13,6 \times 10^{26}$ elettroni in un gatto del genere. Quindi questo gatto contiene $13,6 \times 10^{26}$ soggetti esperienziali? Dal punto di vista fisico non è un grave problema, a parte alcune questioni mereologiche riguardanti l’identità del gatto e la “gattità” in generale. Ma da un punto di vista psicologico non sembra esservi spiegazione. Il problema diviene anche più difficile nel momento in cui osserviamo che la combinazione dei micro-soggetti in una unità macro-psichica avverrebbe nel caso del gatto ma non nel caso di un asteroide. Questa forma semplice di panpsichismo richiede di combinare le micro-esperienze di tutti gli elettroni del gatto in una singola macro-esperienza. Ma come è possibile? Secondo quali regole si attuerebbe?

Esistono diverse formulazioni del problema della combinazione, formulazioni che possono essere usate per negare il panpsichismo costitutivo attraverso diverse vie di ragionamento. Non è questo il contesto per analizzare questi argomenti, ma è importante notare che essi condividono un punto comune: le molte forme di panpsichismo “costitutivo” sostengono la costruzione di macro-soggetti da micro-soggetti come un fatto bruto. Questa tesi soffre dello stesso problema esplicativo del fisicalismo emergentista: l’idea che la mente nasca per mera composizione di elementi di base: i neuroni. Non è un caso che questi argomenti contro il panpsichismo costitutivo siano reiterazioni delle argomentazioni contro l’emergentismo: essi sostituiscono le proprietà fisiche dell’emergentismo con le qualità micro-fenomeniche del panpsichismo. L’intuizione fondamentale del panpsichismo è che, affinché la nostra coscienza fenomenica e la nostra osservazione delle proprietà oggettive del mondo fisico siano coerenti fra loro senza i paradossi del dualismo, le qualità fenomeniche devono essere integrate nella struttura microfisica della realtà piuttosto che essere tenute separate, dichiarate illusorie (materialismo eliminativista), o ristrette in confini estremamente stretti come le menti dei viventi. Il panpsichista ingegnoso dovrebbe integrare questa intuizione in una filosofia della mente che non cada in problemi analoghi a quelli in cui cade l’emergentismo fisicalista e dovrebbe ragionare nel modo seguente. L’assunzione del panpsichismo costitutivo, secondo cui i macro-soggetti sarebbero costituiti da sistemi di micro-soggetti per composizione, è una assunzione

che nasce da una visione istintivamente fiscalista e *bottom-up* della realtà; ma è un errore mischiare le proprietà fisiche e le qualità fenomeniche come due insiemi di attributi che possono essere ascritti omogeneamente a varie componenti del mondo. Dire che gli elettroni avrebbero una qualità fenomenica associata alla carica, che i protoni avrebbero una diversa qualità fenomenica associata alla forza forte, e così via, deriva da un errore di categoria e da un tentativo di postulare forzatamente una relazione di mappatura uno a uno tra due insiemi del tutto disomogenei. È ingenuo postulare una relazione bigettiva tra proprietà fisiche di base e proprietà fenomeniche fondamentali. Una volta che abbandoniamo questa ingenuità, possiamo iniziare a sfuggire alla impostazione fiscalista *bottom-up* che porta al problema della combinazione. Ciò non significa negare che i sistemi fisici semplici abbiano associate qualità fenomeniche semplici, mentre i sistemi fisici più complessi integrino qualità fenomeniche più complesse, ma solo negare che queste ultime siano costruite a partire dalle prime per semplice combinazione. Per vedere come una alternativa alla combinazione brutta potrebbe funzionare dobbiamo passare da una concezione delle qualità fenomeniche come pure *appendici* delle proprietà fisiche ad una concezione delle proprietà fisiche come “conseguenze di prospettiva” delle qualità fenomeniche.

Nella *Monadologia* Leibniz intende le monadi, le unità viventi, come le sostanze che fondano il suo sistema metafisico. Per Leibniz una monade è una sostanza semplice e indivisibile. Le monadi sono “i veri atomi della natura e, in una parola, gli elementi delle cose”²³. Mentre Descartes impiega i termini “sostanza mentale”, “sostanza materiale” e “sostanza divina” per indicare le tre componenti fondamentali del mondo²⁴, nel sistema di Leibniz le monadi sono l’unica sostanza: anche Dio è una monade. Come gli atomi degli atomisti antichi, le monadi sono indivisibili e si aggregano per formare composti che noi vediamo come oggetti macroscopici. Tuttavia c’è una differenza importante tra le monadi e gli atomi: le monadi non sono oggetti fisici, non hanno estensione né figura²⁵. Il termine “estensione” significa “esteso in tre dimensioni” e l’estensione è stata considerata, fin dalla prima età moderna, l’attributo fondamentale della sostanza fisica: Descartes chiama la materia *res extensa*²⁶. Le percezioni fenomeniche e le qualità mentali erano di contro definite “non estese”, perché non potevano essere localizzate nello spazio o spiegate nei termini di un sistema fisico: quando Leibniz scrive che la monade è “non estesa”, sta specificando si tratta di una realtà mentale e non fisica.

Le monadi, poiché sono semplici e non estese, non possono essere modificate da alcuna influenza esterna. Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire²⁷. Ciò accade semplicemente perché una monade non è un oggetto spaziale con dimensioni e forma, non ha parti al suo interno che possano

23 Leibniz 2005, 1-3.

24 Descartes 1984-1991, vol. 1, 210.

25 Leibniz 2005, 3.

26 Descartes 1984-1991, vol. 1: 210.

27 Leibniz 2005, 7.

essere influenzate dall'esterno, né ha proprietà fisiche come la carica o la massa che possano consentire una interazione fisica. Poiché le monadi sono la sostanza fondamentale della realtà, ogni cambiamento che avviene nel mondo deve essere un cambiamento nelle monadi. Leibniz lo denomina "cambiamento naturale" e spiega che esso procede da due principi interni alle monadi: la percezione e l'appetizione. Leibniz definisce la percezione come "lo stato passeggero che comprende e rappresenta una moltitudine in una unità", e l'appetizione come "l'azione del principio interno che produce il cambiamento o il passaggio da una percezione ad un'altra"²⁸. La "rappresentazione" cui Leibniz si riferisce in questo passo è la prospettiva esperienziale di ogni particolare monade sull'intero universo, la quale produce un flusso percettivo in continuo mutamento come risultato della appetizione della monade. Questo modello porta Leibniz a descrivere le monadi come "specchi sempre viventi dell'universo", perché ogni monade esprime nelle sue percezioni una specifica relazione con ogni altra, e così può rappresentarsi, con vari gradi di chiarezza e oscurità, l'intero universo²⁹.

Le monadi leibniziane corrispondono ai micro-soggetti immaginati dal panspichismo costitutivo contemporaneo, solo che le monadi sono teorizzate da Leibniz in modo molto più specifico. Il tedesco si accorge che non possiamo introdurre di punto in bianco l'"esperienza" e le qualità fenomeniche, insieme alle proprietà fisiche di una particella, come un *deus ex machina*. Leibniz riconosce che la proprietà fondamentale dell'esperienza è il suo essere "prospettica", ovvero il suo essere un punto di vista sulla realtà, e che questa prospettività genera nella monade la specifica rappresentazione di ciò che essa vede come un universo materiale oggettivo – quando in realtà tale rappresentazione è l'espressione della relazione fra la monade e tutte le altre. In linea col suo attento rifiuto di fondere proprietà fisiche e qualità fenomeniche – fusione a cui il panspichismo contemporaneo è invece incline – Leibniz ha un modello per spiegare in che modo possano esserci macro-soggetti come i gatti e gli esseri umani, senza che questi nascano dalla combinazione *bottom-up* di micro-soggetti. Il filosofo tedesco comincia col differenziare la percezione, ossia la semplice esperienza o sensazione, dalla *appercezione*, ossia la coscienza riflessiva di quella esperienza³⁰. Una monade ottiene l'abilità di appercepire rappresentando riflessivamente le sue stesse percezioni, cosa che essa può fare solo se ha accesso ad un'ampia varietà di percezioni distinte e dettagliate. Quindi il punto di vista di una monade deve includere percezioni organizzate di altre monadi dello stesso corpo, in una relazione tale che la monade che appercepisce possa integrare queste percezioni di livello inferiore; ad esempio la mia visione autocosciente deve includere il contenuto delle percezioni non autocoscienti delle mie monadi oculari. Si noti che niente in questo processo implica relazioni causali fra queste monadi corporee e la monade appercepiente (una causalità che oltrepassi la distinzione fra anima e corpo), benché un processo come questo è certamente in correlazione con qual-

28 Leibniz 2005, 11-15.

29 Leibniz 2005, 56-61.

30 Leibniz 2005, 14.

che processo nel corpo, nell'apparato percettivo del vivente. Alla monade appercipiente, al centro di ciascuno di questi sistemi corporei, Leibniz dà il nome di "monade dominante"³¹, definendola come la monade che ha le percezioni più chiare di tutte le altre monadi del sistema³². Il filosofo chiama tale sistema, organizzato da una monade dominante, una "unità reale": un sistema fenomenico che impiega un *singolo* punto di vista. Per contro, un asteroide non è organizzato in questo modo gerarchico; ognuna delle monadi che fanno parte dell'asteroide ha la stessa chiarezza e la stessa consapevolezza nella percezione delle altre monadi. Noi percepiamo l'asteroide come unità solo dal nostro punto di vista. Leibniz chiama sistemi come gli asteroidi o le montagne "meri aggregati", ossia fenomeni che non hanno un punto di vista proprio e la cui unità è istanziata solo da un soggetto percipiente distinto da essi³³. Una reale unità, ad esempio un gatto, è sia dal nostro punto di vista, che dal punto di vista del gatto, un corpo percepito soggettivamente che incarna un punto di vista unitario per tutte le monadi in esso contenute: il punto di vista della sua monade dominante.

Leibniz vede quindi le proprietà fisiche come conseguenze della percezione, il tedesco è un idealista perché ritiene la materia una conseguenza di prospettiva delle relazioni fra monadi spirituali. Anche la resistenza dei corpi materiali, la loro impenetrabilità, l'inerzia ed il peso sono conseguenze delle relazioni fra le spinte delle forze vitali delle monadi. Leibniz è quindi un monista idealista, quanto al rapporto fra materia e spirito, ed è un panspichista poiché teorizza che le qualità mentali sono distribuite in modo ubiquitario in tutto l'universo. Il tedesco nega il dualismo cartesiano sostenendo che la distinzione fra qualità mentali e proprietà fisiche è una conseguenza sussidiaria e secondaria del sistema delle relazioni fra monadi. Le relazioni fra i mutamenti interni nelle percezioni delle monadi e gli eventi dell'universo percepito esternamente non possono essere *causali*, poiché gli eventi fisici e la percezione mentale non possono essere connesse causalmente senza cadere nel celebre problema dualista secondo cui è impossibile accettare la "causazione mentale", dal momento che la mente non fa parte del sistema materiale dell'universo. Se i dualisti cartesiani vedono la mente e la materia come realtà eterogenee, per Leibniz sono sistemi epifenomenicamente non comunicanti fra i quali non può esservi causazione, e dei quali solo la mente è reale.

Il panspichismo di Leibniz supera dunque il problema della "combinazione" e mostra come tale problema non sia un ostacolo insormontabile per una teoria panspichista della mente, quando le prospettive relazionali delle qualità mentali (micro-soggetti) sono viste come fondamentali. In questo modo il panspichismo costitutivo può essere messo definitivamente da parte; ma non è sufficiente che una tesi come il panspichismo leibniziano sia coerente ed in grado di risolvere problemi particolari per essere considerata anche attendibile.

31 Leibniz 1969, 501-502.

32 Leibniz 2005, 49-50.

33 Leibniz 1969, 526-527.

5. La non scientificità del panpsichismo ed una conciliazione fra emergentismo forte e monismo

Forse l'idea stessa, derivante da Platone e Cartesio, di vedere materia e spirito come due "sostanze" metafisicamente distinte – e la conseguente speculazione se sia fondamentale l'una o l'altra – è fuorviante; quantomeno è un modo di impostare i problemi del rapporto fra mente corpo non più attuale, né accettabile. Da un punto di vista scientifico ha poco senso porsi il problema riguardante quale sia la "sostanza fondamentale" e se ve ne siano due oppure una; la spiegazione dei fenomeni mentali e del loro statuto ontologico entro gli organismi risponde invece ad un'esigenza scientifica. Potremmo anche rinunciare alla Limitazione A ("la nostra esperienza di stati consci soggettivi è una prova affidabile della loro presenza nel mondo come fenomeni che necessitano una spiegazione"), perché non abbiamo necessità di spiegare, in senso sostanziale e unitario, "il fenomeno della mente" se ci riferiamo ad esso come alle distinte facoltà di un corpo che ha percezione, pensiero e appetizione in quanto sistema materiale *vivente* (cf. § 3). Il punto problematico, più che la distinzione fra materia e spirito, è infatti l'origine della vita e delle reazioni biochimiche dalla materia inerte³⁴. Il corpo vivo è fundamentalmente differente dalla materia inanimata ed è solo con la comparsa del corpo vivente che si realizzano le percezioni, le appetizioni ed il pensiero, ossia quelle che vengono viste come le caratteristiche della "sostanza spirituale". La teoria di Santiago ci mostra in che modo l'ordine superiore del metabolismo cellulare dia origine al mentale e al fenomenico³⁵. L'Evidenza α , secondo cui "la mente compare solo in determinate strutture della materia: i corpi viventi", non è una tesi da dimostrare, come pretendono i panpsichisti, ma appunto una chiara evidenza, così come è evidente che la materia è inanimata e che il panpsichismo è falso, fino a prova contraria (prova che non si può ottenere empiricamente). Gli studiosi che considerano l'Evidenza α una tesi da dimostrare, e per di più problematica, accolgono il panpsichismo pregiudizialmente. Chalmers sostiene che il panpsichismo rispetta le intuizioni epistemologiche del dualismo e le intuizioni causali del materialismo³⁶; questo forse è vero, ma al prezzo di accogliere una concezione del tutto contro-intuitiva, anacronistica e non scientifica, perché priva di contenuto empirico. Il problema della "combinazione" è una conseguenza evidente della non scientificità del panpsichismo.

Dal mio punto di vista non si tratta semplicemente di sostenere il materialismo, ossia che le qualità fenomeniche sono radicate in specifiche strutture materiali, secondo l'emergentismo forte, per cui i fenomeni mentali sono una emergenza irriducibile rispetto al livello fisico: queste tesi sono, da un punto di vista scientifico, abbastanza ovvie. Se si propende, come nel mio caso, per una mente irriducibile con *downward causation*, al fine di non cadere nella Contraddizione E degli emergentisti (e "cercare di spiegare una realtà mentale della quale si nega l'esistenza"),

34 cf. Licata 2023, 325-330.

35 cf. Maturana and Varela 1985; Licata 2023.

36 Chalmers 2016, 19.

sarà sufficiente distinguere il modo di essere della materia dal modo di essere della mente che superviene sulle strutture materiali: le qualità fenomeniche e l'attività mentale sono entità che hanno capacità causale ed un certo statuto ontologico per sé, ma ciò non toglie che esse nascano e permangano *solo finché* si danno certe strutture materiali specifiche che le attuano, perché da queste ultime dipendono. Il modo di essere degli enti è immensamente vario: non è necessario postulare che una attività emergente e superveniente, come quella mentale, sia *una sostanza metafisicamente fondamentale* del mondo solo perché ne accettiamo l'esistenza e le capacità causali. La mente può emergere come "evidenza introspettiva" dalle strutture materiali e la materia rimanere la sola realtà fondamentale. Il monismo che così si prospetta è decisamente più accettabile, e più in linea con le nostre intuizioni, del panpsichismo: non c'è altro che la materia che conosciamo; ma la materia vivente, il corpo, fa emergere e fa supervenire uno *strato* di attività reale che dipende dal corpo e che la materia non vivente non fa emergere; per il resto non vedo distinzioni reali fra stati fisici e stati mentali: quel che *vediamo emergere* è solo qualcosa che vediamo dal nostro punto di vista introspettivo. La realtà è molto più ricca, complessa e inafferrabile di quanto vorremmo: semplicemente la coscienza, il pensiero e la percezione appartengono ad un genere di entità per sé e distinto dalle entità materiali e su esse radicato, e non c'è nessuna contraddizione, né si propone il dualismo, nel dire che esse "emergano" da un certo modo di strutturarsi della materia, nei viventi, e che abbiano capacità causali: la realtà materiale continua ad essere la sola realtà sostanziale, in senso scientifico e metafisico. Il problema vero è capire *come*, e attraverso *quali strutture funzionali*, gli stati mentali emergano *dagli* stati fisici del cervello oppure, più precisamente, emergano *come* stati fisici, in piena *identità* con gli stati fisici del cervello – nel senso che "avere uno stato mentale" potrebbe semplicemente significare "essere in una *prospettiva soggettiva* avvertita su una condizione fisica interiormente vissuta". Avere fame, avere sete, provare un dolore, ricordare, ed anche provare un gusto o vedere un colore potrebbero essere appercezioni interne di un organismo di fronte a suoi stessi stati fisici, appercezioni di specie che, nella filosofia del passato, hanno portato all'idea di una sussistenza dello spirito come sostanza indipendente.

Chalmers ha utilizzato il panpsichismo per giustificare l'idea che le macchine possano avere una coscienza simile a quella animale³⁷; il ragionamento è il seguente: dal momento che nel panpsichismo una sostanza fondamentale che ha caratteristiche di coscienza fenomenica è alla base della realtà fisica, allora una macchina composta di parti materiali apparentemente inerti ha una sua coscienza se tali parti scambiano "informazioni", ossia se interagiscono fra loro causalmente. Si tratta di un ragionamento di matrice funzionalista decisamente ingenuo, secondo il quale anche un termostato potrebbe avere una coscienza fenomenica. Non essendo il panpsichismo una tesi scientifica, ma solo un'ipotesi filosofica, non si può fondare su di esso alcuna soluzione tecnologica come il dotare i nostri calcolatori di coscienza. Quand'anche si appurasse che il panpsichismo – ad esempio quello di tipo

37 Chalmers 1996; 2015; 2016.

leibniziano – fosse una tesi vera e la realtà microfisica fosse fondata su sostanze che hanno attitudini fenomeniche – possibilità inverosimile e al momento incontrollabile – il problema tecnico di dotare di coscienza i nostri calcolatori non verrebbe spostato di una virgola. In sede tecnologica si nota molto chiaramente che la mente e le proprietà fenomeniche sono il “risultato” di un processo progettuale molto complesso che presuppone una “organizzazione funzionale” estremamente specifica: le attitudini mentali possono essere solo un punto di arrivo tecnico e strutturale che presuppone la capacità tecnologica di dotare le macchine di intenzionalità artificiale³⁸. Ovviamente le soluzioni tecniche vanno realizzate sulla base di conoscenze scientifiche effettive, non sulla base di ipotesi filosofiche empiricamente incontrollabili come il pansichismo.

Bibliografia

- Alter Torin, Nagasawa Yujin, a cura di. 2015. *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. New York: Oxford University Press.
- Bedau, Mark. 1997. “Weak Emergence”. *Noûs* 31, n. 11: 375-399.
- Bruntrup Godehard, and Ludwig Jaskolla. 2016. *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Donald Thomas. 1974. “Downward causation in Hierarchically Organized Biological Systems” in *Studies in the Philosophy of Biology*, edited by Francisco José Ayala and Theodosius Dobzhansky, 179-186. London: Macmillan Press.
- . 1990. “Levels of organization, downward causation, and the selection-theory approach to evolutionary epistemology” in *Theories of the evolution of knowing*, edited by Gary Greenberg and Ethel Tobach, 1-17. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Chalmers, David John. 1995. “The puzzle of conscious experience”. *Scientific American*, 273: 80-86.
- . 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- . 2006. “Strong and Weak Emergence” in *The Re-emergence of Emergence*, edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015. “Panpsychism and Panprotopsyism” in *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, edited by Torin Alter and Yujin Nagasawa, 246-276. New York: Oxford University Press.
- . 2016. “The Combination Problem for Panpsychism” in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, a cura di Godehard Bruntrup and Ludwig Jaskolla, 19-47. Oxford: Oxford University Press.
- Choi Sungho, and Michael Fara. 2021. “Dispositions” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), edited by Edward Nouri Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dispositions>
- Davidson, Donald. 1980. “Mental Events” in *Essays on Actions and Events*, 207-225. Oxford: Clarendon Press.

- Descartes, René. 1984-91. *The Philosophical Writings of Descartes*. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, 3 Voll. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984-1991. *Principles of Philosophy*. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, vol. 1, 177-291. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feinberg, Todd. 2001. "Why the mind is not a radically emergent feature of the brain". *Journal of Consciousness Studies* 8, n. 9-10: 123-145.
- Gillett, Carl. 2002. "Strong Emergence as a Defense of Non-Reductive Physicalism". *Principia: an international journal of epistemology* 6, n. 1 (January).
- Goff Philip, Seager William, and Sean Allen-Hermanson. 2022. "Panpsychism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Nouri Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism>
- Granger, Herbert. 1993. "Aristotle and the concept of supervenience". *Southern Journal of Philosophy*, 31, n. 2: 161-177.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Pure Reason*. Eng. tr. Paul Guyer and Allan Wood. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1969. *Philosophical Papers and Letters*. Edited by Leroy Earl Loemker. Dordrecht: D. Reidel.
- . 2005. *Monadology*. Edited by Donald Rutherford. San Diego: University of California.
- Lewis, David Kellog, 1983, "Extrinsic Properties". *Philosophical Studies* 44: 197-200.
- Licata, Gaetano. 2023. "No Artificial Intelligence. Riflessioni sulla coscienza a partire dalle difficoltà della sua ingegnerizzazione" in *Coscienza. Prospettive scientifiche e filosofiche*, a cura di Francesco Gagliardi e Marco Cruciani, 265-338. Roma: Aracne.
- Lycan, William. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Maturana Humberto Romesin, and Javier Varela Francisco. 1985. *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*. Tr. it. Alessandra Stragapede. Venezia: Marsilio.
- Nagel, Thomas. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Revonsuo, Antti. 2010. *Consciousness. The Science of Subjectivity*. London: Psychology Press Ltd.
- Russell, Bertrand. 1927. *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Seager, William. 1999. *Theories of Consciousness*. London: Routledge.
- Sprigge, Timothy. 1999. "Panpsychism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Whitehead, Alfred North. 1972. *Selected Essays 1935-1970*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Samuele Ialenti

Il parricidio occidentale

ABSTRACT: *In this essay it is highlighted that philosophy, born with the intention of being the true remedy for man's anguish towards the changes of the world and the death, was already expressed in its maximum power with Parmenides: the "formidable father" poses the most tremendous problem of all: only Being is. The world (the multiplicity of entities and becoming) is denied, because the voice of Truth affirms it peremptorily. The world must be saved by the same truth that had the task of saving it. Parmenides must be killed. Through a detailed analysis of Parmenides' two parricides, i.e. the well-known one by Plato and the more recent one by Severino, it can be proved that the only truly successful patricide is the one carried out by Severino, who manages to move beyond Western nihilism, in which instead Plato's patricide is a resurrection of the father Parmenides.*

KEYWORDS: *Being, Parmenides, Patricide, Plato, Severino.*

1. Il terribile padre

Per Aristotele, "gli uomini hanno cominciato a filosofare [...] a causa dell'angosciato terrore [διὰ τὸ θαυμάζειν]"¹. Bisognerà però dare un senso a questo "terrore". È Aristotele stesso ad attribuire al divenire il carattere paterno dell'angoscia ("angosciati [...] riguardo al divenire del tutto [θαυμάσαντες [...] περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως]"²). Ne deriva che è necessario comprendere cosa si intende per "divenire". Anche l'uomo pre-filosofico rimane angosciato dal variare del mondo, evocando il mito come senso del tutto, racconto che rende tollerabile il dolore ("anche il mito nasce da ciò che genera angoscia [ἐκ θαυμασίων]"³), ma la filosofia nasce con l'intenzione di liberare l'uomo dal dolore con *verità*, evocando un sapere incontrovertibile, che non può essere scosso da nessun uomo e nessun dio: ἔπιστήμη, l'imporsi della verità, contrapposta alla fede in un contenuto creato dall'uomo. Eppure, il terrore assume una forma di gran lunga più angosciante rispetto a quello patito dall'*homo mythicus*. Di fatti, Aristotele afferma che i primi filosofi

1 *Metaphysica*, 982 a 12.

2 *Metaphysica*, 982 a 14-17.

3 *Metaphysica*, 982 b 18-19.

[investigano] ciò dal quale tutti gli enti derivano, dal quale prima si generano e nel quale infine si dissolvono, essenza che sopravvive alle affezioni trasformandosi; essi affermano che gli enti hanno proprio questo elemento comune [στοιχεῖον] e questo principio [ἀρχήν], e per questo ritengono e che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che tale essenza è sempre salva.⁴

Ciò che vi è di identico e comune a tutti gli enti, il loro principio, è la φύσις, nel senso originario di Essere: essa è “sempre salva”, poiché non soggiace al divenire, inteso primariamente in termini ontologici: se il principio eterno e comune di ogni cosa è l’Essere, allora la sua conseguente opposizione è l’assolutamente nulla, τὸ μηδαμῆ ὄν. La φύσις, quindi, in quanto ἀρχή e στοιχεῖον, è sempre salva dal nulla. Di conseguenza, il divenire inizia ad essere concepito come un uscire dal nulla e un rientrare nel nulla di ogni ente. Il terrore è massimo perché per la prima volta, evocando un senso vero e incontrovertibile del mondo, la cui contemplazione (la θεωρία) salva dal dolore e dall’angoscia, l’uomo scopre il massimo grado dell’angoscia stessa, ovvero quel *nihil absolutum* in cui ogni ente è destinato a ricadere dopo esserne uscito. La filosofia nasce come ontologia, come infinita contrapposizione fra l’Essere, il tratto comune e eterno principio di ogni ente, e il nulla, identificazione dell’assoluta negatività. È fuori discussione che, in questo contesto, la figura centrale e al tempo stesso più problematica è Parmenide. Egli è il primo in cui appare in forma esplicita e netta l’opposizione suprema⁵ fra l’Essere e il nulla. La φύσις è intesa per la prima volta in maniera esplicita come l’Essere stesso, e Parmenide riesce a far emergere la teoria più potente e tremenda di tutte: “ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν”⁶, “infatti, l’Essere è, il nulla non è”. La Verità è per necessità (“χρεῶν ἔστι”⁷) che l’Essere sia, e che il non-Essere non sia: questo è il “solido cuore della Verità ben rotonda”⁸. La Verità non risiede in ciò che appare ai mortali (“βροτῶν δόξας”⁹), poiché l’ἔλεγχος¹⁰ lo afferma in maniera inconfutabile. Questo è il contenuto dell’“unico senso”¹¹, il “sentiero del Giorno”¹²:

l’Essere è ingenerato e imperituro,
infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.
Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,
uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-Essere non ti concedo,
né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare

4 *Metaphysica*, 983 b 6-14.

5 “I primi pensatori, affermando che esiste un elemento unificatore del molteplice e principio di tutte le cose, intendono dire (anche se non lo dicono esplicitamente) che si rivolgono all’Essere in quanto totalità del Tutto; essa, in quanto totale e completa, esclude sì il *nulla*, ma l’esclusione è contrapposizione: rivolgersi all’Essere vuol dire necessariamente riuscire a pensare – [...] – il *nulla*. Esso è ciò che rimane escluso dalla totalità del Tutto.” (Ialenti 2025, 59).

6 Parmenide, DK28-B6, versi 1-2.

7 Parmenide, DK28-B2, verso 5.

8 Parmenide, DK28-B1, verso 29.

9 Parmenide, DK28-B1, verso 30.

10 Vedi Parmenide, DK28-B7, verso 5.

11 “μόνος μῦθος”, Parmenide, DK28-B8, verso 1.

12 Parmenide, DK28-B1, verso 11.

che non è. [...]

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato? Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro.¹³

Il molteplice è negato, poiché l'Essere è unico, un "intero nel suo insieme", essendo esso non scindibile in più parti: la parte dell'intero non è l'Essere, altrimenti sarebbe appunto Essere, ma dato che solo l'Essere è, ciò implica che l'affermazione "la parte è", intesa anche nel puro senso di "esiste", vuol dire che "il non-Essere è", e ciò violerebbe la Verità incontrovertibile dimostrata in maniera perentoria, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν¹⁴.

Ciò significa anche negare il divenire: soltanto l'Essere è, quindi soltanto l'Essere potrebbe divenire, ma l'Essere non può essere generato e non può morire, è necessariamente immobile, poiché 1) se è generato, allora vi è stato un tempo in cui l'Essere non era, ovvero era nulla, e ciò è impossibile; 2) se muore e si corrompe, ci sarà un tempo in cui l'Essere non sarà, cioè diventerà nulla, e ciò è nuovamente impossibile. La tremenda verità di Parmenide è che l'essenza veritativa e inconfutabile dell'Essere nega radicalmente il divenire: se l'Essere divenisse, esso sarebbe in qualche maniera generato e in qualche maniera morirebbe, ma dato che l'Essere non può non essere, esso non può corrompersi né dal negativo al positivo (dal nulla all'Essere) né viceversa (dall'Essere al nulla). Poiché non si può "recidere l'Essere dal suo essere congiunto con l'Essere"¹⁵, allora l'Essere è sempre presente, non esce dal nulla e non vi rientra, ma è sempre-nell'Essere, e quindi risulta "indifferente [...] il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno"¹⁶. La molteplicità e il divenire sono negati in maniera radicale dalle proposizioni avanzate da Parmenide, per il quale l'Essere è assoluto, puro, unico. Parmenide è per questo la figura più problematica della storia della filosofia, poiché nega in maniera radicale ciò che appare, la βροτῶν δόξα: l'Essere non è ἀρχή, non è στοιχεῖον, poiché è, e null'altro. Parmenide, nell'atto di salvare il mondo con verità dal θαῦμα originario, nega lo spettacolo del mondo, ovvero il molteplice e il divenire: essi contraddicono il λόγος, dunque non sono ἀλήθεια. Σώζειν τὰ φαινόμενα: bisogna salvare questo spettacolo. Per salvare ciò che appare nell'evidenza bisogna essere davvero in grado di uccidere il padre Parmenide.

2. Il parricidio platonico

È Platone il primo vero parricida ("πατραλοῖαν"¹⁷), colui che salva i φαινόμενα dalla stretta tremenda del "ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è [τό μὴ ὄν], perché in una certa misura sia [ἔστι κατά τι], e a ciò che

13 Parmenide, DK28-B8, versi 3-18.

14 Cf. Parmenide, DK28-B8, versi 42-45.

15 Parmenide, DK28-B4, verso 2.

16 Parmenide, DK28-B5.

17 *Sophista*, 241 d 3.

è [τό ὄν], perché, a sua volta, in qualche modo non sia [οὐκ ἔστι]¹⁸; per salvare il mondo bisogna costringere (“βιάζεσθαι”¹⁹) ciò che è a non essere e viceversa. Bisogna quindi conoscere “ciò che partecipa di entrambi, dell’Essere e del non-Essere, a cui non si può dare correttamente il nome né dell’uno né dell’altro allo stato puro”²⁰. Per Platone, Parmenide va ucciso perché la tremenda verità sull’Essere non consente di agire (“parlare di discorsi o giudizi [...] o delle tecniche che li riguardano”) al di fuori della βροτῶν δόξα. Bisogna quindi rivolgersi a tutti i “personaggi illustri e antichi”²¹, coloro che si sono dedicati “all’impresa di delineare, quantitativamente e qualitativamente [πόσα καὶ τε ποῖά ἐστιν], le cose che sono [τὰ ὄντα]”²². Quanti sono gli enti, uno o molti²³? Di che natura sono, immutabili o divenienti²⁴? Ci si trova di fronte ad una situazione di “ἀπορία”²⁵, poiché, nell’atto di comprendere quanti siano gli enti e di quali natura essi siano, ci si imbatte necessariamente nel non-Essere, da cui si potrebbe generare un *regressus in indefinitum* di contraddizioni. Nel *Parmenide*, infatti, si dimostra che affermare che “l’uno è” implica affermare che “l’uno non è”, cadendo in contraddizione²⁶. Nel *Sofista*, viene richiamato questo punto, e si estende la discussione agli altri che in precedenza si sono “dedicati ad un’accurata riflessione sull’Essere e sul non-Essere”²⁷.

È necessario, in qualche modo, rivolgersi al mondo, ai φαινόμενα: Platone guarda quindi alla “γυγατομαχία”²⁸ fra coloro “che strappano ogni cosa dalle regioni invisibili del cielo fino a terra”²⁹ (materialisti) e coloro che “si difendono con grande circospezione dalle altezze dell’invisibile, costringendo il vero essere in certe forme intelleggibili e incorporee”³⁰ (idealisti). In altre parole, solo cercando di porre un *μεταξύ* fra materialisti e idealisti si può risolvere la condizione di ἀπορία fra Essere e non-Essere. “Chiedendo conto [λόγον] a ciascun gruppo di ciò che pongono

18 *Sophista*, 241d 5-7.

19 L’“usar violenza” corrisponde letteralmente a “costringere”: ciò che è *deve poter* non essere e viceversa, quindi il salvataggio deve consistere nel “costringere” ciò che è a non essere e ciò che non è ad essere in qualche modo. Questa traduzione risulta essere coerente con l’intero senso del passo (*Sophista*, 241d 5-7), poiché il λόγος di Parmenide deve essere “sottoposto a tortura” (βασανίζειν), e quindi costretto ad ammettere la possibilità negata, ovvero la convivenza e mescolanza di essere e non essere.

20 *Civitas*, 478 e 1-3. Il testo greco recita “τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον”; “ἀμφοτέρων” viene richiamato anche nel passo successivo (*Civitas*, 479 c 3-4), in cui qualsiasi ente è considerato come ἐπαμφοτεριστής, ovvero ciò “che si dimena fra l’uno e l’altro [ἐπαμφοτερίζειν]”, che oscilla violentemente fra l’essere e il non essere: ἐρίζειν, da ἔρις (lotta, combattimento), non indica un dolce oscillare, ma un violento dimenarsi tra estremi opposti (l’essere e il non essere).

21 *Civitas*, 243 a 3-4.

22 *Civitas*, 242 c 4-6; corsivi miei.

23 Vedi *Civitas*, 242 d.

24 Vedi *Civitas*, 242 e.

25 *Civitas*, 243 b 10.

26 *Parmenides*, 142 b – 143.

27 *Sophista*, 246 a 1.

28 *Sophista*, 246 a 4.

29 *Sophista*, 246 a 8-9.

30 *Sophista*, 246 b 6-8.

come Essere [τῆς οὐσίας]³¹, gli idealisti lo ritengono “nelle forme [ἐν εἶδεσιν]”³², quindi risulterà più semplice comprenderli, poiché “civili”³³. I materialisti, invece, dovranno essere “resi migliori”³⁴, convincendoli del fatto che “se il vivente mortale di cui parlano è qualcosa”³⁵, allora anche l’anima (“ψυχή”³⁶) è a sua volta qualcosa, insieme alle sue determinazioni (giustizia, ingiustizia, intelligenza, stoltezza), e quindi “ciò che può aggiungersi o sottrarsi a e da qualcosa è in ogni modo qualcosa”³⁷, fino a convincerli ad affermare che “tutto ciò di cui non possono riempirsi le mani, ebbene, tutto questo non è assolutamente nulla”³⁸. Resi “migliori” i materialisti, si dovrà allora per forza indicare “qual è l’elemento in comune [συμφυῆς] individuato nella natura di queste cose incorporee e di tutte quelle che invece possiedono un corpo, guardando al quale ora dicono che entrambe sono”³⁹. Il tratto in comune fra gli enti che presentano una certa οὐσία è lo stesso atto di essere fra loro συμφυῆς, ovvero la loro co-esistenza (co-essenza), in quanto σύνφυσις. È solo così che Platone può affermare “che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità [δύναμιν] di produrre [ποιεῖν] un qualunque effetto o di subirlo [παθεῖν], anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un’unica volta, *tutto ciò è realmente*: pongo in effetti che la definizione che definisce le cose che sono sia che non sono niente altro che ‘capacità’ [δύναμις]”⁴⁰. “Tutto ciò che è realmente” è poiché è in grado di produrre e subire qualsiasi tipo di effetto, e quindi il tratto di co-essenza (appunto la συμφυῆς) delle cose che sono è la loro δύναμις, capacità di ποίησις e πάθος. Ma dato che il tratto comune di ogni ente è il suo Essere, è dunque proprio l’Essere ad essere δύναμις: Platone, quindi, definisce in maniera esplicita la natura dell’Essere, affermando che esso è ciò che è atto a produrre e subire qualsiasi tipo di effetto. È solo adesso che si può volgere l’attenzione agli idealisti:

voi dite il divenire e l’Essere, ponendoli come in qualche modo separati, no? [...] E affermate che possiamo entrare in contatto con il divenire per mezzo della sensazione che si realizza tramite il corpo, mentre con il ragionamento che ha luogo nell’anima accediamo al vero Essere, e che questo rimane sempre identico nella stessa condizione, mentre il divenire muta in continuamente e diviene altro.⁴¹

Se l’Essere è l’immobile fissità espressa nelle idee-forme e il divenire è il materiale produrre e subire delle cose che si possono avvertire tramite i sensi, allora risulterebbe impossibile conoscere l’Essere, poiché l’atto di conoscerlo sarà un

31 *Sophista*, 246 c 6-7.

32 *Sophista*, 246 c 9.

33 *Sophista*, 246 b 10.

34 *Sophista*, 246 d 4-5.

35 *Sophista*, 246 e 5.

36 *Sophista*, 247 a 2.

37 *Sophista*, 247 a 9-10.

38 *Sophista*, 247 c 5-7.

39 *Sophista*, 247 d 2-4.

40 *Sophista*, 247 d 8 – e 4; corsivo mio.

41 *Sophista*, 248 a 10-13.

atto di produrre un qualcosa (l'azione del conoscere), e lo porrebbe in una situazione di "essere conosciuto", ovvero di subire un'azione; ne segue che l'Essere non può essere racchiuso nella fissità immobile⁴². Ma anche "se ammettiamo che tutte le cose sono trascinate e mosse, anche in base a questo ragionamento priveremo le cose che sono dello stesso intelletto"⁴³, ovvero, qualora si supponesse che ogni ente sia in continuo trasformarsi, sarebbe impossibile alla stessa maniera conoscere l'Essere, poiché "l'intelletto [la capacità di conoscere] non si dà né si è mai dato in assenza di quiete"⁴⁴. Ciò implica che

il filosofo [...] è assolutamente necessario che non accetti il tutto immobile di quelli che affermano una o molte idee e che non dia neanche minimamente ascolto a quelli che a loro volta pongono l'essere in totale movimento, ma, [...], deve dichiarare che entrambi gli ambiti, sia delle cose immobili sia di quelle in movimento [ὄσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα], sono l'Essere e il tutto [τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν].⁴⁵

La deduzione che ne segue è decisiva: il divenire e l'immobilità sono assolutamente contrari, eppure, poiché l'Essere è δύναμις, entrambi "sono ugualmente [εἶναι γε ὁμοίως]"⁴⁶, ma se l'Essere è movimento esso non può essere quiete e viceversa, e l'unico modo di conciliare le due posizioni è "ponendo nell'anima l'Essere come un terzo elemento oltre a quelli, in modo che sia la quiete sia il movimento siano circondati da esso"⁴⁷, cosicché essi "sono" soltanto poiché risultano "in comunicazione con l'Essere [πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν]"⁴⁸: "ma allora l'Essere non coincide con queste cose, il movimento e la quiete, prese insieme, ma è effettivamente qualcosa di diverso [ἕτερον] da esse"⁴⁹. Il divenire e l'immobile non sono l'Essere, eppure essi sono, ma solo in quanto in κοινωνία con l'Essere, e quindi rimane il dubbio su cosa essi siano effettivamente, ma non è difficile a questo punto rispondere, poiché basterà ricordarsi il punto di partenza dell'ἀπορία, ovvero "del fatto che, interrogati su ciò a cui bisogna riferire il nome 'non-Essere', ci siamo trovati in una situazione completamente priva di uscita"⁵⁰, ma ora esiste una "speranza [ἐλπίς]"⁵¹ di sciogliere il dilemma. Movimento e quiete "non si mescolano fra loro"⁵² ma "l'Essere, invece, si mescola a entrambi: entrambi, infatti, in qualche modo sono"⁵³. È necessario allora che sia la quiete sia il movimento non siano l'Essere, ma in qualche modo partecipino all'Essere, ma ciò implica che ciò che è non-Essere (quiete o movimento) in

42 Vedi *Sophista*, 248 e 1 – 249 a.

43 *Sophista*, 249 b 8-10.

44 *Sophista*, cfr. 249 b 12 – c 4.

45 *Sophista*, 249 c 10 – d 4.

46 *Sophista*, 250 a 11.

47 *Sophista*, 250 b 8.

48 *Sophista*, 250 b 10.

49 *Sophista*, 250 c 3-4.

50 *Sophista*, 250 d 7-8.

51 *Sophista*, 250 e 7.

52 *Sophista*, 254 d 8.

53 *Sophista*, 254 d 10.

qualche maniera sia, πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωvίαν appunto: “Καὶ τὸ ὄν ἄρ’ ἡμῖν ὅσαπέρ ἐστὶ τὰ ἄλλα κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστὶν, ὑπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὖ”⁵⁴ (“l’Essere pure, allora, per quante sono le altre forme, altrettante volte dobbiamo dire che non è: in quanto non è quelle forme, infatti, è di per sé uno, ma non è le altre forme che sono di numero senza limite”). E ancora: “Ὅποταν τὸ μὴ ὄν’ λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον”⁵⁵, ovvero “quando diciamo il non-Essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all’Essere, ma soltanto di diverso”. Se il μὴ ὄν viene considerato non come estremo “ἐναντίον”, “contrario”, dell’ὄν, ma soltanto (“μόνον”) come “ἕτερον”, “diverso”, allora l’infinita opposizione fra Essere e nulla assume una nuova veste: “pare pertanto che l’opposizione [ἀντίθεσις] di una parte del diverso [θατέρου μορίου] e dell’Essere [τοῦ ὄντος], che si contrappongono reciprocamente, non sia affatto realmente essente, giacché tale opposizione non indica contrarietà all’Essere [οὐκ ἐναντίον], ma questo soltanto, diversità [ἕτερον] da esso”⁵⁶. Viene così inferta la prima pugnalata al padre Parmenide, secondo cui il ragionamento che porta le cose che non sono ad essere è impossibile⁵⁷. Il non-Essere è l’idea, la forma del diverso dall’Essere⁵⁸, e quindi è ciò che salva il molteplice: esso stesso è il diverso dall’Essere, proprio in quanto non-Essere, ma rende ogni ente, in quanto non-Essere-diverso dall’Essere, identico a se stesso in quanto diverso sia dall’Essere sia dagli altri enti, e al tempo stesso identico a se stesso, in quanto ogni ente è ente solo in quanto partecipa all’Essere, ovvero solo poiché vi è κοινωvία con l’Essere. La diversità fra gli enti, e quindi i φαινόμενα, sono salvati, non più oggetto di βροτῶν δόξα.

Infine, Platone riesce a conservare anche la dimensione ontologica del divenire. Di fatti, pur mostrando il non-Essere come diverso dall’Essere, il *nihil absolutum* non viene eliminato come estrema opposizione introdotta da Parmenide: Platone, infatti, rimane a pieno fedele all’assoluta impossibilità di rendere il puro non-Essere un positivo. Egli quindi da una parte uccide Parmenide, ma dall’altra lo radicalizza, ammettendo esplicitamente⁵⁹ che il non-Essere, in quanto diverso dall’Essere, *partecipa* all’Essere, ma *non si identifica* mai ad esso. Il nulla è la dimensione estremamente opposta all’Essere, e ciò rende possibile il divenire nel senso ontologico. Di fatti, il “non-Essere non è qualcosa [μὴν μὴ ὄν οὐχ ἔν τι]”⁶⁰, ovvero il non-Essere non può affatto essere identificato con l’Essere, e quindi l’estrema opposizione permane. Ma se esso è δύναμις, capacità di ποιήσις e πάθος, e l’opposizione suprema fra Essere e nulla è mantenuta, ne deve per forza seguire

54 *Sophista*, 257 a 4-6.

55 *Sophista*, 257 b 3-4.

56 *Sophista*, 258 c 11 – b 4.

57 Platone cita direttamente Parmenide (DK28-B7, versi 1-2), dicendo “di aver fornito una dimostrazione ampliando la [...] ricerca ben più di quanto egli avesse vietato di indagare” (*Sophista*, 258 c 7 – d 3).

58 Cf. *Sophista*, 258 d 5.

59 Vedi *Sophista*, 258 e 6 – 259 a-b.

60 *Civitas*, 478 b.

che “ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀτρωοῦν αἰτία ἐστὶ ποίησις”⁶¹, ovvero la ποιησις è ciò che fa passare ogni ente dal non-Essere all’Essere, e quindi, di converso il πάθος, inteso come distruzione, è ciò che fa passare ogni ente (o una sua specifica qualità) dall’Essere al nulla. Anche il divenire è salvo⁶²: “Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἢν ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ’ ἀπολλύναι οὐσίαν”⁶³ (“ma il generarsi e il corrompersi che cosa altro sarebbero se non, rispettivamente, il prendere parte all’Essere e l’abbandonarlo?”). Il parricidio platonico è quindi compiuto.

3. Ritornare a Parmenide

Considerare Severino un neo-parmenideo significa mettersi nella condizione di non comprendere affatto la portata del suo gesto: “Ritornare a Parmenide”, significa ucciderlo nuovamente, ma in una maniera diversa rispetto a quella compiuta da Platone: “non si tratta allora di dare significati nuovi alle parole [...], ma di pensare quelli vecchi, ridestarli, e in questo senso, certamente, rinnovarli sino alle ultime sorgenti”⁶⁴. Nel *corpus* delle opere di Severino emerge in maniera rigorosa come l’intera storia dell’Occidente sia stata generata dal parricidio platonico stesso, in quanto essa è la storia della dimenticanza del senso dell’Essere:

la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (ἐναντίον) e il non-essere come *altro* (ἕτερον) dall’essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell’essere – e le porta sicuramente e definitivamente –, ma continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino – un cammino che ancora oggi non è finito – per andare alla *ricerca* di quell’essere che è fuori del tempo.⁶⁵

Pensare il non-Essere anche come diverso dall’Essere, e non solo come estremo opposto, vuol dire l’apertura alla massima alterazione della verità (“ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν”). Bisogna quindi sì ritornare a Parmenide, ma tenendo ben presente che egli stesso “è il primo responsabile del tramonto dell’essere”⁶⁶. Il discorso parmenideo è la strutturazione dell’opposizione fra il positivo e il negativo. Severino afferma che

61 *Convivium*, 205 b-c.

62 È fuori discussione che è Aristotele a risolvere in maniera esplicita la parte dell’aporia parmenidea riguardante il divenire (cf. Severino 2005, 187-190): “Che dunque ciò che è sia *quando* è e che ciò che non è non sia *quando* non è, è necessario; tuttavia non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia. Infatti non è la stessa cosa che tutto quanto ciò che è sia di necessità *quando* è e l’essere assolutamente di necessità” (*Liber de Interpretatione*, 19 a 23-27; corsivi miei). Nonostante questo, qui è stato chiarito che la soluzione dell’aporia parmenidea sul divenire è presente in maniera compiuta già in Platone.

63 *Parmenides*, 163 d 1-3.

64 Severino 1982, 19.

65 Severino 1982, 23.

66 Severino 1982, 23. Vedi a riguardo il paragrafo 4 del presente saggio.

dopo Parmenide tutta la metafisica occidentale è una fisica: perché l'idea di essere su cui si edifica pensa sì l'essere come il positivo che si oppone al nulla, ma lo pensa, insieme, come qualcosa che esercita tale opposizione *solo quando* è, e quindi lo pensa come ciò che è consentito (a lui, all'essere!) di non essere (e cioè di essere il nulla), secondo quanto accade alle differenze che si manifestano come divenienti.⁶⁷

Si deve quindi riconsiderare entrambe le aporie scaturite dalla posizione parmenidea, ovvero *doxizzazione* della molteplicità-differenza e del divenire⁶⁸. Severino, dunque, inizia il secondo parricidio: "l'essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla. L'essere è l'intero del positivo"⁶⁹. Il positivo è il non-negativo, ciò che in nessun modo è nulla: esso è *determinazione*, ogni possibile modo *determinato* di non essere nulla. La determinazione è l'ente⁷⁰, il non-negativo, il significato ("cosa significante = significante della cosa = ente"⁷¹). Bisogna però scendere nell'autenticità di questo discorso. Dire "questa finestra è aperta", ovvero *A* ("questa finestra") è *B* ("aperta"), $A = B$, esprime la relazione tra soggetto ("questa finestra") e predicato ("aperta"). Severino nota⁷² che porre $A = B$ è contraddittorio. Se il significare di "questa finestra" è significante separatamente dal significare dell'"essere aperta", allora ciò implica che "questa finestra" è "un non essere aperta". Dunque, $A = B$ pone l'identità tra soggetto e predicato in quanto separatamente significanti, ovvero pone l'identità fra ciò che "questa finestra" è (ossia, "questa finestra") e ciò che essa non è ("aperta"): "il dire non è la sintesi di soggetto e predicato (quella sintesi che continua ad essere fondamentale, nella logica dell'Occidente [...]), ma è l'identità tra la relazione del 'soggetto' al 'predicato' e la relazione del 'predicato' al 'soggetto'"⁷³. Che "questa finestra" sia "aperta" (relazione soggetto-predicato) compete solo all'"essere aperta" di "questa finestra" (relazione predicato-soggetto), in quanto è solo e soltanto questa finestra, che è aperta, ad essere aperta, in quanto essa è questa finestra: è questa-finestra-che-è-aperta ad essere aperta ad essere l'essere-aperta-che-è-questa-finestra. L'incontradittoria identità è quindi

$$(A = B) = (B = A) \quad [1]$$

67 Severino 1982, 26. Vedi anche Severino 1982, 21.

68 "Si tratta di ritornare al displuvio onde prese origine la deviazione dalla verità dell'essere, e questa volta si tratta di scendere dal versante opposto, da cui si contempla lo spettacolo verace dell'essere. Saper cogliere l'irruzione delle differenze! Le quali sono incontrovertibilmente manifeste, così come è manifesto il loro *sopraggiungere* e il loro *scomparire*" (Severino 1982, 26; corsivi miei).

69 Severino 1982, 27.

70 "Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente)" (Severino 1982, 27).

71 Severino 1981, 17.

72 Vedi Severino 1981, 29-41 e 180-194.

73 Severino 1981, 29.

Anche le proposizioni semantiche tautologiche sono avvolte dalla stessa contraddizione. Dire “questa finestra è questa finestra”, ovvero $A = A$, è contraddittorio poiché pone l’identità fra i diversi: A (soggetto) è un significante separato da A (predicato), che si pone essere uguale ad A nella sua separatezza da A . Segue che per Necessità⁷⁴ si debba porre

$$(A = A) = (A = A) \quad [2]$$

In altre parole, “è ad A -che-è- A che conviene di essere A , e quest’ultimo A è a sua volta l’esser A di A (cioè di quel primo A -che-è- A), sì che l’equazione $A = A$ non è una contraddizione solo in quanto si struttura come l’identità originaria [equazione 2]”⁷⁵. Segue che “l’essere è l’esser sé [ovvero $(A = A) = (A = A)$]; ma l’essere sé è il *non essere un niente* [positivo]. [...] L’essere è cioè una sintesi dell’essere sé e del suo non essere un niente. L’ente è la sintesi di ciò, di cui si dice che è, e del suo *essere*”⁷⁶, da cui deriva la relazione binomiale inscindibile fra *Essere* ed *esistere*: “nel dire della Necessità⁷⁷, il significato di ‘è’ (cioè dell’esser sé) è, insieme, copulativo ed esistenziale. L’‘è’ copulativo è esistenziale, e viceversa [...]. ‘Esistere’ significa appunto l’essere sé, lo stare presso sé, già da sempre tenendosi fuori del niente”⁷⁸.

Si arriva dunque al senso ultimo del parricidio severiniano: l’Essere è, non può non-Essere (come anche in Platone), ma esso non è l’Essere che elimina le differenti determinazioni (come per Parmenide), e nemmeno unione fra sia la diversità dell’Essere e le determinazioni sia il predicato delle determinazioni (Platone)⁷⁹, in quanto esso è l’Essere che è l’esser sé di ogni determinazione, non-nulla. Ma se ogni determinazione è in quanto essa è, cioè essa è in quanto è, non può uscire dal nulla, è necessariamente impossibile che sia *επαμφοτεριστής*, oscillante fra il nulla e l’Essere, poiché essa si tien ferma da sé:

dunque l’essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c’è un tempo, una situazione in cui l’essere non sia. Se era nel nulla, non era; se ritornasse nel nulla, non sarebbe [...]. Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell’animo sono

74 “La Necessità è tale, perché la negazione della Necessità è di necessità autonegazione” (Severino 1981, 16).

75 Severino 1981, 30.

76 Severino 1981, 33. Vedi Severino 1981, 144.

77 Ciò vale a dire che il discorso avanzato è di carattere necessario assoluto (l’essenza esiste necessariamente) e non ipotetico (se una essenza esiste, allora è necessario che esista); cf. Severino 1982, 77-78.

78 Severino 1981, 33.

79 Vedi Severino 1982, 72. Alla luce di quanto appena detto sull’esser sé di ogni determinazione (ovvero $(A = A) = (A = A)$, identità originaria), Severino critica Platone, affermando che “ciò vuol dire che nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo ‘è’ (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere [ovvero, il semplice $A = A$]” (Severino 1982, 73).

eterni, se “eterno” possiede l’essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad αἰών: “che è” (senza limitazioni).⁸⁰

Ogni ente è *eterno*, se eterno vuol dire “aionico”⁸¹, nel senso di immutabile, poiché ogni determinazione A è tale che $(A = A) = (A = A)$. Il divenire, nel senso nichilistico-occidentale in cui esso è inteso, è quindi impossibile, poiché, se ogni determinazione è essa stessa identica a sé in quanto essa è identica a se medesima, non può diventar altro da sé, non può uscire dal nulla per poi rientrarvi:

la verità dell’essere esige che *tutto* l’essere sia immutabile, eterno. L’esperienza non attesta l’annullamento dell’essere, ossia il suo diventar niente, o essere stato niente ([...]): nemmeno quando un’esplosione nucleare distrugge una città. Ciò non significa che il divenire delle cose sia un’illusione (come pensava Spinoza), e cioè che l’apparire del mutamento sia soltanto fenomenico; bensì significa che il mutamento e il divenire delle cose non appaiono come annullamento dell’essere. L’errore non sta nell’apparire, ma nel modo in cui si interpreta l’apparire. Si crede di vedere il “mondo” e il “mondo” non è mai stato dinanzi, ma è stato sovrapposto dalla ragione alienata al contenuto verace dell’apparire. La dimenticanza della verità dell’essere è insieme dimenticanza della verità del divenire. [...] Il divenire dell’essere, quale è contenuto nell’apparire, è il processo del comparire e dello sparire dell’eterno essere immutabile.⁸²

Non si tratta quindi di negare il variare dello spettacolo del mondo, ma di contestare l’interpretazione malata che la “ragione alienata” dell’Occidente ne ha sempre dato da Parmenide in poi. Si dimostra quindi che il divenire, così come l’Occidente lo ha inteso, è contraddittorio secondo quanto segue. Se ogni ente è ἐπαμφοτεριστής, oscillante fra l’Essere e il nulla, allora il divenire è inteso come l’uscire di ogni determinazione (A) dal nulla (N) per poi rientrarvi⁸³. Si noti innanzitutto che qualsiasi determinazione A è tale in quanto non-nulla (nN). L’interpretazione platonica-occidentale del divenire è

$$N \rightarrow A \rightarrow N \quad [3]$$

dunque, se si dà il consenso al processo in equazione [3], allora si deve essere disposti ad ammettere che c’è stato (e vi risarà di nuovo) un tempo in cui A , ovvero “un qualcosa” e, in quanto tale, nN , è nulla, ovvero $A = N$, e quindi “il non-nulla è nulla”, $nN = N$. La “Follia dell’Occidente” pensa la *nientificazione dell’ente*: dire “questo libro non era” significa dire “questo libro era nulla”, ovvero “il non-nulla era nulla”, ma ciò è impossibile poiché questo libro è questo libro solo in

80 Severino 1982, 28.

81 αἰών è da αἰεί, “sempre, costantemente”: “aionico” è appunto ciò che è *costantemente* se stesso, immutabile e sempre identico nel senso dell’identità originaria.

82 Severino 1982, 161. Sul senso del “comparire” e dello “scomparire”, vedi Severino 1981, 76-85.

83 Si ricordi la già citata definizione platonica del divenire (*Parmenides*, 163 d 1-3).

quanto determinazione che da sempre e per sempre allontana da sé il nulla⁸⁴. Il nichilismo è ritenere che ogni determinazione sia nulla⁸⁵: “se dell’essere (di ogni e di tutto l’essere) non si può pensare che non sia, allora dell’essere (di ogni, di tutto l’essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe – non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l’essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno”⁸⁶, e ancora:

eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene. E dunque eterne anche le cose che appaiono (questa lampada, il cielo, le cose e i processi di esperienza), il cui modo di esistere è appunto testimoniato nell’apparire. E dunque eterne – se esistono – anche tutte le cose che non appaiono, secondo il modo di esistenza che le conviene.⁸⁷

L’Essere è e non può non-Essere; la Follia identifica ogni determinazione con il nulla, in quanto contraddizione estrema; ogni determinazione è invece eterna.

4. Il parricidio riuscito

“ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων”⁸⁸, “là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno”. Parmenide scorge i due sentieri, οἱ Νυκτός τε καὶ Ἡματός κέλευθοι. Platone, tentando di uccidere il padre Parmenide e percorrendo il sentiero della Notte, lungo il quale ogni ente è un oscillante fra l’Essere e il nulla, non salva *il* mondo, ma crea *un* mondo:

il “mondo” è evocato da quando Platone compie il “parricidio”, conducendo nell’essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide aveva lasciato nel nulla. Guidato il gregge nell’ovile dell’essere, Platone lo divide in due schiere: quella privilegiata degli enti divini, ingenerati e immobili, e quella degli enti sensibili (il “mondo”), la cui nascita e morte sembrano attestate dal loro stesso apparire: τὶ τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ

84 Severino intravede anche nella tradizionale locuzione *ex nihilo nihil* (οὐδὲν ἐκ μηδενός) il “senso dell’essere già intorpidito”; vedi Severino 1982, 32-36 nonché Severino 2005, 120.

85 L’equazione [3] può essere intesa anche come un sotto-passaggio del generale processo del divenire di ogni determinazione A ad un’altra B (“questa finestra chiusa si apre”, ovvero “questa finestra, da chiusa, diviene aperta”). Sia tale processo $A \rightarrow B$. Si suddivida pure esso in più sotto-processi, del tipo $A \rightarrow A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow B_3 \rightarrow B_2 \rightarrow B_1 \rightarrow B$ (“questa finestra è chiusa; questa finestra comincia ad aprirsi; ... questa finestra è quasi completamente aperta; questa finestra è completamente aperta”). In un qualsiasi sottopassaggio, per esempio, il divenire inteso dall’intera tradizione occidentale implica che da “questa finestra chiusa” (A) si passi a “questa finestra inizia ad aprirsi”, ovvero un certo grado di “questa finestra è aperta” (A). La qualità “chiusa” di questa finestra, che compete solo e soltanto ad A , deve annullarsi, in quanto “questa finestra comincia ad aprirsi”, quindi il sotto-passaggio del sotto-passaggio è $A \rightarrow N \rightarrow A_1$, e quindi in seguito $N \rightarrow A_1 \rightarrow N$, e così via, confluendo nella situazione descritta in equazione [3]. Vedi Severino 1995, 20-39.

86 Severino 1982, 63.

87 Severino 1982, 67.

88 Parmenide, DK28-B1, verso 11.

ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον, ὄν δὲ οὐδέποτε (*Timaeus*, 28a.). Il cattivo pastore ha già preso il sentiero della Notte. Non ha saputo cogliere la possibilità, che gli si era offerta, di compiere il parricidio senza macchiarsi. Una possibilità che attende millenni per ritornare. Potrebbe il nostro tempo essere maturo per il ritorno?⁸⁹

È infatti lo stesso Parmenide che, pur scorgendo il sentiero del Giorno, quello dell'eternità dell'Essere, apre la porta per il cammino lungo il sentiero della Notte, quello dell'identificazione di ogni ente con il nulla, e ne indica la via: "la semina della fede originaria dell'Occidente – la fede che gli enti escono e ritornano nel niente – incomincia forse, per quanto paradossale e arbitraria possa sembrare questa affermazione, con Parmenide"⁹⁰. Lo stesso Severino⁹¹ nota che la relegazione a βροτῶν δόξα del molteplice e del divenire può avvenire soltanto in quanto si possono vedere, in maniera chiara, sia il molteplice sia il divenire: essi infatti appaiono, e quindi, seguendo Melisso (che guarda il suo maestro Parmenide), "δῆλον τοῖνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι"⁹². È evidente ("δῆλον") ciò che vediamo ("ἑωρῶμεν"), ovvero la molteplicità del mondo insieme al divenire di ogni ente, che oscilla fra l'Essere e il nulla, ma ciò che vediamo in maniera evidente "non è retto" ("οὐκ ὀρθῶς"): il λόγος afferma la verità dell'eternità, unicità e immobilità dell'Essere. La δόξα può essere negata dalla verità solo in quanto evidente. Solo dopo aver osservato il molteplice e il divenire, in maniera chiara ("δῆλον"), Parmenide può affermare "κρῖναι δὲ λόγοι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ρηθέντα"⁹³: è con il λόγος ("λόγοι") che l'"ἔλεγχον" si impone, pertanto ciò che vien visto viene giudicato ("κρῖναι") come non vero, non retto ("οὐκ ὀρθῶς"); eppur si vede, in quanto "abitudine, via innumerevoli volte percorsa"⁹⁴:

il primo apparire (δῆλον ... ὅτι) è il divenire esplicito di ciò che il pensiero di Parmenide, nel proprio fondo, è costretto a riconoscere: che oltre all'apparire che, in Δίκη, mostra l'immutabilità e non molteplicità dell'Essere, appare la δόξα (appare l'essere della δόξα), cioè *appare l'apparire* in cui la δόξα consiste (e quindi appare il contenuto molteplice e diveniente dell'apparire dossico). Il secondo apparire, espresso dai termini ἑωρῶμεν, δοκεῖ, è appunto l'apparire dossico, l'apparire in cui la δόξα consiste.⁹⁵

Parmenide stesso (e con lui il suo discepolo Melisso) guarda la Notte, il molteplice e il divenire, per poi volgere lo sguardo verso la luce del Giorno, dell'Essere, ma ne rimane accecato. L'implicazione che Severino ricava è che, quindi, il parrici-

89 Severino 1982, 148.

90 Severino 1985, 67.

91 Cf. Severino 1985, 83 e seguenti.

92 Melisso, DK30-B8, verso 5: "È dunque chiaro che non vediamo rettamente, né sembra retto che tutte quelle molteplici cose siano".

93 Parmenide, DK28-B7, versi 5-6: "[...] ma con il λόγος giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita".

94 "ἔθος πολύπειρον ὁδόν", Parmenide, DK28-B7, verso 3.

95 Severino 1985, 83-84.

dio di Platone è in realtà il *vero* “parricidio mancato”⁹⁶, in quanto “la sua riuscita è tale solo dal punto di vista del pensiero che guida la storia dell’Occidente”⁹⁷. Platone uccide sì Parmenide, ma ciò lo si può affermare solo se si rimane all’interno del sentiero tracciato da Parmenide stesso; all’infuori di questo sentiero, il parricidio platonico perde il suo significato, e, invece di uccidere il padre terribile, lo risuscita e lo elegge come signore indiscusso del mondo che Platone stesso contribuisce a creare. Uscire dalla storia dell’Occidente è l’unico modo per poter compiere il vero parricidio nei confronti di Parmenide, riuscendo a conservare la verità dell’Essere insieme all’apparire innegabile della variazione del mondo. Platone rimane nel sentiero della Notte, in cui il suo parricidio riesce, ma non può portarsi sul sentiero del Giorno, dove il suo parricidio è una risuscitazione. Il ritorno a Parmenide di Severino è un cambio di direzione radicale, ma è ormai necessario comprenderne la portata.

Bibliografia

Aristotele, *Liber de Interpretatione*.

—, *Metaphysica*.

Ialenti, Samuele. 2025. *Dio e la nascita dell’Occidente. Una lettura di Aristotele nella prospettiva severiniana*. Milano-Udine: Mimesis.

Melisso, *Perí Physeos h tou óntos*.

Parmenide, *Perí Physeos*.

Platone, *Civitas*.

—, *Convivium*.

—, *Parmenides*.

—, *Sophista*.

Severino, Emanuele. 1981. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Ritornare a Parmenide” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Poscritto” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Il sentiero del Giorno” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1985. *Il parricidio mancato*. Milano: Adelphi.

—, 1995. *Tautótēs*. Milano: Adelphi.

—, 2005. *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.

96 Il tentativo di Empedocle è un “parricidio mancato” all’interno del nichilismo occidentale (dove invece Platone riesce ad uccidere Parmenide): “se, per chi pensa dopo Parmenide, affermare l’evidenza del molteplice – cioè l’evidenza dell’essere dei *non essenti* – significa compiere un ‘parricidio’, quello compiuto da Empedocle è un parricidio mancato. Il padre è stato colpito, ma la sua agonia può durare all’infinito. [...] Per uscire da questo abbagliamento, in cui si lascia che il niente sia, bisogna attendere Platone – [...] – che riesce a mostrare in che senso non sia necessario affermare il niente sia, per poter affermare l’esistenza del mondo” (Severino 1985, 78-80).
97 Severino 1985, 81.

Enrico Palma

La metafisica della decisione.

**L'Insostenibile leggerezza dell'essere di Milan Kundera
tra filosofia, estetica e temporalità**

ABSTRACT: *The essay tries to articulate a theoretical reflection on Kundera's *The Unbearable Lightness of Being*. The aim will be identifying the philosophical context of the novel and developing some of the main philosophical themes that emerge from the narration: the aesthetic function of the novel, the dialectic lightness-heaviness, the role of decision. In particular, will be attributed more emphasis, according to this proposal, to the most important metaphysical dynamic: recognize the beauty of existence in the acceptance of circumstances that make the form of life; discuss the decision that resolves gravity, blessing case as whole of coincidences that constitute moments of highest happiness.*

KEYWORDS: *Kundera, Philosophy of Literature, Metaphysics, Decision, Lightness.*

Ciò che chiamiamo via non è che la nostra esitazione.

Kafka 1988, 80.

1. Introduzione: un romanzo filosofico

*L'insostenibile leggerezza dell'essere*¹ è uno di quei romanzi in cui la filosofia come scienza delle idee è senza alcun dubbio l'aspetto principale, benché Kundera avesse in antipatia la concezione del romanzo in quanto riflessione su un certo tipo di idee fondanti un'opera e affermasse in maniera quasi inequivocabile di non gradire il genere del *romanzo filosofico*².

1 Sento il bisogno di precisare che in questo lavoro ci si occuperà soltanto del romanzo oggetto di discussione, selezionando un tema ben preciso, principalmente per due ragioni: la volontà di far emergere la sua *idea* filosofica; suggerire una riflessione sistematica sull'opera *in toto* di Kundera avrebbe comportato andare molto oltre i limiti di un saggio, se si pensa, ad esempio, all'*Immortalità* (romanzo al quale si farà comunque riferimento) in cui vengono affrontati, oltre al caso che è anche il titolo di un capitolo, temi come la corporeità, l'erotismo e il valore dell'episodio e delle coincidenze. In generale, per un approfondimento critico sull'opera kunderiana, rimando *ex multis* a Banerjee 1990, Aji 1992, Misurella 1993, Petro 1999, Bloom 2003, Chvatík 2004, Ricard 2011.

2 Cfr. Kundera 1994, 168.

Certamente questo romanzo non è *filosofico* nel senso aborrito da Kundera, come è altrettanto certo nondimeno che ruota intorno a idee-cardine ben precise e si mostra con tutta evidenza come un'opera in cui alcuni principi, dei quali la filosofia è la discussione, governano la trama e il racconto come le leggi fisiche i fenomeni terrestri. È insomma un esempio cristallino di opera letteraria in cui la materia della narrazione è formata a partire dalle idee, da un punto di vista sia metafisico sia ontico-esistenziale. Prendendo in considerazione il dizionario (*Sessantacinque parole*) che Kundera redige sui temi principali della sua opera per disambiguare ogni perplessità, ovvero gli interrogativi esistenziali che la guidano, sono nomi che presenta al lettore, e se ha ragione Walter Benjamin sul fatto che la filosofia è la ricerca delle idee proprio in quanto nomi e che il nome in sé rappresenta la possibilità dell'idea stessa³, allora la sua opera romanzesca può intendersi come filosofica.

Nei suoi testi *teorici* Kundera non fa segreto delle sue frequentazioni filosofiche, dando prova di conoscere molto bene anche il dibattito teoretico a lui più recente, e ancora lontano dall'esaurirsi, citando Husserl e soprattutto Heidegger. Kundera è un fierissimo sostenitore della primazia del romanzo e della forma romanzesca sulla filosofia. Afferma infatti chiaramente che quanto è stato articolato da Heidegger in *Sein und Zeit* è stato scoperto da quattro secoli di letteratura, da Cervantes in avanti. È un punto di vista molto interessante, poiché vorrebbe dire in questo modo che se la filosofia come discussione di idee e temi esistenziali ha la sua ragion d'essere, essa deve attingere all'estetica dei romanzi, alla loro forma, e in seconda battuta all'esperienza che ne emerge. La filosofia sarebbe allora anche la disciplina critica, ermeneutica e razionale che astrae dall'esperienza letteraria i temi e le idee per discuterli e rilevarne i tipi, le costanti, le leggi. Ricavare, per così dire, dall'estetica una logica. Il romanzo, come nota Chvatik, svolge insomma la sua funzione noetica con una funzione estetica⁴.

Nell'*Immortalità* Kundera chiarisce questa concezione sostenendosi sul concetto di *Grund*, che per lui assume i significati di ragione, natura e causalità intrinseca: "Nelle profondità di ciascuno di noi è iscritto un Grund che è la causa permanente delle nostre azioni, che è il suolo sul quale cresce il nostro destino. Io cerco di cogliere in ognuno dei miei personaggi il suo Grund e sono sempre più convinto che esso abbia carattere di metafora"⁵. All'interno di ogni personaggio, dice Kundera, giace "come in un guscio una possibilità umana fondamentale che l'autore pensa nessuno abbia mai scoperto o sulla quale ritiene che nessuno abbia mai detto qualcosa di essenziale"⁶. I personaggi sono le possibilità esistenziali che assurgono allo statuto ideale proprio in virtù di tale virtualità poetica e poietica: ciò che nella vita non si concreta può farsi letteratura, idea in movimento nella bellezza del suo apparire come forma. O addirittura modelli ideali senza i quali non sarebbe stato possibile indagare sui temi prescelti dallo scrittore.

3 Cfr. ovviamente la *Erkenntniskritische Vorrede* in Benjamin 2018 e il saggio giovanile del 1916, ora in Benjamin 2008.

4 Cfr. Chvatik 2004, 171.

5 Kundera 1990, 256.

6 Kundera 1985, 230.

Questo scarto tra possibilità e realtà garantisce alla letteratura la sua forza filosofica e la sua dignità ideale. I personaggi infatti sono *possibilità umane fondamentali*, modelli di esistenza, d'essere nel mondo, di comportamento, azione, visioni delle cose, laddove per esistenza si intenda appunto, e si noti il richiamo a Heidegger, “il campo delle possibilità umane, di tutto quello che l'uomo può divenire, di quello di cui è capace. I romanzieri disegnano *la carta dell'esistenza* scoprendo questa o quella possibilità umana. Ma, ancora una volta, esistere vuol dire ‘essere-nel-mondo’. È necessario dunque intendere *tanto* il personaggio *quanto* il suo mondo come *possibilità*”⁷. Tutto ciò all'interno di una visione a sua volta più generale delle cose che guida queste possibilità, di tale cartografia esistenziale di cui il romanzo è la mappa, in cui la vita può compiersi, formarsi, predisporci.

Certamente ogni autore ha la sua, intendiamo una metafisica implicita o esplicita (quest'ultimo è il caso del Kundera di questo romanzo) che organizza la materia letteraria, ovvero i personaggi e le loro possibilità d'essere. Questo considerato, è allora del tutto condivisibile la conclusione di Proguidis sull'arte del romanzo dello scrittore ceco: “In Kundera ‘romanzo’ e ‘saggio’ si succedono come le due facce di un nastro di Möbius. O, per dirlo in altri termini, in Kundera ‘esistenza’ e ‘pensiero’ sono intrinsecamente legati”⁸.

Se per Kundera, come si vedrà, letteratura e vita condividono la stessa forma – quel carattere romanzesco che è tanto del mondo quanto dell'arte –, se, anzi, una concezione simile della vita aiuta l'umano a vivere più serenamente e a riconoscere un significato negli eventi attribuendo loro una bellezza intrinseca e scaturente da un senso estetico-esistenziale, il romanzo esplora tali possibilità fondamentali e il loro svilupparsi nel mondo. Afferma infatti Kundera: “Un romanzo non è una confessione dell'autore”, benché tanto i personaggi che il mondo scaturiscano dal suo vissuto e dalla sua personale visione, “ma un'esplorazione di ciò che è la vita umana nella trappola che il mondo è diventato”⁹. Naturalmente, il romanzo tenta di definire cosa sia la vita umana in generale e nella sua essenza. Esso anzi risponde alla domanda “*Che cos'è l'esistenza umana?*”¹⁰. Questa domanda, che dovrebbe fare da guida al romanzo, è esplicitata da Kundera nella *Prefazione* de *La vita è altrove*, concludendo la quale lo scrittore si richiama a Heidegger e al fatto che l'esistenza umana sia in sé una domanda¹¹, confermando dunque il fortissimo *pregiudizio* filosofico su cui fonda la sua arte e, di riflesso, la sua teoresi. Ma più in particolare, e in questo senso il romanzo in quanto tale costituisce una specie di laboratorio-mondo, tentando di declinare cosa siano il mondo e la vita in relazione a esso. Il romanzo, quindi, è più una questione di *reazioni* che di studi isolati a compartimenti stagni, nonché di *definizioni*: il mondo, ad esempio, è una trappola,

7 Kundera 1988, 68.

8 Proguidis 2023, 43.

9 Kundera 1985, 239.

10 Kundera 1987, 10.

11 La questione del *Fragen* esistenziale in Heidegger si trova certamente in *Sein und Zeit* (Heidegger 2011) ma anche in testi altrettanto fondamentali, per rimanere a dei casi esemplificativi, come Heidegger 1992 e 1996.

dunque sinonimo di *pesantezza*, e da esso bisogna tentare di divincolarsi adducendo una maggiore *leggerezza*¹².

In ogni caso, il tema del romanzo che abbiamo scelto come oggetto del nostro tentativo di analisi, se volessimo tentare di isolare un motivo tra gli altri, è l'ossimoro in quanto tale. E questo è evidente sin dal titolo, che ne rappresenta uno tra più densi, eleganti e ormai celebri della filosofia e della letteratura. Che la leggerezza sia insostenibile è una delle possibilità che il romanzo cerca di discutere e di indagare, facendo ricorso, come detto, alle relazioni umane sul piano dell'esistenza. Ma che questo ossimoro possa descrivere l'essere in quanto tale risulta in verità un fatto alquanto problematico e di ardua risoluzione. Per avvicinarci alla risposta dovremmo quantomeno chiederci cosa sia questo essere e quale abbozzo di definizione fornisca il romanzo. È il senso di essere in assoluto, ad esempio, di cui si chiedeva il tanto citato Heidegger all'inizio di *Sein und Zeit* e che ha informato successivamente tutto il suo cammino di pensiero sull'essere dell'esserci¹³? O è l'essere come venire alla presenza di qualcosa, all'esistenza, in qualunque modo e la presenza e l'esistenza si danno? Naturalmente, è a livello concettuale che la questione deve porsi e risolversi, facendosi guidare dall'esito che l'esperimento a forze controllate del romanzo determina e infine suggerisce, con l'obiettivo ultimo di progredire in quella che Kundera definisce la via romanzesca, secondo lui l'unica e sola, per la "conquista dell'essere"¹⁴.

Attraverso un approccio critico-teoretico di filosofia della letteratura, cercheremo allora in queste pagine di ricavare una possibile interpretazione del senso dell'essere in relazione all'esistenza per Kundera e di proporre una concettualizzazione di un altro senso, quello della necessità da abbracciare con un convinto sì alle circostanze: la decisione con cui riconoscere ciò che genera la *bellezza della vita*, tale da attribuirle un significato e da liberarla dai ceppi apparentemente infrangibili di un implacabile determinismo, redimendola.

2. Gravità e decisione

Com'è ormai noto, la cornice filosofica del romanzo è riconducibile per lo più alla teoria dell'eterno ritorno, evocato nel celebre *incipit* dell'opera, che viene letto da Kundera secondo la coppia leggerezza-pesantezza¹⁵. Chiarisce bene il nucleo del problema Petra von Morstein, quando afferma che "questa idea è la chiave del-

12 Nel *Dialogo sull'arte del romanzo*, un'intervista concessa a Christian Salmon e uscita per la prima volta in *The Paris Review*, Kundera precisa meglio, con una manifesta assonanza kafkiana, cosa abbia voluto dire con questa espressione: "Che la vita sia una trappola è una cosa che abbiamo sempre saputo: siamo nati senza averlo chiesto, rinchiusi in corpo che non abbiamo scelto e destinati a morire" (Kundera 1988, 46).

13 Cf. Heidegger 2011, 15-18.

14 Kundera 1988, 30.

15 Sull'influsso della dottrina nietzscheana nel romanzo e per una ricostruzione schematica delle dinamiche in esso attive cfr. Kabir 2011.

la composizione del romanzo – il *suo* codice esistenziale se volete”¹⁶. Ogni attimo, come afferma Nietzsche, nella prospettiva di un tempo ciclicamente eterno, è destinato a ripetersi infinite volte, talché non ha senso angosciarsi per qualcosa da cui non ci si potrà mai sganciare¹⁷. La prospettiva nietzscheana, per dir così, ha però una via d’uscita, sta a ciascuno stabilire, come sembra sottintendere Kundera, se sia ragione di sollievo o di disperazione, di liberazione o di condanna: il sapere di questa stessa infinità ritornante. Tutto è destinato a ripetersi: non mi libererò mai da questa vita insopportabile. È la pesantezza. Tutto è destinato a ripetersi: cosa può venirmene di male e che me ne importa allora della vita? È la leggerezza. L’ambiguità di questo “folle mito”¹⁸ sta tutta dunque nel significato da attribuire all’esistenza, interpretazione da cui deriva la sua effettiva sostenibilità o insostenibilità, la sua possibilità di benedizione della sofferenza e dell’incomprensibilità d’esserci.

Ad ogni modo, come fa la leggerezza, bisogna chiedersi, a essere un fardello da portare, esattamente come lo era il pensiero dell’eterno ritorno la cui risoluzione doveva assicurare la liberazione dalla croce dell’esserci? Tale è il crinale su cui si muove il romanzo. Una possibile soluzione potrebbe stare nell’armonia tra la leggerezza e la pesantezza: Kundera elenca alcuni casi in cui la pienezza vitale si raggiunge con la pesantezza, altri ancora con la leggerezza, sicché l’esistenza potrebbe configurarsi come il costante aggiustamento dell’equilibrio tra l’una e l’altra, da ottenersi di volta in volta sulla base delle circostanze e quindi in modo mai definitivo. Tuttavia, insiste Kundera: “Questa suddivisione in un polo positivo e in uno negativo può apparirci di una semplicità puerile. Salvo in un caso: che cos’è positivo, la pesantezza o la leggerezza? Parmenide rispose: il leggero è positivo, il pesante è negativo. Aveva ragione oppure no? Questo è il problema. Una sola cosa è certa: l’opposizione pesante-leggero è la più misteriosa e la più ambigua tra tutte le opposizioni”¹⁹. Stare dalla parte di Parmenide significa ritenere che la leggerezza sia la migliore, ma le cose, ovviamente, non stanno mai in modo così netto, bensì sfumato e complesso.

L’altro riferimento, sia coerente che stridente con la cornice nietzscheana, è il detto tedesco *Einmal ist keinmal*, uno dei tratti distintivi di Tomáš, finanche un suo mantra. Una sola volta è nessuna volta, traducendo letteralmente, come a dire che un’esperienza se non ripetuta o priva della possibilità d’essere rivissuta non è nulla. L’altro titolo che avrebbe dovuto avere inizialmente il libro era infatti *Il pianeta dell’inesperienza*²⁰, come cifra, qualità primaria dell’esistenza, vivere la vita senza sapere cosa essa sia. L’esserci è un cadere nel mondo, inermi e assolutamente impreparati. Per dirla ancora con Heidegger, ci pensano il *Man*, il *si*, la pubblicità media e l’orizzonte di senso in cui nasciamo a dotarci, almeno inizialmente, delle coordinate con cui vivere e a dare un

16 Morstein 1990, 536. Traduzione dall’originale inglese mia.

17 Cfr. Nietzsche 1986. In questa sede facciamo nostra l’interpretazione dell’eterno ritorno di Biuso 2006, 130.

18 Kundera 1985, 14.

19 Kundera 1985, 15-16.

20 Cfr. Kundera 1988, 183.

significato alle cose e a noi stessi²¹. Ci sono i grandi paradigmi della cultura, della civiltà della quale si viene a far parte, ma spetta al singolo istituire i propri metri di paragone, forgiare la propria esperienza e la consapevolezza personale.

Infatti, una plausibile definizione della vita, come la desumiamo dalle frasi di Kundera, è la condizione della possibilità dell'accadere plurale del mondo che inizia nella storia e si determina nel futuro. Il relativismo di Kundera pare estremo, persino più spiazzante della gravità dell'eterno ritorno, eppure a livello filosofico si pongono delle condizioni, delle possibili bussole, eventi massimamente significativi a cui aggrapparsi nell'assoluta mancanza di termini di paragone esistenziali, e che determinano l'estetica della vita, la sua bellezza, e in definitiva il suo corso nell'universale necessità e imperscrutabilità del divenire.

Leggerezza vuol dire anche astrazione, come quella di Parmenide che vedeva una via di scampo nel concetto; pesantezza vuol dire anche concretezza, come un sognatore abituale, quale tra l'altro è Tereza, che ha bisogno della fisicità del reale per assicurarsi dalla deriva onirica²². Tereza, tra le altre cose, rappresenta per Tomáš l'*exemplum* della pesantezza, essendo infatti la metonimia della pesantezza in generale. Lo capiamo sin dal suo ingresso nella vita di Tomáš: "Salì con lei sulla macchina parcheggiata davanti a casa, andò alla stazione, ritirò la valigia (*era grande ed esageratamente pesante*) e la riportò a casa, insieme a Tereza"²³. Con questa valigia, Tomáš accoglie la pesantezza, che nei suoi termini esistenziali significa la presenza di una donna fissa nella sua vita, quest'ultima caratterizzata dalla leggerezza nelle relazioni amorose che non avrebbero dovuto per nulla essere durature e oppressive: "Si era adoperato quindi per costruire il sistema della sua vita in modo tale che nessuna donna si sarebbe mai più potuta installare da lui con una valigia"²⁴. Ma il caso ha voluto che Tereza, in preda a una violenta influenza, con quella valigia restasse insieme alla sua pesantezza nella vita di Tomáš, condizionandola in modo determinante. Leggerezza e pesantezza sono infatti le due cifre con cui Kundera prova a leggere i rapporti umani.

Quando dopo sette anni di convivenza, a seguito del ritorno di Tereza a Praga, Tomáš riassapora il gusto della leggerezza come privazione di ogni legame, intervengono però altre considerazioni, urgono delle decisioni da prendere: "Per sette anni aveva vissuto legato a lei e ogni suo passo era stato seguito dai suoi occhi. Era come se lei gli avesse legato alla caviglia una palla di ferro. Ora il suo passo era tutt'a un tratto più leggero. Quasi si librava nell'aria. Era entrato nello spazio magico di Parmenide: assaporava la dolce leggerezza dell'essere"²⁵. La leggerezza, per quanto dolce e piacevole possa essere, nei fatti umani come in quelli metafisici se considerati in una dimensione più ampia, è una questione di spinta, il cui slancio

21 Horvat (2013) prova a intavolare un confronto tra Kundera e Heidegger in relazione al *Man*, al *Verfallen* ma soprattutto al Kitsch come forma dello scadimento ontologico. Tuttavia, è anche questo un tema che lasciamo sullo sfondo.

22 Sul tema del sogno in Kundera cfr. Češka 2011.

23 Kundera 1985, 20. Il corsivo è mio.

24 Kundera 1985, 20.

25 Kundera 1985, 41.

a un certo punto si esaurisce facendo subentrare la pesantezza, come se si trattasse anche di una questione di gravità²⁶.

È a questo proposito allora che alla cornice nietzscheana, e alla presunta leggerezza che dovrebbe fare ottenere se accolta, si affianca la gravità di Beethoven,²⁷ che in questo ambito teoretico assume i caratteri della *decisione*. Decisione, appunto, che nell'ultimo dei suoi quartetti per archi, il n. 16 op. 135, trova espressione ed estrinsecazione nei serrati interrogativi delle note perentorie del movimento conclusivo. *Muß es sein?*, si chiede Beethoven. A cui risponde *Es muß sein!*, deve essere, laddove a essere è appunto la decisione da prendersi su qualcosa. La domanda di Tomáš è se tornare o no a Praga, se tornare a vivere con Tereza. La gravità di una decisione non deve preludere necessariamente al prenderla effettivamente. Se tornare da e con Tereza è la gravità, non per forza bisogna decidersi per essa proprio in virtù di essa. Ma la gravità è tale in opposizione alla leggerezza del non prendere quella decisione, talché, in qualche modo, è come se nel suo statuto, nella percezione che si ha della questione come grave, si nasconda la sua giustezza. La pesantezza, dunque, ha in questo caso l'aspetto della decisione, o secondo la terminologia di Beethoven, *Der schwer gefasste Entschluss*, "la risoluzione presa con difficoltà; la grave risoluzione"²⁸.

Beethoven, nell'economia filosofica del romanzo, è il contraltare di Parmenide. Se il filosofo greco delle origini è il rappresentante della leggerezza, Beethoven lo è della pesantezza: "A differenza di Parmenide, per Beethoven la pesantezza era a quanto pare qualcosa di positivo", "la pesantezza, la necessità e il valore sono tre concetti intimamente legati tra loro: solo ciò che è necessario è pesante, solo ciò che pesa ha valore"²⁹. A regalarli i dischi degli ultimi quartetti era stata proprio Tereza, e quindi il dover-essere e il prendere la decisione del ritorno, Beethoven e lei erano un tutt'uno. Solo il reggitore di macigni, chi fronteggia il destino a viso aperto e fa della vita un peso su cui decidersi, del quale assumerà coraggiosamente le conseguenze derivanti dalle scelte, è il soggetto filosofico che possiede la facoltà di dare un valore all'esistenza, valore scaturito appunto dalla pesantezza. Più grande è il peso, maggiore è il valore: questa sarebbe l'esegesi classica di Beethoven e ciò che si ricava dall'ascolto della sua musica così determinata e solenne. Con una splendida formula: "L'eroe beethoveniano è un sollevatore di pesi metafisici"³⁰. La domanda allora necessaria è: in cosa consiste

26 Con un sottilissimo elogio, lo stesso Calvino, nel primo dei *Six memos* dedicato appunto alla *Leggerezza*, coglie questa dinamica del romanzo, parafrasandone il titolo ed esprimendone uno dei significati più profondi, che lo rende "un'amara constatazione dell'Ineluttabile Pesantezza del Vivere". Inoltre: "Il suo romanzo ci dimostra come nella vita tutto quello che scegliamo e apprezziamo come leggero non tarda a rivelare il suo peso insostenibile. Forse solo la vivacità e la mobilità dell'intelligenza sfuggono a questa condanna: le qualità con cui è scritto il romanzo, che appartengono a un altro universo da quello del vivere" (Calvino 2022, 11).

27 Su Beethoven rimando agli eccellenti Solomon (2002) e (2019). Mi permetto rinviare anche a una mia breve nota del 2020 in celebrazione del 250° anniversario della nascita.

28 Kundera 1985, 43.

29 Kundera 1985, 43.

30 Kundera 1985, 43.

la pesantezza metafisica? Verso quale concezione delle cose fa intradare il piglio beethoveniano riguardo alla vita e all'essere? Alla luce di questa intensificazione, di tale argomentazione in cui i termini Nietzsche-Parmenide-Beethoven sono collocati in una profondità assai intrigante, la risposta per certi versi potremmo già averla: è la pesantezza, ma c'è bisogno di circostanziarla maggiormente.

3. La metafisica del caso

Decidersi vuol dire assumersi il peso delle coincidenze, andare incontro alla loro difficoltà e gravità, accettare, in fondo, il conformarsi degli eventi benedicensi. Da un punto di vista metafisico, Kundera, potremmo dire, trova il punto di conciliazione della terribile ipotesi nietzscheana dell'eterno ritorno esattamente nella gravità beethoveniana della decisione. Ogni cosa, compresa la vita, è destinata a ripetersi infinite volte, ma se così non fosse, se ogni attimo fosse uno e uno soltanto, speciale nel suo comparire e nel suo essere, dovrebbe darsi un *peso* incomparabilmente maggiore alla contingenza delle circostanze in cui un evento accade. La decisione è la scelta in quanto attribuzione di un peso, assegnazione di un significato alle circostanze uniche che rendono la vita quella che è. A prescindere o meno dall'origine del motto beethoveniano *Es muß sein* (come riporta Kundera più venale che poetica), ciò che importa è il suo aspetto formale, il piano concettuale nel quale immette. La decisione, in questo senso, è ciò che, facendosi carico della gravità delle circostanze casuali con le quali la vita si struttura e su cui si erige, la dissolve, almeno fin quando il peso di altre circostanze avrà portato di nuovo giù – tra cui la compassione come motivazione apparente del ritorno di Tomáš e la disperazione che prova una volta tornato a Praga e rivista Tereza.

Questo potrebbe essere l'abbozzo metafisico della trama esistenziale tracciato da Kundera: vivere in un mondo che accade in apparenza casualmente, comunque intriso di determinismo, e che periodicamente pone dinanzi al peso delle scelte con cui dare un significato alle circostanze. Il peso della decisione consiste nel riconoscere come irripetibili, quindi irriducibilmente cari, i casi della vita che in linea di principio altrimenti non sarebbero stati tali. Azzardando una promiscuità concettuale, si potrebbe dire che la decisione/scelta ha tutto l'aspetto del *miracolo*. Un miracolo che però diventa tale soltanto quando la decisione rende le circostanze che l'hanno costituito realmente significative. Tereza diventa il miracolo di leggerezza della vita di Tomáš solo quando si decide per lei, quando effettivamente la riconosce come la ragazza delle sei coincidenze. Il miracolo della decisione scardina l'eterno ritorno, disattiva la forza allo stesso tempo dirompente e imprigionante dell'*Einmal ist keinmal*. È un peso che, oltre ogni apparente *contradictio in adiecto* che tale formulazione potrebbe suscitare, rende leggera la vita, che, detto altrimenti, la redime nella levità, secondo una dinamica estetica dell'accettazione dell'esistenza di se stessa, e dunque anche del suo gravame, attraverso il dispositivo metafisico della decisione. Il peso della decisione trafigge l'inconsistenza metafisica della leggerezza come insignificanza degli eventi, dà un fondamento, trattiene la vita a sé e la regge nel tempo, attribuendo un senso salvifico di bellezza. Per dirla

con Benjamin, è l'attimo della leggibilità in cui il *continuum* storico-esistenziale si arresta e la redenzione può accadere.

Quando Tomáš tornò a Praga da Zurigo, fu preso da una sensazione di malessere al pensiero che il suo incontro con Tereza fosse stato determinato da sei improbabili coincidenze. Ma non è invece giusto il contrario, che un avvenimento è tanto più significativo e privilegiato quanti più casi fortuiti intervengono a determinarlo? Soltanto il caso può apparirci come un messaggio. Ciò che avviene per necessità, ciò che è atteso, che si ripete ogni giorno, tutto ciò è muto. Soltanto il caso ci parla. Cerchiamo di leggergli dentro come gli zingari leggono le immagini formate dai fondi del caffè in una tazzina.³¹

Quella di Kundera è un'apologia del caso, ed è per questo motivo che a livello concettuale può venire ancora in aiuto la nozione spinoziana di miracolo: eventi inspiegabili che travalicano la finitudine umana, sia d'azione che di comprensione³², l'insieme dei quali costituisce gli elementi esistenziali ai quali ci si aggrappa per attribuire un significato, anche razionale, alla vita³³. Anche per questo motivo quello di Kundera è un romanzo filosofico: una riflessione teoretica e profonda sull'accadere delle cose per accettarne, come vedremo, la bellezza di ciò che via via si determina sulla base di quanto si decide.

I due protagonisti l'uno per l'altra sono il frutto del caso assoluto, e oltre al difetto di conoscenza – penso a ipotesi deterministiche accostabili al cosiddetto “demonio di Laplace”³⁴, che vengono anche riformulate da Kundera come “matematica esistenziale”³⁵ – c'è da aggiungere, in modo latamente nietzscheano, l'affermazione della volontà, lo *jahsagen* al *kairós*. Il percorso della vita, come mostra in modo limpidissimo quello di Tomáš, è fatto dalle decisioni che si sono prese, le gravi e difficili risoluzioni che Kundera spiega affidandosi alla musica dell'ultimo, e non a caso più metafisico, Beethoven. La necessità sembra allora non più tale, pare sciogliersi nell'abbraccio leggero della gravità che si decide per se stessa, beneducendo il percorso esistenziale che ha condotto fino a quel punto, dove bisognava affermare o negare, ripetere o fermare, sublimare o vanificare. “Non certo la necessità, bensì il caso è pieno di magia”³⁶. È la magia di questi incontri casuali, le sorprese del tutto inattese, con Benjamin il Messia che in ogni momento può fare il suo ingresso nell'agone della storia dalla piccola porta lasciata aperta nel futuro³⁷. Significa riconoscere all'esistenza tale leggerezza, la sua casualità intrinseca che fa anche la sua dolcezza, candore e ricchezza. È anche per questo, dunque, che a volte essa diviene grave e si pone l'eventualità della scelta rispetto a una magica sequenza di coincidenze: la leggerezza diventa appunto *insostenibile*. Veramente in poche parole: il divenire è leggero, la decisione è pesante, la quale però può preludere a una ritrovata levità.

31 Kundera 1985, 60-61.

32 Cfr. Spinoza 2017, 492-494.

33 Cfr. Biuso 2023, 124.

34 Cfr. Laplace 1967.

35 Kundera 1990, 246.

36 Kundera 1985, 61.

37 Cfr. Benjamin 1997, 57.

Da un punto di vista metafisico, vivere è quindi questa dinamica di leggera casualità, dell'accettazione della quale a un certo punto bisogna prendersi carico attraverso una decisione, la risoluzione di una gravità che accoglie il percorso di coincidenze che genera il suo stesso peso. In modo abbastanza plausibile, questo sembra l'essere dell'esistenza, l'ontologia delle decisioni amorose e delle relazioni umane nella maniera in cui Kundera le spiega nel suo romanzo. Il titolo, dunque, si rifà a questa coniugazione nietzscheana, parmenidea e beethoveniana, in cui a seguito della strutturazione della leggerezza si sceglie in suo favore per via del suo essere divenuta grave, e in quanto tale appunto *da decidere*. Tomáš, nel caso del romanzo, avrebbe potuto negare Tereza e restare a Zurigo, nonché ignorare la gravità della decisione che gli si prospettava destinandola all'oblio. E invece si decide per lei, accetta la sequenza di coincidenze, il suo essere, la sua *magia*, attribuendole un significato di bellezza. Quindi torna a Praga e la sua vita non sarà più la stessa, trasfigurando la casualità in necessità.

Il percorso del romanzo proseguirà verso un altro scenario, spostandosi su un altro piano metafisico che potremmo definire di costante *alleggerimento*, come se la vita si mettesse in direzione della progressiva rimozione di ciò che la trattiene tra i ceppi e dunque della pesantezza, stavolta storica, politica e persino anche cosmica e teologica³⁸. In ogni caso, l'acquisizione teoretica è delle più interessanti, poiché Kundera illustra con la precisione del pensatore rigoroso quale sia la dinamica universale dell'essere, qualcosa di molto simile a uno spinozismo metafisico, nonché le sue implicazioni sul livello esistenziale delle relazioni umane, specialmente quelle amorose: la vita è un caso e un accumularsi di coincidenze che si conformano in percorsi, rispetto a cui bisogna decidersi verso quali proseguire e quali invece far morire. Che tutto dovrà tornare può pur essere vero, forse addirittura irrefutabile, ma la vita stessa fa agire, affezionare e innamorare come se questo dato non ci fosse: sicché, nonostante sia consapevole di questa legge, l'esistenza assume un senso e una dignità soltanto se al posto del sempre si pone l'unicità, al posto della necessità la magia, al posto del casuale una *voluta e decisa bellezza*.

A nessun'altra condizione, sembra dire Kundera, la vita è significativa. Bisogna riconoscere in lei il suo carattere *romanzesco*. E lo fa prendendo spunto da *Anna Karenina*, dal romanzo in cui in modo paradigmatico le coincidenze divengono pressoché assolute. Molto spesso si tende a sottovalutare quanto le coincidenze siano fondamentali nella vita individuale e collettiva, e ciò è vero per l'amore sia tra Anna e Vronskij sia tra Tereza e Tomáš, uniti, con una densità estetico-concettuale degna di Proust e della sua Sonata di Vinteuil, dalle note di Beethoven ascoltate nel ristorante al loro primo incontro.

Parlando della composizione simmetrica di *Anna Karenina* (inizia e termina con un incidente mortale alla stazione ferroviaria), Kundera ribadisce tutti i diritti di originalità della vita proprio in quanto romanzesca. Dopotutto, romanzo e vita per lo

³⁸ Tematiche del massimo interesse le quali per dovere di brevità in questo testo non possono trovare spazio.

scrittore condividono la stessa forma, sulla base di un isomorfismo metafisico letterarietà-esistenzialità per il quale la narrazione esibisce il mondo e la vita, *et vice versa*.

Questa composizione simmetrica, nella quale un identico motivo appare all'inizio e alla fine, può sembrarvi molto 'romanzesco'. Sì, sono d'accordo, ma a condizione che la parola "romanzesca" non la intendiate come "inventata", "artificiale", "diversa dalla vita". Perché proprio in questo modo sono fatte le vite umane. Sono costruite come una composizione musicale. L'uomo, spinto dal senso della bellezza, trasforma un avvenimento casuale (la musica di Beethoven, una morte alla stazione) in un motivo che va poi a iscriversi nella composizione della sua vita. Ad esso ritorna, lo ripete, lo varia, lo sviluppa, lo traspone, come fa il compositore con i temi della sua sonata.³⁹

Il cui obiettivo, intendiamo di questa attività compositiva, è ancora una volta attribuire un significato nel segno della bellezza, il quale si configura come la naturale tendenza dell'essere umano a ricoprire le cose e gli eventi che gli accadono di quella magia che glieli rende inestimabili. "Non si può quindi rimproverare al romanzo di essere affascinato dai misteriosi incontri di coincidenze (come l'incontro tra Vronskij, Anna, il marciapiede della stazione e la morte, o l'incontro tra Beethoven, Tomáš, Tereza e il cognac), ma si può a ragione rimproverare all'uomo di essere cieco dinanzi a simili circostanze nella vita di ogni giorno, e di privare così la vita della sua dimensione di bellezza"⁴⁰.

4. Conclusione: liberarsi dalla ripetizione

Il romanzo si conclude nell'atmosfera idilliaca e bucolica in cui le circostanze storico-biografiche hanno condotto Tomáš e Tereza, compreso l'incidente in cui perderanno la vita, confermando, in qualche maniera, la presupposizione di Tereza per cui l'averla incontrata da parte di Tomáš sia stato l'evento in assoluto peggiore della sua esistenza. La loro vicenda, soprattutto nelle considerazioni di Tereza e nelle ultime battute di Tomáš, si incammina verso quell'alleggerimento di cui si parlava all'inizio, per essere più precisi si configura come una risoluzione verso la condizione animale dell'esistenza, nelle ultime, toccanti pagine dedicate alla morte di Karenin e alle riflessioni filosofiche sul rapporto uomo-animale e sull'animalità in generale⁴¹.

Siamo esseri caduti, lo dicono i miti, le religioni, la filosofia, e nutriamo costantemente il desiderio nostalgico di tornare da dove siamo venuti, alla maestà dell'inorganico e del cosmo, temi su cui ha riflettuto in modo paradigmatico Cioran⁴². "La

39 Kundera 1985, 64.

40 Kundera 1985, 64. Tralasciamo l'altra coppia speculare e altra metà del quartetto ideale del romanzo, Franz e Sabina, che rappresentano, per così dire, l'atto mancato della decisione come *insostenibile leggerezza dell'essere*.

41 Per un approfondimento delle questioni che Kundera solleva rimando a Cimatti 2013, Marchesini 2016, Biuso 2020.

42 In riferimento a paradiso, umani e animalità, riporto questa affermazione di Cioran 1995, 79: "Ma non vi sono più esseri, non vi è che questo pullulare di moribondi affetti da longevità, tanto più detestabili in quanto sanno organizzare così bene la loro agonia. A loro preferiamo qualsiasi

nostalgia del Paradiso è il desiderio dell'uomo di non essere uomo"⁴³, desiderio che può essere letto in modo almeno ancipite: da una parte, di riottenere l'animalità perduta e di ritrovare la pace di questa condizione; dall'altra, di non essere più se stesso e di dissolversi totalmente sconfinando dalla sua sostanziale finitudine. L'animale non è mai stato cacciato dal Paradiso, non si pone angosciosamente come Tereza il problema anima-corpo. Questo non vuol dire auspicare un regresso bensì una maggiore serenità, un affrancamento dall'essere. La vita individuale e cosmica è il frutto di una coincidenza, quindi è leggerezza d'essere, e in quanto tale va considerata e vissuta: accettandone il peso metafisico della contingenza. E starebbe in questo la condanna dell'ente vivente consapevole di sé e del suo morire, che sa della sua fine come impossibilità di una vita eterna e di un'infinita ripetizione? "Se Karenin fosse stato un essere umano e non un cane, di sicuro già da tempo avrebbe detto a Tereza: 'Senti, non mi va più di portare in bocca ogni giorno un panino. Non puoi inventare qualcosa di nuovo?'. In questa frase è contenuta tutta la condanna dell'uomo. Il tempo umano non ruota in cerchio ma avanza veloce in linea retta. È per questo che l'uomo non può essere felice, perché la felicità è desiderio di ripetizione. Sì, la felicità è desiderio di ripetizione, dice tra sé Tereza"⁴⁴.

La felicità, in altri termini, è volere l'eterno ritorno. Ma ciò non significa attuarlo, bensì provarlo: essere felici vuol dire provare il desiderio che quel momento, che quella precisa circostanza, benché non possano farlo, si ripetano. Ripetizione ed eterno ritorno vogliono dire fare l'amore – "Fare l'amore non è forse l'eterna ripetizione del medesimo?"⁴⁵ –, vogliono dire continuare a operare i propri pazienti, vogliono dire contestare il Kitsch a tutti i livelli. Tomáš invece è felice così com'è, ancorché Tereza gli indichi se stessa come causa assoluta dei suoi mali. Nonostante il romanzo possa apparire come una storia d'amore distrutta da un potere politico vendicativo e persecutorio⁴⁶, nonché dalle decisioni sbagliate del suo protagonista, Tomáš è felice in campagna, senza pazienti, senza amanti, senza suo figlio, senza politica. "Tereza, una missione è una cosa stupida. Io non ho nessuna missione. Nessun uomo ha una missione. Ed è un sollievo enorme scoprire di essere liberi, di non avere una missione"⁴⁷. Scegliere Tereza è stata infatti una liberazione, forse persino una liberazione dal destino. Del resto, al ritorno di Tomáš, Tereza aveva pensato: "No, non era superstizione, era il senso della bellezza che la liberava di colpo dall'angoscia e la riempiva di un nuovo desiderio di vivere"⁴⁸. Sotto questo punto vista, la forma della vita di Tomáš e di Tereza e il loro senso della bellezza

animale, se non altro perché viene perseguitato da loro, predatori e profanatori del paesaggio un tempo nobilitato dalla presenza delle bestie. Il paradiso è assenza dell'uomo". Per un approfondimento di questi temi mi permetto di rimandare a Palma 2024. Per l'idea nostalgica di un Eden perduto cf. anche Carrieri 2022.

43 Kundera 1985, 318.

44 Kundera 1985, 320.

45 Kundera 1985, 214.

46 Cf. Jungmann 1999, 121.

47 Kundera 1985, 336.

48 Kundera 1985, 90.

divengono un programma esistenziale: alleggerirsi dalla vita stessa, attraverso una metafisica della decisione e un'estetica della contingenza, fino a morire sereni.

* Ringrazio Rachele Agosta per la coincidenza della vita che mi ha indotto alla decisione di rileggere Kundera.

Bibliografia

- Aji, Aron, ed. 1992. *Milan Kundera and the Art of Fiction: Critical Essays*. New York: Garland.
- Banerjee, Maria Nemcova. 1990. *Terminal Paradox: the novels of Milan Kundera*. New York: Grove Press.
- Benjamin, Walter. 1997. *Sul concetto di storia*. Tr. it. Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti. Torino: Einaudi
- . 2008. "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", tr. it Renato Solmi, in *Opere complete. Scritti 1906-1922*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, ed. it. a cura di Enrico Ganni, 281-295. Torino: Einaudi.
- . 2018. *Origine del dramma barocco tedesco*. Tr. it. Alice Barale. Roma: Carocci.
- Biuso, Alberto Giovanni. 2006. *Nomadismo e benedizione. Cosa bisogna sapere prima di leggere Nietzsche*. Trapani: Di Girolamo.
- . 2020. *Animalia. Per un'etnoantropologia*. Catania: Villaggio Maori Edizioni.
- . 2023. *Chronos. Scritti di storia della filosofia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bloom, Harold, ed. 2003. *Milan Kundera*. New York: Chelsea House.
- Calvino, Italo. 2022. *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*. Milano: Mondadori.
- Carretta, Simona. 2019. *Il romanzo a variazioni*. Milano-Udine: Mimesis.
- Carrieri, Alessandro. 2022. *Urban Eden. Giardino Città Utopia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Češka, Jakub. 2011. "Le roman comme déploiement symbolique du rêve: la thématique du rêve dans l'œuvre de Milan Kundera". *Revue des études slaves*, LXXXII/3: 457-478.
- Chvatík, Květoslav. 2004. *Il mondo romanzenesco di Milan Kundera*. Tr. it. Stefano Zangrando. Trento: Editrice Università degli Studi di Trento.
- Cimatti, Felice. 2013. *Filosofia dell'animalità*. Roma-Bari: Laterza.
- Cioran, Emil M. 1995. *La caduta nel tempo*. Tr. it. Tea Turolla. Milano: Adelphi.
- Heidegger, Martin. 1992. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*. Ed. it. a cura di Carlo Angelino. Genova: il melangolo.
- . 1996. *Che cosa significa pensare?*. Tr. it. Ugo Ugazio e Gianni Vattimo. Milano: Sugarco.
- . 2011. *Essere e tempo*. Tr. it. Alfredo Marini. Milano: Mondadori.
- Horvat, Saša. 2013. "Forgetting in the Ground of Kitsch and Falling with Kundera and Heidegger". *Synthesis philosophica*, 55-56, 1-2: 161-176.
- Jungmann, Milan. 1999. "Kunderian Paradoxes" in *Critical Essays on Milan Kundera*, edited by Peter Petro, 119-124. New York: G.K. Hall.

- Kabir, Shahnewaz. 2010-2011. "The Notion of Eternal Return in Milan Kundera's *The Unbearable Lightness of Being*". *Crossings: ULAB Journal of English Studies*, vol. 3, n. 1: 171-188.
- Kafka, Franz. 1988. *Lettera al padre. Quaderni in ottavo*. Tr. it. Anita Chiusano e Italo Alighiero Chiusano. Milano: Mondadori.
- Kundera, Milan. 1987. *La vita è altrove*. Tr. it. Serena Vitale. Milano: Adelphi.
- . 1985. *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. Tr. it. Giuseppe Dierna. Milano: Adelphi.
- . 1988. *L'arte del romanzo*. Tr. it. Ena Marchi e Anna Ravano. Milano: Adelphi.
- . 1990. *L'immortalità*. Tr. it. Alessandra Mura. Milano: Adelphi.
- . 1994. *I testamenti traditi*. Tr. it. Maia Daverio. Milano: Adelphi.
- Laplace, Pierre Simon. 1967. "Saggio filosofico sulle probabilità" in *Tutte le opere*, a cura di Orietta Pesenti Cambursano, 233-406. Torino: UTET.
- Marchesini, Roberto. 2016. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine: Mimesis.
- Misurella, Fred. 1993. *Understanding Milan Kundera: Public Events, Private Affairs*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Morstein von, Petra. 1990. "Nietzsche and Creative Passion in Milan Kundera's *The Unbearable Lightness of Being*. Tereza's Realization of the Dionysian and Apollonian Art-impulses". *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. XXVIII: 535-557.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1986. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Tr. it. Mazzino Montinari. Milano: Adelphi.
- Palma, Enrico. 2020. "Beethoven". *Vita Pensata*, novembre, X, 23: 78-84.
- . 2024. "La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran" in *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni e problemi aperti*, a cura di Costantino Esposito, 295-315. Roma: Edizioni Studium.
- Petro, Peter, ed. 1999. *Critical Essays on Milan Kundera*. New York: G.K. Hall.
- Proguidis, Lakis. "Le variazioni Kundera". *Diacritica*, IX, 48, 11 luglio 2023: 37-47.
- Proust, Marcel. 2012. "Dalla parte di Swann" in *Alla ricerca del tempo perduto*. Tr. it. Maria Teresa Nessi Somaini. Milano: Rizzoli.
- Ricard, François. 2011. *L'ultimo pomeriggio di Agnes. Saggio sull'opera di Milan Kundera*. Tr. it. Paola Vallerga. Milano-Udine: Mimesis.
- Solomon, Maynard. 2002. *Beethoven. La vita, l'opera, il romanzo familiare*. Tr. it. Nicoletta Polo. Venezia: Marsilio.
- . 2019 *L'ultimo Beethoven. Musica, pensiero, immaginazione*. Tr. it. Nicola Bizzarro, Roma: Carocci.
- Spinoza, Baruch. 2017. *Trattato teologico-politico in Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, 83-376. Torino: UTET.

Alessandro Pizzo

Who is the 'Who' of Freedom, Equality, and Independence? Martha Nussbaum on the Connection between Disability and Justice

ABSTRACT: *Martha Nussbaum criticizes John Rawls's theory of justice, arguing that it is responsible for excluding people with disabilities from the political community. In particular, she points out that Rawls's theory is ultimately a political theory of the "good", but this good is also inaccessible to people with disabilities, who are not free, equal, and independent. Nussbaum thus proposes her capabilities approach, which should be understood in terms of a minimum threshold of social rights to be recognized for everyone. However, one issue seems to remain unresolved, specifically whether she views people with disabilities as individuals in their own right or as social constructs dependent on her own approach.*

KEYWORDS: *Disability, Justice, Nussbaum.*

1. Disability

The American philosopher Martha C. Nussbaum, a highly recognized figure in contemporary philosophy and an extremely prolific contributor to scientific research, has also explored the connection between belonging to a society and the corresponding enjoyment of certain rights. In particular, and this critical analysis is the focus of our consideration here, she has highlighted the profoundly impactful disparities that permeate our historical realities, notably the inequitable treatment faced by certain categories of people, especially women and individuals with disabilities. The inextricable link between personal freedom and the level of dignity that must be afforded has undoubtedly occupied much of Nussbaum's research. However, her work should be understood as a concrete application of political theory aimed at addressing three emerging issues:

1. disability;
2. multiculturalism; and
3. gender difference.

From these initial observations, it is clear that Nussbaum's effort to reflect on social philosophy, specifically her critique of the disparities society imposes in relation to the diverse needs or potential of individuals, is commendable – even when such disparities are not the direct result of intentional choices. Here, however, I

intend to focus exclusively on her analysis concerning the exclusion of individuals with disabilities from the list of political subjects for whom society must implement measures to ensure their dignity as human beings. In my modest view, this issue holds theoretical significance in terms of establishing a criterion by which to assess the effectiveness of political frameworks designed to account for the relationships among members of a social community within the political sphere.

Nevertheless, before delving into the specifics of this issue, it is important to clarify certain assumptions I consider crucial regarding disability. Individuals with disabilities undoubtedly face objective obstacles of various kinds that negatively interfere with the execution of personal functions. These obstacles are significant enough to visibly and profoundly hinder their ability to perform such functions. The failure of individuals with disabilities to meet certain functional standards often leads others to view them as ‘abnormal’ and to categorize them within the broader group of so-called non-normative individuals, that is, those whose abilities fall below a commonly accepted threshold, thereby labeled as ‘normal.’ The interference caused by physical impairment, as well as broader disadvantages not necessarily physical in nature – such as socio-cultural factors – fundamentally undermines the potential for personal fulfillment for those affected. In other words, disability profoundly impacts either personal autonomy, cognitive abilities, or independence in human relationships. Therefore, disability can be seen as a multi-dimensional obstacle to the various levels of freedom possible for the individual affected.

The history of modern law can be seen as a long journey of rights, specifically as a progressive expansion of both the list of its beneficiaries and the opportunities for positive realization and action. However, this historical trend is not without criticism, especially when it reverses the structural relationship between individuals and subjective rights. As Pintore asserts, rights tend to become “uno strumento *insaziabile*, divoratore della democrazia, dello spazio politico e, alla fin dei conti, della stessa autonomia morale da cui li facciamo scaturire”¹. If, as Bobbio claims, we live in the age of rights, we must also recognize that the scope of rights beneficiaries is expanding, thus manifesting the social aspect of belonging to a citizenship². Now, isn’t it correct to assert that individuals with disabilities are also equal members of this same citizenship? And failing to do so, isn’t it an injustice against them?

The lack of autonomy or active opportunities has led modern societies to establish relationships of care, primarily consisting of the provision of support to individuals with disabilities. However, this is certainly not enough. For Nussbaum, the point is not to provide support to individuals with disabilities simply to reduce the overall injustice they face. Rather, it would be better to reformulate our theories of justice to take into account the existential condition of individuals with disabilities

1 Pintore 2001, 179. In English: *An insatiable device, devouring democracy, the political domain, and, ultimately, the very moral autonomy that constitutes their source.*

2 Zolo 1999, 4.

and, perhaps most importantly, to provide adequate responses³. The treatment to be applied is therefore so significant that it influences our very conception of social justice. Ensuring justice undoubtedly places a social burden on the entire community, and this is perhaps one of the main reasons that prevent the guarantee of fair treatment. Yet, as Dworkin has taught us, rights are not (always) taken seriously. If we do not consider the term 'right' in its original significance – namely, as a claim to be fulfilled by some individuals towards others who, in turn, are obliged to fulfill it – then the disconnect between common sentiment and the language of rights, between public morality and legal morality, between natural social practices and legal intentions becomes evident. Only if we do not take rights with the utmost seriousness can we end up viewing them as privileges that public finances can no longer afford, especially in the negative sense of waste that the current crisis can no longer tolerate.

2. Vulnerability

Disability is a concrete dimension, a manifestation of the same human condition that challenges all our political and economic theories, fundamentally questioning our deepest convictions, our most radical personal beliefs, even when its reality reminds us of our shared vulnerability as mortal beings⁴. This is true for them as well, as they are bearers of rights regardless of what this may cost economically. According to Nussbaum, the issue of disability and the associated justice owed to individuals with disabilities should push us to rethink our political model in its entirety; it should challenge the very structure of our current social organization; it should lead us to critically examine the very values of the political society in which we live. Why should this happen? The answer is as simple as it is radical: all social contract theorists, and thus those who think about relationships in terms of costs and benefits among members of the political society, have always characterized the individual who enters into this agreement as non-disabled, that is, as an able-bodied person. In other words, social contract theory, to varying degrees, conceives of the subjects that constitute the political community as free, equal, and independent. In this way, social contract theorists deny citizenship to all those who, for various reasons or due to their disability, cannot act in the same way as those who are free, equal, and independent⁵. The nature of political discrimination and thus social exclusion is immediately evident, as the parties to the contract

3 Nussbaum 2012, 27-28.

4 Proof of this is that when encountering a person with a disability, there is often an immediate rejection tied to what the disability itself signifies to us. Nussbaum 2013, 119: "questi handicap ci ricordano la nostra stessa vulnerabilità". Therefore, the feeling of disgust is directed at a series of conceptual objects considered 'contaminating' because they remind everyone of "nostra mortalità e vulnerabilità animale". In English: *these handicaps remind us of our own vulnerability.* Therefore, the feeling of disgust is directed at a series of conceptual objects considered 'contaminating' because they remind everyone of "our mortality and animal vulnerability."

5 Nussbaum 2007, 104.

are the very individuals for whom the principles of the political community are drafted⁶. Consequently, if individuals with disabilities cannot enter as equals with other contractors, as equals among equals, as political subjects equal to all other members of the political society, they cannot make any claims, cannot assert any rights, nor can they make any specific demands. Their exclusion thus appears as radical as it is critique-worthy.

On closer examination, this is a double exclusion: first from the general list of contract participants, and then from the beneficiaries of the contract itself. This exclusion, both political and social, is perhaps the most glaring symbol of the social stigma that generally obscures humanity⁷. This is because, in general, the presence of significant disabilities leads to viewing the individuals who bear them daily as ‘abnormal’⁸. And this is a ‘classic’ problem, I would dare say, for disability in general.

In the case of the contractarian model, however, there is perhaps another consideration that influences the choice of exclusion: the correlation between work performance and social remuneration. In short, since a disabled person is generally seen as less productive, the entire economic burden of meeting their needs or claims would fall on the productive community. Hence, the simplest route is the exclusion of unproductive individuals from the catalog of free, equal, and independent subjects.

3. Marginalization and Exclusion

Marginalization, along with its most extreme form, namely exclusion from moments and places of social interaction, is, for Nussbaum, an indication of the failure of the chosen theoretical model: people with disabilities exist; they are not singular anomalies of Nature. Just as we cannot pretend they do not exist, it is equally important to accept that human finitude also encompasses cases of physiological functioning below the threshold commonly considered standard. This is where Nussbaum’s project takes shape, specifically aiming to critique the entire Western liberal tradition, and particularly the contractarian model, from Locke and Hume to the so-called neocontractualism, with Rawls being the most prominent.

4. Critique of the Social Contract

According to Nussbaum, men enter into a contract, that is, they decide to renounce the private use of force and the possibility of seizing others’ goods,

6 Nussbaum 2007, 84.

7 Nussbaum 2013, 353.

8 Nussbaum 2013, 355.

in exchange for peace, security, and with the prospect of mutual benefit⁹. The idea behind any contractarian formulation is thus that a political community is formed at an ideal moment, understood as a transcendence of the state of nature, involving the exchange of natural claims for social benefits. Specifically, men agree to relinquish their natural freedom in the name of a mutual benefit that would otherwise be unattainable. For classical authors, there are certain goods that are unavailable for consumption during the natural state, and it is with these in mind that they decide to leave it, accessing other forms of social organization. The contractarian model, although perfect in its abstract description, remains nonetheless a precise fiction that liberal authors construct to justify the civil state and, specifically, its desirability over the state of nature. However, this fiction, like all other political fictions, is a narrative that advances a specific horizon of meaning for political actions as well as for the value of individuals within the social space. In other words, all contractarian conceptions justify a model of political society founded on a set of fundamental political principles¹⁰. The contractarian conception, however, employs a procedural ideal by which it derives a set of political principles, underpinning a certain type of political society, from the list of fundamental needs of a circumscribed set of subjects. This fiction therefore imposes the rights of a few men, an elite composed of free, equal, and independent men, as universal values.

The same procedural idea of political society, as Nozick points out¹¹, is present in Rawls, although according to Nussbaum, the discussion is more complex regarding the possibilities of a theory of a just political society¹². The starting point, however, remains the same: how to ensure individuals those rights that the state of nature does not allow? Nozick also recognizes the same problem, commenting on Locke's discourse as follows: in the state of nature, an individual may lack the power to secure their own rights and may be unable to hold a stronger adversary accountable or obtain redress for violations, thereby being deprived of the very capabilities essential for a dignified life¹³.

Regarding Rawlsian theory, Nussbaum identifies three different critical points. For the present purposes, however, I will focus on only one, which is related to disability and the role that those who suffer from it assume in political society. The author observes that, for all classical theorists of the contractarian model of political society, the contracting parties are roughly equal in terms of capabilities and capable of engaging in productive economic activity¹⁴. Disabled individuals are excluded from the group of "productive" individuals and, consequently, are excluded from political society. In other words, disabled individuals are excluded from the group of those who choose the fundamental political principles precisely

9 Nussbaum 2007, 30.

10 Nussbaum 2007, 30.

11 Nozick 2008, 45.

12 Nussbaum 2007, 32.

13 Nozick 2008, 45.

14 Nussbaum 2007, 35.

because they are not free, equal, and independent. Classical theorists do not consider the possibility of an active role for disabled people among those who establish the moral principles underlying a just society.

5. Lack of Representation

Therefore, modern liberalism contemplates the possibility of a group of prominent individuals who are the actual decision-makers regarding the fundamental principles for society. Since disabled individuals are not part of this elite of prominent individuals tasked with formulating the fundamental values of a political society, the latter does not provide rights for disabled individuals. Not having representation among those who formulate the basic principles of the future political society results, consequently, in not being considered as potential beneficiaries of those same fundamental political principles in the future society. The problem, in the case of people with disabilities, is therefore twofold: not being part of the club of white, free, autonomous men who formulate the fundamental principles on which the future political society must be based, and not being considered as potential beneficiaries of those same fundamental political principles. One could also say that it is the same exclusion operating in two different and connected moments: in the moment of codifying the basic principles of political society and in the moment of enjoying those same principles. As configured, the link between the exit from the state of nature and the creation of a political society excludes disabled people from both the codification of fundamental political values and the related enjoyment of rights. For Nussbaum, the problem, on a theoretical level, lies in the initial condition that, in no case, can a disabled person fulfill: being free, equal, and independent. Generally, a disabled person does not appear free from their personal condition of need, whether physical, moral, or cognitive. Similarly, they cannot, consequently, be equal to all others, as they start from an objective condition of disadvantage, difficulty, and handicap. Finally, how can they be independent if they need the help and solidarity of others even for their daily needs? From every point of view, a disabled person in no way can be productive, as is generally the case for any other human being. No disabled person is free from a constant condition of need and difficulty. Moreover, no disabled person can be equal, in social performances or productive capacities, to their peers, nor can they be independent, as, unlike their peers, they cannot determine themselves based on their own strength alone. This is the problem; it is precisely this model that is the source of the present difficulties; this is where the root of the “contractarian evil” lies: formulating a private model for the foundation of the State, wrongly assuming that all men are free, equal, and independent. This is not the case, and it follows that the contract model, by virtue of which private individuals in an equal position negotiate what to give up in terms of personal freedom and what to gain in terms of social advantages, is the formal sanction that recognizes as valid and ensures even politically the substantial difference that exists in the state of nature concerning the different distribution of personal strength and the natural capaci-

ties to relate to others. If the central moral idea in the contractarian tradition is *mutual advantage*¹⁵, the initial exclusion of disabled people results in their future exclusion from the list of individuals who can enjoy those same political principles. Indeed, not being part of the original parties to the social contract means that disabled individuals do not have citizenship equality¹⁶. In Rawls' political theory, which expands and updates the classical social contract theory, political society is understood in terms of a cooperative venture for mutual advantage¹⁷, where the principles of justice are deduced following a hypothetical procedure of contract¹⁸. Consequently, the problem becomes explaining why the parties decide to abandon the state of nature to obtain mutual benefits through social cooperation. The parties, in other words, seek mutual advantage through cooperation in society. Rawls' idea is that rational individuals are capable of choosing between cooperation and non-cooperation for *mutual advantage*¹⁹, that is, they are capable of understanding that cooperation is always preferable to non-cooperation, and therefore, ultimately, that political society itself is preferable to the state of nature because it is more advantageous. In other words, the parties do not have to decide whether an existing society, the "natural" one, or a future society, the "political" one, is preferable, but only to recognize the reasonableness of certain principles and the absence of principles and choose, ultimately, the former. It is indeed rationally preferable to have social cooperation, i.e., the presence of some fundamental political principles, rather than living in the arbitrariness of their absence or the rule of the strongest, as generally configured in the state of nature.

It is clear that the idea of an original position, as imagined by the entire modern tradition of contractarianism, including Rawls himself, is a (political) fiction introduced primarily to highlight the optimality of a different social constitution from the existing one. In other words, the imaginary social contract serves to explain how a different type of society, based on other fundamental principles, could be possible. The normative claim is explicit and accounts for the very meaning of the proposal, including its legal implications.

However, precisely because of the idealized nature of the contractual model, it does not validate the optimality of the proposed procedural model, as it leads to discrimination against certain individuals, namely those who, for various reasons, do not fall within the group of constituents, i.e., those who are not free, equal, and independent, particularly those who do not align with the prototype of the Western modern consciousness²⁰.

15 Nussbaum 2007, 37.

16 Nussbaum 2007, 38.

17 Nussbaum 2007, 77.

18 Faralli 2006, 359.

19 Nussbaum 2007, 78.

20 Dworkin 2010, 69: "la famosa posizione originaria di John Rawls [...] immagina un gruppo di uomini e di donne che si uniscono per stipulare un contratto sociale [...] uomini e donne con gusti normali, talenti, ambizioni e convinzioni, ma ciascuna di esse è temporaneamente all'oscuro di tali caratteristiche della propria personalità, e deve accordarsi su un contratto prima di tornare ad avere questa consapevolezza". In English: *The famous original position of John Rawls [...] imagines*

Although originally developed in political theory, Rawls' theory of justice, despite its evident limitations, has had a profound influence in the field of legal philosophy, contributing, in its own way, to challenging one of the main foundations of legal positivism, namely the idea that there could be a rational discourse about deontological contents.

Regarding the present topic, Rawls' theory, while being an advancement over the classical model of contractarianism, does not solve the problem of social justice, especially concerning the treatment of disabled individuals. Even Rawls considers disabled individuals as marginal subjects in the overall group of political subjects and ends up postponing any consideration of them to an unspecified future time.

This leads Nussbaum to assert that contractualist theories must rely on some conception of rationality in the contractual process, and all assume that the contracting parties belong to the same social group as the citizens for whom the principles have been formulated²¹. Despite rationality being a local exception and not a general condition of humanity²², the consequence is clear and linear: no theory of this kind can fully include persons with severe mental impairments as individuals for whom, in the first instance, the principles were originally designed.

While acknowledging the value of modern contractarian theories, particularly regarding their conceptions of justice, Nussbaum feels compelled to point out that they are unable to adequately address the problem of social justice, a difficulty that arises directly from the exclusion of disabled individuals from enjoying the fundamental political principles of a society²³. Even Rawls, who advocates for an ideal procedural concept of justice realized through fair reciprocal competition, ends up naturally excluding disabled subjects, who, in his view, cannot compete like others.

To the prototype of "Western personality," i.e., the bourgeois man of the Enlightenment tradition, namely the free, equal, and independent subject who produces a list of fundamental political principles corresponding generally to his needs and/or partial interests, Nussbaum replaces a list of capabilities to be understood as political principles for a liberal pluralist society²⁴. She establishes a minimum threshold of capabilities and envisions the goal of society as to elevating citizens above this threshold of capabilities, ensuring that each individual can exercise the

a group of men and women coming together to establish a social contract [...] men and women with ordinary preferences, talents, ambitions, and beliefs, but each of them is temporarily unaware of these characteristics of their own personality and must agree on a contract before regaining this awareness.

21 Nussbaum 2007, 84.

22 Elster 2005, 85. Nussbaum 2007, 84.

23 Faralli 2006, 358: "scopo di tale opera [*A Theory of Justice*] è infatti quello di individuare quali fra i tanti assetti sociali che si possono perseguire siano quelli giusti, cioè quelli che ciascuno sceglierebbe se potesse essere messo in grado di effettuare una scelta assolutamente razionale, al di là dei propri interessi ed egoismi". In English: *The purpose of this work [A Theory of Justice] is, in fact, to determine which among the many possible social arrangements are the just ones – that is, those that each person would choose if they were able to make an absolutely rational choice, beyond their own interests and self-centeredness.*

24 Nussbaum 2007, 87.

essential functions necessary for a life of dignity and flourishing²⁵. In other words, Nussbaum does not conceive a general and comprehensive model of social justice, but rather a functional corrective that can improve the current overall level of justice. She does not specify how justice would address inequalities below the minimum threshold, but she identifies what she believes are the essential levels for a human life to be considered dignified²⁶.

Thus, the capabilities approach indicates a fundamental core of social rights²⁷ guaranteed by the recognition and promotion of central human capabilities. Nussbaum lists the following central capabilities:

1. Life (the ability to live a normal human life in terms of duration);
2. Health (the ability to enjoy good health, be adequately nourished, and have adequate housing);
3. Physical integrity (the ability to move freely from place to place and be protected from physical and moral aggression by others);
4. Imagination (the ability to use one's senses and enjoy the faculties of imagination, reasoning, and judgment);
5. Emotions (the ability to experience attachment to things and people as well as to oneself; the ability to enjoy adequate protection from anxieties, fears, and traumatic events);
6. Practical reason (the ability to develop an adequate conception of what is good and to engage in critical reflection on how to develop one's future life plan);
7. Affiliation (the ability to live with and for others, recognizing and refining the shared humanity, and having the necessary social bases for self-respect and avoiding humiliation);
8. Relation to other species (the ability to develop adequate relationships with non-human living beings, showing interest and caring for them);
9. Play (the ability to enjoy adequate recreational activities);
10. Control over one's environment (the ability to effectively participate in political choices, have real opportunities to find work, and be productive on par with others).

Two fundamental ideas expressed by this list of human capabilities, in my opinion, are: a) *adequacy*; and b) *development*. Nussbaum, in other words, emphasizes what she considers to be the basic criterion for evaluating the quality of a lifestyle, namely ensuring that everyone, according to their actual needs, has an adequate condition of existence that matches their concrete personal existential conditions.

Similarly, adequacy pushes for the implementation of all those activities or initiatives that can sustain an acceptable development of human personality. The "capability" should not be seen as a pale meritocratic idea, which would rigidly constrain different possibilities for individuals, but as something that al-

25 Nussbaum 2007, 88.

26 Nussbaum 2007, 92.

27 Nussbaum 2007, 92.

lows a suitable transformation of different needs into corresponding functions. The list of capabilities (1) – (9) therefore describes what should be understood as a general and median horizon of personal development, always in function of needs calibrated to individual persons. And it is always about minimum conditions of human life: any positioning below even one of these capabilities indicates social injustice and/or insufficient respect for the essential levels of a minimally decent human life.

The idea behind this list, although neither exhaustive nor complete, as it can be integrated with other capabilities, is that a life lacking even one of these central capabilities is not considered a life of human dignity, meaning it would not meet the very needs of human personality and its dignity as such. In other words, the capabilities approach conceives each person as an end in themselves²⁸ and not as a means for collective well-being. Therefore, what matters to a theory of justice is the quality of people's lives. All rights should be guaranteed to people as central requirements of justice. Ultimately, however, Nussbaum adds that it is still the task of any public institution to ensure that all citizens are placed in the conditions to exceed the threshold of all ten capabilities.

Regarding the initial theme, and specifically the critical consideration of modern liberalism, which does not adequately consider the needs and rights of disabled people, it should be noted that the capabilities approach does not assume that people must be free, equal, and independent. Therefore, it is undoubtedly correct to say that it allows for using a political conception of the person that more closely reflects real life²⁹. On the other hand, this approach starts from a conception of the person as a social animal, whose dignity does not stem from an idealized rationality, and thus a more adequate conception of the full and equal citizenship of persons with physical and mental disabilities, as well as of those who care for them³⁰.

The flaw, if we can call it that, of Rawls' theory of justice is, fundamentally, relying on a presumptive notion of normality³¹. Consequently, Rawls cannot explain why justice, rather than charity, should be owed to all those who fall below the median of normality³². This reveals the true nature of the original fiction of the social contract. Indeed, the promised and promoted is intimately connected with the idea that the initial group of contracting parties should be restricted to those who possess 'normal' productive capabilities³³.

To include disabled people within the normal range of social functioning governed by the principle of social cooperation for mutual benefit, Rawls would need

28 Nussbaum 2012, 41.

29 Nussbaum 2007, 104.

30 Nussbaum 2007, 116.

31 Sen 2010, 26. The Rawlsian assumption that, under a hypothetical condition of initial equality, one could reach the unanimous agreement on a single system guided by two principles of justice. These latter for Faralli, 2006, 359 are each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

32 Nussbaum 2007, 138.

33 Nussbaum 2007, 138.

to reconceptualize the rationality of the parties to encompass concern for third parties³⁴. To be able to cooperate, disabled people need to be regarded as worthy citizens, entitled to property rights, employment, and so forth, rather than as mere objects of ownership³⁵.

The curious paradox of theories of social justice not based on the capabilities approach is to consider disabled people as means rather than ends of the same social cooperation.

Clearly, and contrary to what happens otherwise, it is necessary to “ground” the list of central human capabilities in the network of the concrete needs of individual disabled people, each with their own personal needs.

Nussbaum proposes to make the political society more just by changing the usual perspective, specifically by considering disabled people as political subjects of social cooperation, rather than as mere objects of political cooperation among social subjects. Indeed, the goal of social cooperation is not to obtain an advantage, but rather to promote the dignity and well-being of all citizens³⁶.

If the living conditions of disabled people and those who care for them are objectively more difficult than others, a decent society structures the public sphere, public education, and other pertinent areas of public policy so as to support these needs and ensure their full inclusion, granting those who are able the entire range of capabilities on our list, while providing individuals with disabilities as many of these capabilities as possible, in the most comprehensive manner achievable.³⁷

In conclusion, in my view, Nussbaum redefines the notion of justice to align it with the concrete conditions of life. In this way, her approach provides a partial account of fundamental social justice³⁸ and argues that a world in which individuals enjoy all the capabilities enumerated on the list constitutes a just and decent society, at least at a minimally acceptable level³⁹.

The theory of social justice is, from every point of view, therefore, a particular theory of good formulated in terms of fundamental human rights⁴⁰. Only one question remains unanswered regarding the actual impact of the capabilities approach

34 Nussbaum 2007, 142.

35 Nussbaum 2007, 186.

36 Nussbaum 2007, 220. Sen 2010, 241. Unlike perspectives that focus on utility and resources, the capabilities approach measures individual advantage in terms of a person's ability to do the things that, for one reason or another, they value. In this way, the general focus shifts to the actual freedom to do or be what one personally believes is “worth doing or being”.

37 Nussbaum 2007, 241-242.

38 Nussbaum 2007, 294.

39 Nussbaum 2007, 294.

40 Nussbaum 2007, 294. It seems, however, that there is a sort of disconnection in this regard between political philosophy, for which the citizenship of disabled people has very specific consequences concerning the just treatment they should receive, and legal philosophy, for which citizenship, on the other hand, is distinguished between nominal and substantial. Consequently, in the latter case, fundamental rights are only those subjective rights that belong to human beings either because they hold the status of persons or because they possess the capacity to act. Ferrajoli 2001, 5. From this perspective, then, it seems that people with disabilities are once again being denied the opportunity to be fully recognized as political subjects.

on increasing equity in society, specifically the following: Are disabled people free subjects or are they a distorting effect of the limitation of general freedom? The answer to this question is not neutral; indeed, if one answers affirmatively to the first question, a theory of social justice must take on the material burden of ensuring effective enjoyment of rights also for disabled people; otherwise, if one answers affirmatively to the second question, the entire capabilities approach collapses on itself, revealing its secondary nature concerning the personal identity of subjects. In other words, what Nussbaum does not address is whether she considers disabled people as individuals in themselves or as social constructs dependent on her own political theory. Certainly, capabilities are possibilities of existence, but are they truly universal? Or do they concern subjects constructed by a specific political theory?

References

- Dworkin, Ronald. 2010. "Giustizia e diritti" in *L'ideale di giustizia. Da John Rawls a oggi*, a cura di Mario Ricciardi, 69-117. Milano: Università Bocconi Editore.
- Elster, Jon. 2005. *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*. Tr. it. Paolo Garbolino. Bologna: il Mulino.
- Faralli, Carla. 2006. "Dagli anni Settanta all'inizio del XXI secolo" in *Storia della filosofia del diritto. III. Ottocento e Novecento*, a cura di Guido Fassò, 351-423. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, Luigi. 2001. "Diritti fondamentali" in *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, 5-38. Roma-Bari: Laterza.
- Nozick, Robert. 2008. *Anarchia, stato, utopia*, Milano: il Saggiatore.
- Nussbaum, Martha Craven. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna: il Mulino.
- . 2012. "Bisogni di cura e diritti umani" in *Giustizia sociale e dignità umana*, 27-50. Bologna: il Mulino.
- . 2012. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*. Bologna: il Mulino.
- . 2013. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*. Roma: Carocci.
- Pintore, Anna. 2001. "Diritti insaziabili" in *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di Luigi Ferrajoli, 179-200. Roma-Bari: Laterza.
- Sen, Amartya. 2010. *L'idea di giustizia*, Milano: Mondadori.
- Zolo, Danilo. 1999. "La strategia della cittadinanza" in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, 3-46. Roma-Bari: Laterza.

Noemi Eva Maria Filoni

Il paradosso della finzione: verità e crisi del reale in Philip K. Dick

ABSTRACT: *This article investigates the philosophy in the narrative of Philip K. Dick, exploring the fragmentation of reality and the relationship between simulacra, truth, and historicity. Beginning with the context of Cold War America, marked by media manipulation and epistemological crisis, the analysis focuses on Dick's ontological skepticism and his ability to challenge the perception of reality. Through the distinction between the "own world" and the "common world," inspired by Binswanger and Heraclitus, the article examines the conflicts between individual and collective experience, highlighting ontological solitude and the impossibility of empathy as metaphors for the present. The concepts of fragmented temporality and historical regression are analysed with reference to Dick's dystopian worlds, culminating in a reflection on narrative as a tool to understand our time. Dick's science fiction emerges not only as social critique but as a medium to reaffirm the centrality of empathy and to restore literature's fundamental role in the relationship between truth and narration in philosophy.*

KEYWORDS: *science fiction, dystopian worlds, postmodernism, philosophy of literature, historicity.*

Introduzione

Autore tra i più complessi e affascinanti del panorama letterario del Novecento, Philip K. Dick ha saputo ridefinire i confini della narrazione fantascientifica, trasformandola in un vero e proprio laboratorio filosofico capace di interrogare le fondamenta del reale. Le sue opere, immerse nell'America della Guerra Fredda, svelano infatti un mondo dominato da simulacri, manipolazioni e menzogne, dove il reale perde di consistenza e il tempo si smarrisce in un vortice di narrazioni alternative. Attraverso la destrutturazione del tempo lineare, la messa in discussione della storicità tradizionale e l'uso della finzione come mezzo per accedere a una verità più profonda, Dick ci invita infatti a ripensare il rapporto tra verità, realtà, storia e narrazione.

Questo articolo si propone di mostrare come si possa, attraverso il paradosso della finzione, accedere a una verità più profonda, dove l'empatia e il dialogo con

l'altro diventano possibili persino in un mondo spezzato. La filosofia di Dick, pur radicata nei contesti della fantascienza, rivela inoltre una sorprendente attualità, e offre strumenti utili per comprendere le derive del nostro tempo invitandoci a un confronto critico con il reale: non evadendo da esso, ma affrontandolo, svelandone le strutture invisibili attraverso un'indagine filosofica radicale.

2. Philip K. Dick

Non si può parlare di Philip K. Dick senza parlare dell'America degli anni Sessanta. Sono gli anni più critici della Guerra Fredda: è in quest'epoca che vengono assassinati Kennedy e Martin Luther King, che l'uomo arriva sulla Luna e che gli Stati Uniti, segnati dal conflitto freddo con l'Unione Sovietica, faticano a liberarsi dal maccartismo, quell'atteggiamento politico diffuso nel ventennio precedente segnato da un clima di sospetto e paranoia costanti. Se con il mondo esterno dilaga, sempre latente, la Guerra Fredda, entro i confini americani ha luogo invece una vera e propria guerra psicologica, fatta di spionaggi e di propaganda manipolatoria, di inganno e persuasione politica, dove la contraffazione delle informazioni è all'ordine del giorno. Ai vertici della politica americana la manipolazione del popolo statunitense è ritenuta persino necessaria, se si vuole prevalere sul nemico sovietico e raggiungere così gli obiettivi nazionali; difficile, in un mondo del genere, riuscire a distinguere ciò che è reale da ciò che non lo è. Ma se dovessimo trovare una ragione psicologica e profonda alla narrativa dickiana, dovremmo partire proprio da questo sentimento, che è di angoscia costante e paranoia diffusa.

I suoi personaggi, proprio come lui, non possono fare a meno di diffidare delle istituzioni; e nel tentativo di smascherare la menzogna che esse celano dietro a simulacri, immagini e parole, cercano disperatamente di trovare il fondamento ultimo della realtà. Non è un'operazione affatto facile: lungo il percorso, i protagonisti di Philip K. Dick finiscono per dubitare anche di sé stessi e delle loro relazioni, in una messa in discussione del reale che è totale e perciò paralizzante. Lo diciamo fin da subito, nessuno dei suoi personaggi riuscirà mai in quest'impresa metafisica. L'unica cosa che forse gli verrà concessa, al massimo, è il raggiungimento di una penultima verità¹ (da cui anche il titolo di uno dei suoi romanzi più sentiti). Questo non significa, però, che la realtà sia completamente priva di fondamento – solo cioè perché i protagonisti non riescono a scoprirla; e non significa nemmeno che non valga la pena continuare a ricercarla.

Ne *La ricerca del vero* (1961) di Lombardo veniva delineato il difficile percorso di conoscenza che anima gli autori del romanzo americano dell'Ottocento e del Novecento, e che culmina nel finale di *Moby Dick*, in quell'attimo cruciale in cui il Capitano Achab ribadisce di voler combattere fino alla morte “contro l'insondabile mistero rappresentato dal corpo alieno della balena bianca”². Allo stesso modo

¹ Dick 2005.

² Pagetti 2022, 19.

del Capitano Achab, lo scrittore americano sa che la verità, a furia di rincorrerla, gli si è allontanata ancor di più, schiacciata sotto il peso dei miliardi di simulacri da cui siamo costantemente bombardati; e che più la ricerca, più essa continuerà ad allontanarglisi; sa, cioè, che morirà inseguendo la sua balena bianca insieme ai suoi personaggi. Ma non è forse questo il senso della letteratura?

Un'ultima cosa. Molta narrativa contemporanea, come già sostenuto nel mio lavoro di tesi, si impegna a scoprire la realtà ricostruendo fedelmente i fatti a cui l'autore ha accesso scritto e documentario, rivendicando quest'operazione come la sola capace di restituire al pubblico leggente una qualche verità. La scelta di Dick della fantascienza è una presa di posizione filosofica radicale: mettendo in discussione la realtà – e la realtà storica – per cercare una verità più profonda, egli separa la verità dai fatti, interroga il rapporto fra parole, realtà e verità e apre il campo a quesiti eminentemente metafisici e ontologici, che discuteremo di seguito.

3. Mondo proprio e mondo comune

I racconti e i romanzi di Dick, dicevamo, mettono costantemente in discussione l'affidabilità dei sensi e della percezione, la possibilità della conoscenza, l'esistenza del mondo e della costituzione del reale, in quello che potremmo tranquillamente definire uno scetticismo radicale che affonda le sue radici più profonde nel momento storico vissuto dall'autore. In quest'operazione di confutazione del reale giocano un ruolo essenziale tutti quei geni maligni come il potere, le droghe, le macchine (ma anche dèi ed extraterrestri), che Philip K. Dick aveva avuto modo di approfondire ed elaborare in maniera del tutto personale nelle sue letture psichiatriche.

Tra queste spicca senza dubbio lo studio dell'opera di Ludwig Binswanger, fondatore svizzero della cosiddetta antropoanalisi o psichiatria esistenziale. Profondamente influenzato dalla terminologia dell'Heidegger di *Sein und Zeit*, e debitore di Husserl per una fondazione rigorosa delle scienze umane, Binswanger ci permette di isolare i due livelli di smentita del reale attraverso cui opera lo stesso Dick, e che coprono da un lato la sfera personale e dall'altro quella sociale in senso ampio. Li chiamiamo “mondo proprio” e “mondo comune”³: una distinzione che arriva da Eraclito, filosofo che Dick ha sempre dichiarato di amare, e che nell'ottantanovesimo frammento della sua opera distingueva così *idios kosmos* e *koinos kosmos*: “I desti hanno un mondo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio”⁴.

In una lettera a Bruce Gillespie del 1969, Philip K. Dick riassumeva la sua narrativa proprio a partire da questa distinzione, affermando che in tutti i suoi libri: “Il protagonista si trova a soffrire di un crollo del suo *idios kosmos* – almeno noi speriamo che sia questo ciò che sta crollando, e non il *koinos kosmos*”⁵.

3 Pagetti 2022.

4 Colli 1996, 94-95.

5 Dick 1975, 31-32.

L'altra questione psichiatrica meritevole di approfondimento per comprendere l'opera di Philip K. Dick e il fragilissimo "mondo proprio" dei suoi personaggi è indubbiamente quella della schizofrenia, che viene utilizzata dall'autore come strumento atto a far emergere in maniera ancor più lampante la messa in questione della natura dell'uomo nel suo rapporto col mondo esterno.

Il problema non è definire l'umano in quanto tale, ma comprendere in cosa davvero consista l'*umanità* di fronte alla degenerazione e alla disumanizzazione degli esseri umani. Il futuro distopico dickiano è popolato da individui apatici, incapaci di sentimenti e partecipazione per il prossimo, freddi e crudeli, completamente distaccati dalla realtà che li circonda, affetti da una sorta di progressiva e apparentemente inarrestabile meccanizzazione dell'agire.⁶

La schizofrenia, nella rilettura di Dick, consiste esattamente in questo processo. Nella sua opera, infatti, non sono pochi i personaggi afflitti da schizofrenia: c'è la Pris Frauentzimmer di *We can build you*, distaccata dalla realtà in modo irreversibile; ci sono le macchine-simulacri assolutamente incapaci di empatia di *Do androids dream of electric sheep?*; o ancora, i due protagonisti di *Martian time-slip*, lo schizofrenico Jack Bohlen e il bambino autistico Manfred.

Nel caso di quest'ultimo, il problema della validità della percezione raggiunge uno dei suoi punti teorici più estremi di tutta l'opera dickiana. L'autismo di Manfred, infatti, fa sì che egli abbia una percezione del tempo assolutamente particolare: ai suoi occhi il tempo ha smesso di scorrere, poiché il futuro non gli è più ignoto, ma un fatto compiuto e prevedibile, mentre il passato è decomposto, irrecuperabile. Esiste solo il presente. "Nel suo mondo si produce il modo temporale del lento e tormentoso sprofondare ed essere sommersi, del sinistro strisciare, anzi dell'irrigidirsi del tempo"⁷.

Insomma, la figura dello schizofrenico permette a Dick di dare un fondamento pseudo-scientifico dell'alterazione della percezione della realtà, che spesso e volentieri si presenta nella forma della distorsione temporale. La distruzione della realtà trova così un'efficace giustificazione narrativa nei motivi della psichiatria. Ma come è possibile, allora, passare a un secondo livello, quello del "mondo comune", se il primo è già così fragile?

In realtà, Dick non mette mai in dubbio che la visione, ad esempio, di Manfred, sia vera. La sua particolare percezione del tempo e dello spazio viene piuttosto considerata una capacità che, se anche lo isola dal mondo circostante, gli permette di osservare le cose da un altro punto di vista, del tutto specifico e personale. La convinzione di fondo sembra essere allora che al di sotto degli inganni e delle apparenze qualcosa di reale esista ancora, e che qualcuno, anche se in modo del tutto singolare, è ancora in grado di percepirlo, come afferma lo stesso Dick in *Drugs, hallucination, and the quest for reality*, un testo del 1964:

6 Suozzi 2015, 275.

7 Binswanger 1973, 138.

Il problema sembra dunque sorgere – più che per il fatto di “vedere quello che non c’è” – quando l’organismo vede cose che ci sono, ma che nessun altro riesce a vedere, perché non esiste alcun elemento semantico per descrivere queste entità e quindi l’organismo non può mantenere una relazione empatica con altri membri della società. Tale esaurimento dell’empatia, inoltre, è duplice: gli altri non possono condividere il suo “mondo” e lui non può condividere il loro.⁸

Esistono, dunque, diverse forme della percezione, ma nessuna è più corretta, fedele o “normale” di un’altra. Quel che succede è “semplicemente” che il legame tra mondo proprio e mondo comune si spezza. Non si riesce nemmeno, cioè, a passare a quel secondo livello. Così i protagonisti dickiani si trovano di fronte all’impossibilità di condividere e comunicare, che diventa a sua volta impossibilità della costruzione di un mondo comune, di un legame con l’Altro. E quindi, l’impossibilità dell’empatia tra gli individui. I personaggi di Philip K. Dick sono personaggi soli.

4. Tempo e solitudine

“Le aporie del senso comune creano esattamente quell’abisso in cui i personaggi e i mondi di Dick vengono inghiottiti. Alla disperata ricerca di un fondamento, di un barlume di verità, si ritrovano invincibilmente soli”. Nell’uscire dal mondo proprio per addentrarsi nel mondo comune, i personaggi di Philip K. Dick scoprono l’impossibilità di costituirne uno condiviso (e condivisibile). L’inganno del potere ha raggiunto le sue conseguenze estreme, e non c’è modo di scovare un fondamento reale oggettivo che non li rigetti nella loro solitudine. L’unico metro di misura, allora, diventa la percezione dell’individuo stesso. Egli si ritrova così isolato nel proprio mondo, mentre l’esterno diventa nient’altro che “una congerie di falsità”¹⁰.

La solitudine che l’uomo prova di fronte agli inganni del potere è anche e sempre solitudine ontologica. Anziché giungere al fondo di verità nascosto sotto il velo dei simulacri, egli scopre soltanto che non c’è nulla di solido e concreto nel mondo comune: ma allora, come fa ad abbracciare la propria percezione del reale, a convincersi che sia più valida di quella di qualcun altro? In effetti non può. L’uno e l’altro sono privi di sostanza. La mancanza di ogni forma di comunicazione verbale, come nel caso dell’autistico, lo getta in una solitudine abissale, ma non solo; sono soprattutto gli individui mediocri, prigionieri di una società vuota e priva di valori autentici, a soffrire di questa triste patologia postmoderna.

L’empatia diventa impossibile, in Dick, e con essa la possibilità di comunicazione con l’Altro. Viene da proporre, però, quello che David Foster Wallace diceva proprio a proposito della letteratura, e cioè che solo il romanzo ci permette di

8 Dick 1997, 213.

9 Suozzi 2015, 286.

10 Suozzi 2015, 287.

esperire, entro uno spazio immaginativo, ciò che ci è precluso della vita reale: la coscienza dell'Altro. "Io non so cosa stai pensando o cosa si prova a stare dentro la tua testa, e tu non sai cosa si prova a stare dentro la mia. Nella letteratura penso che in un certo senso riusciamo a saltare oltre questo muro"¹¹. La finzione letteraria diventa, così, il mezzo privilegiato per superare l'annichilimento della realtà con cui il mondo reale s'è scontrato, e al quale, da solo, non sa trovare alternativa.

5. Il tempo di *Ubik*

Tra tutti i romanzi di Dick, *Ubik* rappresenta senza ombra di dubbio il fallimento definitivo del principio di realtà, che anche qui avviene anzitutto entro gli spazi della dimensione temporale. È significativo pensare che, dopo la pubblicazione del romanzo, lo stesso Dick si sia messo alla ricerca di un significato in ciò che lui aveva scritto. *Ubik* è un'opera complessa, esplosiva e difficilissima da mettere a fuoco nelle sue singole parti, anche per la ricchezza di piani temporali presenti nell'opera. In *Ubik*, infatti:

Il cosiddetto reale è smembrato in vari piani, ognuno dei quali ha una propria coerenza, forma un tutto, dispone di propri sistemi spazio-temporali, di un alto e un basso, un prima e un dopo, una storia e una geografia, e così via. Il cosmo non è altro se non la giustapposizione di questi piani, irriducibili gli uni agli altri, contigui ma irrimediabilmente impermeabili.¹²

Ognuno di questi piani temporali è a sua volta prodotto dall'attività delle menti dei singoli, che grazie a un adeguato allenamento riescono ad agire attivamente sulla materia. In tal modo le menti diventano in grado di operare temporalizzazioni dello spazio e spazializzazioni del tempo, generando piani ontici sempre diversi tra loro. Si tratta di vere e proprie manipolazioni della realtà, rese possibile da quel connubio tra mente e tecnica, che elimina ogni possibilità di principio di realtà già in partenza.

Così gli individui possono tornare indietro nel tempo, scegliere linee cronologiche alternative, manipolare la realtà, finendo così per far coesistere in una stessa dimensione tutti i sentieri che si biforcano del tempo e di borgesiana memoria. Realtà e racconto della realtà si distinguono qui da un punto di vista teorico, ma nella narrazione dickiana finiscono per eclissarsi l'una nell'altra. Con la conseguenza che "il mondo non si dà più in sé, ma solo entro una narrazione fondamentale – ed è dall'agone tra queste narrazioni che nasce la cosiddetta Storia"¹³.

Tra i vari piani temporali presenti in *Ubik*, una sorta di *Everything everywhere all at once* della letteratura postmoderna, c'è quello del Moratorium, un luogo dove la vita dei morti viene prolungata in uno stato di semi-vita. Uno stato che,

11 Foster Wallace 2018.

12 Scarabelli 2021.

13 Scarabelli 2021, 3.

come viene spiegato fin nelle primissime pagine, ha direttamente a che fare con una certa condizione della coscienza: viene in mente il *Libro tibetano dei morti*, o *Bardo Thodol*¹⁴, che infatti il protagonista Glen Runciter fa leggere alla moglie Ella, una delle tante persone relegate al Moratorium, affinché non scambi la condizione in cui sta per addentrarsi per realtà. Nel libro tibetano (di cui Dick possedeva l'edizione del 1960 con la celebre introduzione di Carl Gustav Jung¹⁵) vengono descritte le esperienze che l'anima ancora cosciente vive nell'intervallo di tempo che, secondo la cultura buddhista, sta fra la morte e la rinascita. Il *bar-do*, appunto. Una condizione di premorte in cui il quasi-defunto vive una realtà plasmata dalla propria attività psichica, della cui importanza per l'opera dickiana abbiamo già discusso. Nel caso degli intelletti più potenti, questa attività finisce, dicevamo, per alterare anche i mondi altrui, operando distorsioni spazio-temporali del tutto oniriche. Confessa infatti Ella: "Un sacco di sogni non riguardano affatto me. [...] E mi trovo in luoghi che non ho mai visto, a fare cose che non hanno senso"¹⁶.

In una lettera del 13 febbraio 1975, Dick spiegherà così la temporalità del proprio *Ubik* a Claudia Bush, una studentessa che si stava laureando sulla sua narrativa:

La scoperta scientifica fondamentale della mia ampia metafisica [...] è il mio postulato di due tempi ad angolo retto tra loro, che ho chiamato *verticale* (quello che normalmente percepiamo) e *orizzontale*, che è l'asse lungo il quale gli oggetti in *Ubik* regrediscono. [...] La mia è una concezione del tempo ortogonale.¹⁷

Nell'algebra lineare, si tratta di una matrice invertibile, in cui la trasposta coincide con la sua inversa. L'inversione è resa possibile dalla struttura ad angolo retto della prima figura geometrica, come cita anche nella lettera. Per Dick, sta a indicare una "temporalità cubica"¹⁸, che non impone, cioè, di optare o per un tempo o per l'altro, o per un piano temporale della storia o quello apparentemente opposto (o comunque alternativo). Ciascuno di essi sussiste di per sé, e non è importante capire quale sia vero e quale sia falso, quale l'originale e quale il simulacro. Potrebbe rappresentare un problema per la filosofia, questo, e per la matematica, ma non lo è per la letteratura, dove ogni cosa può esistere insieme all'altra e rimanere ciascuna ugualmente passabile di validità.

Così Dick scalza una volta per tutte la temporalità lineare e vettoriale di tradizione giudaico-cristiana, nonché buona parte delle teologie politiche della modernità¹⁹, proponendo una visione nuova, una visione del tempo che è enigmatica non solo per la letteratura in generale, ma anche per l'intera contemporaneità. È il tentativo, infatti, di rappresentare "il tempo spazialmente e il passato come spazialmente dentro – letteralmente *dentro* – il presente"²⁰ (come ha provato a fare,

14 Coleman 2017.

15 Pagetti 2022.

16 Dick 2003, 25.

17 Dick 2015, 13.

18 Dick 2015, 148.

19 De Benoist 2011.

20 Dick 1999, 655.

recentemente, Christopher Nolan in uno dei suoi ultimi film *Tenet*), e come avviene nel sistema merceologico capitalista contemporaneo e nei suoi simulacri. “La regressione nel tempo sperimentata da Joe Chip dopo il ritorno sulla Terra conferma l’ubiquità dell’ordine capitalista, alla cui base c’è la produzione e il consumo di merci necessariamente deperibili (perché il sistema possa riciclarsi e perpetuarsi), e il dominio di chi le produce e le distribuisce”²¹.

6. Una bibbia postmoderna

Il principio di realtà, tanto celebrato dagli autori della modernità, è definitivamente in bancarotta. La situazione cosmico-storica in cui ci getta Philip K. Dick, infatti, non è altri che il mondo postmoderno, un mondo dove continuiamo, pur di leggere la realtà, ad “appellarci a ideologie antiquate”, alle grandi narrazioni ideologiche cui faceva riferimento Jean Francois Lyotard nel suo *Sapere postmoderno*²². Ma è un approccio che non può più funzionare. Perché alla coesione si è ormai sostituita la frammentazione; alle grandi narrazioni metafisiche condivise è subentrato il relativismo, etico e politico, ma non solo; anche il tempo si è frammentato in un eterno presente, da cui non è possibile ricavare una visione d’insieme, né tantomeno un’idea chiara di futuro. L’opera di Philip K. Dick, insomma, è pienamente postmoderna, di un postmoderno che di fronte alla realtà spaesante che si trova intorno chiede a sua volta di essere indagato e interrogato, come l’autore in effetti fa. Il tutto, naturalmente, sotto l’astro nascente della tecnologia. Ma ci basti, per ora, a comprendere come Dick realizzi e restituisca appieno quei cambiamenti epocali che hanno portato al fenomeno letterario del postmodernismo, finendo nel suo romanzo per rappresentarne alcune tra le principali caratteristiche. Perché il risultato, infatti, è che siamo noi i protagonisti di *Ubik*: siamo noi a essere entrati in questo stadio senza rendercene conto, a essere come “morti che sognano in uno stato di decomposizione psichica”²³.

Ma che cos’è, allora, Ubik, questa forza rappresentativa del postmodernismo?

Io sono Ubik. Prima che l’universo fosse, io ero. Ho creato i soli. Ho creato i mondi. Ho creato le forme di vita e i luoghi che esse abitano; io le muovo nel luogo che più mi aggrada. Vanno dove dico io, fanno ciò che io comando. Io sono il verbo e il mio nome non è mai pronunciato, il nome che nessuno conosce. Mi chiamo Ubik, ma non è il mio nome. Io sono e sarò in eterno.²⁴

Gli echi biblici, in questa definizione che Ubik propone di sé stesso, sono evidenti. Non solo: l’autore, nei suoi diari, aveva proposto di cambiare la dicitura “Ubik, di Philip K. Dick” in “Philip K. Dick, di Ubik”, suggerendo in questo

21 Pagetti 2003, 10.

22 Lyotard 2014.

23 Dick 1999, 685.

24 Dick 2003, 222.

modo che il romanzo si sarebbe scritto attraverso di lui, usando l'autore come "messo inconsapevole per fare irruzione nella realtà"²⁵. Il sottotesto sarebbe allora che è stato proprio Ubik a scrivere *Ubik*, che varrebbe a questo punto al pari di un testo sacro²⁶. Questo, però, da un punto di vista ancora formale. È importante infatti distinguere il romanzo (*Ubik*, che infatti indichiamo in corsivo) dal principio che contiene (Ubik), che invece ha radici ben più antiche. Possiamo certo collocare Ubik da qualche parte nel divino, identificandolo in qualcosa che, come dice il nome stesso, è sempre e ovunque, nel tempo e nello spazio, che ha cioè il dono dell'ubiquità.

Ma se pensiamo specificatamente al tempo postmoderno, possiamo provare ora a guardare a Ubik come al *katéchon*, quell'agente frenante che ostacola la dissoluzione entropica del mondo e la decadenza del reale²⁷.

Originariamente citato da San Paolo nella Seconda lettera ai Tessalonicesi, il *katéchon* ha una storia millenaria non indifferente, e nei secoli è stata identificata ora con l'Impero, ora con la Chiesa, ora con il rabinismo, ora con il razionalismo occidentale. Particolarmente caro, in età contemporanea, alla letteratura russa (vedremo, a breve, Dostoevskij, ma vale la pena citare anche Bulgakov, Sestov e Solov'ev), il *katéchon* è un concetto che sempre è stato ripreso in quelle epoche che hanno avvertito il proprio tempo come tempo della fine. Esso rappresenta proprio quella forza capace di rallentare la fine, capace di allontanare un termine imminente del mondo garantendo un ordine che gli impedisca di cadere nel caos. Visto il disordine spazio-temporale (ma non solo) in cui sono gettati i personaggi del romanzo di Philip K. Dick, identificare Ubik come una sorta di *katéchon* postmoderno ci è utile non solo da un punto di vista concettuale, ma anche pratico della narrazione, poiché essa stessa non potrebbe sussistere (non potrebbe cioè trovare un proprio ordine narrativo) se non fosse per un principio formale ordinante quale è lo stesso Ubik. La letteratura, la parola con cui l'*Ubik*-romanzo viene scritto, è una forza ordinante, che impedisce al caos della realtà post-moderna di non essere nemmeno raccontata. E anche dal punto di vista del contenuto l'*Ubik-katéchon* rallenta la dissoluzione entropica del reale, la decadenza del mondo; anche se per farlo, non può che imporre il proprio dominio, come in effetti fa. Così ne parla Dick nei suoi diari: "In Ubik c'è un principio scientifico che credevo essere una finzione, ma che è invece una nuova scoperta, o più probabilmente una riscoperta di qualcosa scartato tanto tempo fa"²⁸.

È la fine della storia. L'essere perde così tutte le sue strutture stabili, e l'ontologia si dissolve in favore esclusivo di una forza frenante che le impedisca il totale disfaccimento. Rimane, cioè, solo Ubik. Ubik è allora un generatore di forme, opposto a tutte quelle forze del mondo postmoderno che invece le forme le dissolvono, gettando la realtà nel caos. Ma è anche sostanza divina, che serve a nascondere la

25 Dick 1999, 45-46.

26 Dick 1999, 437.

27 Monateri 2023.

28 Dick 1999, 104-105.

realtà ultima della morte e della distruzione. Ed è la sostanza sfuggente di cui è fatta non solo la fantascienza, ma la letteratura in generale.

7. Cosa rimane del reale: immagini, parole, resti

Dopo che la realtà e la realtà storica circostanti sono state messe in discussione; dopo che questo ha rigettato gli individui del mondo proprio, altrettanto fragile; dopo che la struttura lineare del tempo è stata abbandonata in favore di una ortogonale, dove la percezione di ognuno si sovrappone, in maniera irriducibile, a quella degli altri; dopo cioè che la realtà si è sfaldata in infinite micronarrazioni singolari e che il mondo s'è fatto caotico al punto da non poterne più uscire con risposte sulla sua natura ontologica e sul suo fondamento; che cosa rimane?

Non possiamo che concludere (così fa Dick) che a formare questo reale rimangono da indagare proprio quelle illusioni, apparenze e artifici, immagini o parole fittizie e simulacri – gli unici con cui dobbiamo infine misurarci, volenti o nolenti. La realtà fenomenica, scomposta, riasssemblata, collassata, non può che continuare a risultare carente. La terra appare solo “disseminata di detriti”, “arida e devastata”, ridotta a “un teschio di roccia”²⁹. Eppure Dick non l'abbandona, né la nega. La realtà è costruzione della mente; allo stesso tempo, non siamo in grado di sfuggirle. Bisogna allora che ci si confronti con essa.

La finzione stessa diventa così l'unica realtà possibile da indagare; ed è significativo pensare che la letteratura di Dick scelga, a sua volta, di optare per la finzione, una finzione estrema, addirittura, fantascientifica, ora mezzo privilegiato e forse inaspettato di comprensione del reale. Questo perché la finzione, in Dick, non è evasione ma metodo conoscitivo: se il reale si dà come tessuto di simulacri, allora è proprio la finzione, nella forma estrema della fantascienza, a metterlo alla prova. Di qui uno spostamento d'asse sul nostro discorso di partenza: non la cosa in sé, ma il racconto che la circonda decide ciò che conta come vero. È esattamente ciò che accade in *The Man in the High Castle*, dove la storicità dei manufatti rivela che l'aura degli oggetti nasce dalla narrazione che li investe, più che dalla loro materia.

8. L'uomo nell'alto castello

In un mondo dove a vincere la Seconda Guerra Mondiale sono state le potenze dell'asse, dunque la Germania Nazista da un lato e l'Impero Giapponese dall'altro, gli Stati Uniti vengono divisi in tre parti dalle due superpotenze. A Ovest, i giapponesi amministrano gli Stati affacciati sul Pacifico; a Est, i tedeschi impongono la dittatura nazista pur mantenendo, formalmente, il nome di Stati Uniti d'America. Nella parte meridionale costruiscono uno stato fantoccio e razzista noto solamente come Il Sud; gli Stati delle Montagne Rocciose, invece, fungono da cuscinetto neutrale tra le

²⁹ Dick 2012, 149-150.

due zone occupate, in un calco evidentissimo del reale destino della Germania post 1945. Hitler è ancora vivo, ma è stato allontanato dalla società e dallo Stato perché affetto da sifilide. Il Canada (per ragioni ancora vaghe) resta indipendente. L'Italia fascista è rimasta subordinata al Reich tedesco, data la sua scarsa condotta in guerra, e le sono stati dati miseri compensi territoriali in Europa e in Medio Oriente.

In questo scenario geopolitico si muove, timido e silenzioso, Robert Childan, proprietario di un negozio di antiquariato a San Francisco. Una San Francisco che, visti i nuovi equilibri geopolitici, è frequentatissima dai ricchi giapponesi: molti di loro, girando per la città, vengono attratti dai manufatti della cultura americana del negozio di Childan. Tra questi c'è anche il giapponese Tagomi, un funzionario di alto rango a caccia di regali per un cliente. Su suggerimento di Childan, opta per un vecchio orologio di Topolino.

Altri personaggi: Frank Frink, veterano di guerra di origini ebraiche, impiegato in un'azienda che fornisce manufatti al negozio di Childan, e che finisce però per mettersi in affari con un altro tizio (tale Ed McCarthy) con cui fonda una piccola gioielleria artigianale. C'è Juliana, l'ex moglie di Frink, che ora vive negli Stati delle Montagne Rocciose e intrattiene una relazione con l'italiano ex fascista Joe Cinnadella. I due si metteranno in viaggio per incontrare un ultimo, importantissimo, personaggio, Hawthorne Abendsen, che si dice viva in un "alto castello". È il misterioso autore de *La cavalletta non si alzerà più*: un romanzo di fantascienza in cui s'immagina un dopoguerra segnato da una sorta di Guerra Fredda tra Stati Uniti e Impero Britannico, e da cui molti dei personaggi del libro di Dick sono segretamente ossessionati. Credo si intuisca già da ora la pregnanza di temi presenti in quest'opera di Dick. Ma andiamo con ordine.

Torniamo da Childan, e al suo negozio di manufatti. Dicevamo prima dei giapponesi facoltosi, particolarmente attratti dagli oggetti che vende; all'inizio del libro accade, tra le altre cose, che uno di questi gli entri in negozio in cerca di un'arma, una Colt 44 della Guerra Civile, che si scopre però essere un falso.

Si dicono, due personaggi secondari, parlando della questione: "Be', stammi a sentire: tutta questa faccenda della storicità è una sciocchezza. Quei giapponesi sono suonati. E te lo dimostro'. Si alzò, andò di corsa nello studio, e ritornò subito con due accendini che posò sul tavolino. 'Guardali. Sembrano uguali, no? Be', ascoltami. In uno di essi c'è storicità'"³⁰.

Ecco cosa sono i manufatti che vende Childan: oggetti intrisi di un'essenza trascendentale, di un'aura, e quest'aura gli è data dalla storicità che portano dentro di sé. O meglio: dalla *narrazione storica* che gli si attribuisce. Da quello che ci si racconta. Il trascendente del manufatto è reso possibile dalla narrazione che si fa di esso; così come il suo valore – il valore di questa narrazione, il fascino che essa suscita – è dovuto al suo legame con la storia. Continuano i due personaggi:

"Non la senti?" le disse, sardonico. "La storicità?" "Che cos'è la "storicità"?" chiese lei. "È quando un oggetto ha la storia dentro di sé. Stammi a sentire. Uno di questi due Zippo era nella tasca di Franklin D. Roosevelt quando venne assassinato. E l'altro

no. Uno ha storicità, anzi ne ha un sacco; più di quanta un oggetto ne abbia mai avuta. L'altro non ha niente. Riesci a sentirla?" Richiamò la sua attenzione. "No, non riesci. Non riesci a distinguere l'uno dall'altro. Non c'è nessuna 'mistica presenza plasmatica', nessuna 'aura' che lo circonda".³¹

Al che, l'altra risponde:

"È tutto un grosso imbroglio; e sono loro a dettare le regole. Voglio dire, una pistola viene impiegata in una famosa battaglia, come quella di Meuse-Argonne, ma se non fosse stata usata sarebbe esattamente la stessa. A meno che tu non lo sappia. È tutto qui." Si toccò la testa. "Nella mente, non nella pistola".³²

È solo questa narrazione favolistica intorno all'oggetto, dunque, passata di bocca in bocca, a portare i frequentatori di Antichi Manufatti Americani a percepire un'aura storica intorno agli oggetti in vendita. Ma una volta messa in discussione la sua validità, la *verità* intorno alla narrazione di questa Colt, Dick ci fa fare un passo ancora ulteriore:

"Io credo che nessuno di quei due accendini sia appartenuto a Franklin Roosevelt" disse la ragazza. "È proprio questo il punto! Dovrei dimostrartelo con qualche documento. Una dichiarazione di autenticità. Perciò è tutto un falso, un'illusione di massa. È il documento che dimostra il valore dell'oggetto, non l'oggetto stesso!"³³

Ecco che torna allora quel bisogno di documentazione, in nome e in cerca di quell'autenticità che è il valore più alto (l'unico possibile) che ancora ricerca l'uomo postmoderno. Ma servirebbe davvero, questo documento di cui parla il personaggio? E se fosse esso stesso contraffatto? Non sorprenderebbe, in effetti, trovare una prova manomessa nell'America del romanzo di Dick, perché non sorprenderebbe nemmeno trovarla nell'America reale di quel tempo, come forse anche di questo. Basti pensare che negli Stati Uniti nippo-tedeschi non si sa nulla della Shoah, nulla di tante verità che la storiografia d'oggi giustamente rivendica da quegli anni di storia. Questo bisogno di documentare la validità storica del manufatto, e il bisogno di documentazione in generale, sembrano perciò essere non tanto incalzati dal seguito del dialogo, che infondo continua a ruotare intorno alla stessa questione; è piuttosto la trama a metterlo in crisi, l'atmosfera dipinta da Dick nel corso dell'opera. E i manufatti ne sono solo un microcosmo; un esempio tra i mille possibili del processo di manipolazione degli oggetti, delle parole, dei racconti e delle forme di comunicazione – insomma, della narrazione in generale. Il macrocosmo di questo processo di contraffazione è, invece, l'America.

31 Dick 2014, 61.

32 Dick 2014, 61.

33 Dick 2014, 62.

9. Una storia

La fantascienza trasforma così i processi e le mitologie su cui s'è costruita l'identità americana contemporanea in una favola terribile, svelando le verità di questo mondo attraverso un mondo alternativo di finzione. Solo così, infatti, in questo gioco di specchi della Storia, possiamo scoprire che comunque s'impongono alcune costanti inconfutabili, verità che sfidano qualsiasi interpretazione soggettiva. La Storia insomma si ripete, nel senso che il suo destino resta quello di entrare in un imbuto infernale (in questo caso, quello che sfocia nella doppia tragedia della Shoah e del bombardamento atomico). *La Storia*, così, diventa solo *Una Storia*, tra le tante possibili che porterebbero a un esito simile, per quanto i fatti possano apparire diversi nell'una e nell'altra. Sentendo la trama de *La svastica sul sole*, infatti, potremmo aspettarci un mondo permeato da logiche chissà quanto diverse dalle nostre, ma basta un'analisi appena più approfondita per scoprire che non è così. Anche se la geopolitica dell'opera di Dick è completamente opposta rispetto agli esiti effettivi della Seconda Guerra Mondiale, c'è qualcosa di sempre comune, di ineluttabile. Solo una realtà alternativa può rivelare la realtà stessa.

Ne *La svastica sul sole* abbiamo ben tre esempi di Storie alternative: quella che conosce il lettore, e che si studia oggi sui libri di storia; quella del romanzo stesso; quella de *La cavalletta non si alzerà più*. Eppure, ciascuna sembra avere qualcosa in comune con l'altra, qualcosa che si mantiene nonostante gli esiti storici apparentemente differenti.

Il lettore di *The Man in the High Castle* “scopre” che esiste un universo alternativo in cui le potenze dell'Asse hanno sopraffatto gli Alleati alla fine della Seconda guerra mondiale, mentre i personaggi del romanzo, fattisi essi stessi lettori, apprendono che esiste un romanzo sovversivo di fantascienza in cui viene delineato un tracciato storico rovesciato [*La cavalletta non si alzerà più*, N.d.A.]: America e Inghilterra vittoriose si sono spartite il pianeta. Anzi, l'Impero britannico sembra lo stato dominante. Esiste una “terza” realtà, che è quella della *cold war* e del minaccioso confronto tra USA e URSS, in cui l'Inghilterra conserva un ruolo del tutto secondario, e in cui il lettore dei “veri” anni Sessanta dovrebbe riconoscersi.³⁴

È solo nel finale del romanzo, quando Juliana ha finalmente raggiunto l'autore del libro nel suo Alto Castello, viene spiegata l'operazione compiuta tanto da Dick quanto dal suo alter ego, lo scrittore Hawthorne:

Hawth ha fatto le scelte a una a una. A migliaia. Utilizzando le linee. Periodo storico. Argomento. Personaggi. Intreccio. Gli ci sono voluti anni. Hawth ha anche domandato all'oracolo quale successo avrebbe avuto il libro. Gli ha risposto che sarebbe stato un grande successo, il primo vero successo della sua carriera. Perciò lei aveva ragione. Lei deve usarlo piuttosto spesso, per averlo capito. [...] Il mio libro è vero, non è così?³⁵

34 Pagetti 2022, 122-123.

35 Dick 2014, 244.

Il libro di Hawthorne è vero, tanto quanto quello di Dick. E non è un caso che egli (l'autore fittizio) viva in un metaforico castello di “*inner truth*”³⁶: forse è proprio il castello della letteratura, dove la verità viene indagata indipendentemente dalle trame o dalla validità fattuale. C'è infatti un ultimo, importantissimo “personaggio” ne *La svastica sul sole* di cui non abbiamo ancora parlato: è *l'I Ching*, il libro cinese degli oracoli, che i protagonisti consultano quasi ossessivamente. È legato a “un principio di pura casualità beffardo e imprevedibile, non collegato ad alcuna influenza sovranaturale”³⁷: è grazie ad esso che Hawthorne ricostruisce l'intero intreccio della sua Storia alternativa, controfattuale, “che costituisce il plot del suo romanzo e che convaliderebbe il paradosso – nel cuore dell'America governata da giapponesi e nazisti – della vittoria alleata alla fine del conflitto mondiale”³⁸. Uno scenario ancora alternativo rispetto a quello conosciuto dai lettori de *La svastica sul sole*, come a dire che anche se avessero vinto le potenze alleate, la Guerra Fredda tra URSS e USA rimane comunque uno solo tra i tanti tracciati storici possibili. Perché come dicevamo, *l'I Ching*, come la Storia, segue un principio di pura casualità che non ha nulla di trascendentale: la storia è solo una storia, il trascendente è andato perso, tutto è possibile e insieme ineluttabile. Rimane forse una sola verità di fondo; la finzione; l'indagine stessa; o la letteratura, il tempo soggettivo, Philip K. Dick con la sua paranoia e solitudine che prendono forma.

10. Conclusioni

L'opera di Philip K. Dick si è dunque rivelata una straordinaria cartografia delle aporie del mondo contemporaneo: dalla crisi del reale alla frammentazione del tempo, dalla perdita di empatia alla solitudine ontologica, dalla menzogna politica alla paura della fine. In un'epoca dominata dalla mercificazione e dalla proliferazione di simulacri, abbiamo visto anzitutto come Dick utilizzi la finzione letteraria non come fuga dalla realtà, ma come strumento di indagine filosofica. La sua narrativa, intrisa di un profondo scetticismo, non si limita allora a distruggere le certezze del moderno, ma apre spazi per ripensare il rapporto tra individuo, società e Storia. La fantascienza, in questa prospettiva, diventa il mezzo privilegiato per affrontare il nichilismo postmoderno, riconoscendo nella finzione una verità più profonda e radicale. Questo studio dunque non ha solo cercato di valorizzare l'opera di Dick per la sua portata filosofica, ma ha anche voluto suggerire che essa possa offrire risposte essenziali ai dilemmi del presente. In un mondo sempre più simile ai suoi universi distopici, la filosofia che emerge dai suoi testi rappresenta un appello a ripensare il nostro rapporto con il reale, con l'altro e con noi stessi, restituendo in questo modo alla letteratura il ruolo di veicolo imprescindibile per la conoscenza.

36 Pagetti 2022, 125.

37 Pagetti 2022, 123.

38 Pagetti 2022, 123.

Bibliografia

- Binswanger, Ludwig. 1973. *Il caso Ellen West e altri saggi*. Milano: Bompiani.
- Carrère, Emmanuel. 2006. *Io sono vivo, voi siete morti. Un viaggio nella mente di Philip K. Dick*. A cura di Simone Bedetti. Milano: Hobby&Work.
- De Benoist, Alain. 2011. *Come si può essere pagani*. Roma: Settimo Sigillo.
- Dick, Philip K. 2003. *Ubik*. Roma: Fanucci.
- . 1999. *Se vi pare che questo mondo sia brutto*. Milano: Feltrinelli.
- . 2005. *The Penultimate Truth*. London: Orion Publishing Co.
- . 2013. *Finzioni S.p.a.*. Roma: Fanucci.
- . 2014. *La svastica sul sole*. Roma: Fanucci.
- . 2015. *L'Esegesi*. Roma: Fanucci.
- Durkheim, Émile. 2014. *Il suicidio. Studio di sociologia*. Milano: Rizzoli.
- Husserl, Edmund. 1966. *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. Bari: Laterza.
- Locchi, Giorgio. 1982. *Wagner, Nietzsche e il mito sovrumano*. Napoli: Akropolis.
- Monateri, Francesca. 2023. *Katéchon. Filosofia, politica, estetica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pagetti, Carlo. 2022. *Il mondo secondo Philip K. Dick*. Milano: Mondadori.
- Romano Sued, Susana. 1999. "La literatura de Tlön." In *Borgesíada*, 107–135. Córdoba: Topografía.
- Rodríguez Luis. 1991. *The Contemporary Praxis of Fantastic: Borges and Cortázar*. New York-London: Garland.
- Scarabelli, Andrea. 2021. "Psicomachia, multiversum e Impero della Mente. Appunti su Ubik di Philip K. Dick". *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne*, March 19.
- Suozzi, Stefano. 2015. "Un'invincibile solitudine. Mondo proprio e mondo comune in Philip K. Dick". *il Mulino – Rivisteweb*, anno XXXV, vol. 2: 275–287.
- Vattimo, Gianni. 2011. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vercellone, Federico. 2022. *L'età illegittima. Estetica e politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Max Litvinov

The Boundless and the Infinite in Kant's and Levinas's Philosophy

ABSTRACT: *The boundless and the infinite, delineating limits of thinking by the elemental-substantial and the deontological, set the space in which reflexion is only possible. In connection with these extremes, this research clarifies the transcendental background of Levinas's post-phenomenological philosophical project, which returns to the Kantian approach as a kind of model for raising the question of how the noetic and dianoetic levels in cognition are transcendently connected. Special attention is paid to the ambiguity of the thing-in-itself, functioning simultaneously as if below and beyond the logos, uniting the boundlessness of the element and the infinity of the Other. Kant's dual interpretation of the reality an sich allows us to reveal the illusory nature of the authentic, which from a genetic and teleological point of view appears both as war and peace. Following the interpretation of the first Kantian mathematical antinomy, it is explained why Levinas stops at the eschatological demand for peace, which implies the intersection of metaphysics and semiotics. In this regard, this study seems essential to clarify key aspects of the Derridian grammar related to the Levinasian notion of the trace.*

KEYWORDS: *Boundless, Infinite, Otherness, Desire, Trace.*

1. Introduction

The *Critique of Pure Reason*, Kant's masterpiece, marks an important milestone in the development of philosophical reflection. Nonetheless, this milestone does not mark a gap in methods of thinking, as some might suggest. Rather, it is a difference that correlates the "revolutionary"¹ theory of knowledge with quite traditional forms of philosophizing.

In the *Critique of Pure Reason*, Kant draws a divide only along the line of the correlation between dogmatism and criticism, leaving metaphysics beyond any suspicion. Kant doesn't set himself the goal of using criticism to get rid of antecedent metaphysics. Criticism by itself would hardly be possible in this case. Quite the contrary, Kant associates the most fearless expectations with metaphysics, with its striving for limits. In transcendentalism, the rationality of metaphysics, tempered

1 Cf. Meillassoux 2008, 112-128.

by pure logic, does not suffer any damage from limiting the claims of theoretical reason to thinking its content in a constitutive way. Restriction and discipline are the essence of rationality. And therefore, the impossibility of approaching speculative reason with the measure of the canon draws a line of split (revolutionism) in *the usual way for metaphysics* (traditionality) of turning to ἀγαθόν, the good by itself, to the practical dimension of reason, marking the boundary within the rational by means of *ratio* per se, which is reaching its limits. This boundary turns out to be the idea of unreachable completeness in experience, or the idea of infinity, as Kant conceptualized it from a methodological, but also from a practical point of view. Hence the unstable position of Kant's thought, which connects as a boundary² the objective ontology with the subjective one.

Kant's *Critique of Pure Reason* is certainly interesting in this respect not for its originality – Kant readily sacrifices this, recognizing the secondariness of his own revolutionary project, but for its continuing of a scrupulous metaphysical investigation of reason's limits, carried out under rapidly changing conditions in the functioning of thought. Thus, behind transcendental criticism, a weighty baggage of metaphysical knowledge is easily revealed. The elements of the Platonists' doctrine of the divine mind are reflected in Kant's emphasis on a priori. The intuitions of the Peripatetics about the unity of intellect can be traced in the concept of the autonomy of the spheres of pure reason. The Augustinian ideas about illumination indirectly declare themselves in the concept of productive imagination, which generally supports the dependence of the determining power of judgment on the action of the reflective power, and thus hints at what the mind really is. The specificity of Anselm d'Aosta's ontological argument, despite all the logical inconsistency of this proof, emerges in the concept of the regulative application of the ideas of pure reason. Nicholas of Cusa's conclusions from learned ignorance support the concept of the thing in itself. Descartes' theory of innate ideas, following in the footsteps of scholasticism, designates the primacy of form over matter in the transcendental interpretation of the cognitive process. What lies ahead is an attempt to recreate the lost completeness of the world, but by positing it in the subject, by overcoming that convention in the perception of nature as purposive, which Kant still recognises in the *Critique of the Power of Judgment*. On this path of affirming the *identity of identity and non-identity*, the infinite, bringing discord into the world, is invoked as genuine spirituality, determined by its essence to comprehension of a diverse but potentially clear existence. In the post-Kantian era, the aspiration to expand the limits of the world's totality by turning to the comprehending spirit is primarily characteristic of Hegel's thought. But this aspiration also marks the conceptual constructions of Spencer, who distinguishes between the knowable and the unknowable in building his system of synthetic philosophy; the phenomenological studies of Husserl, who assumes the horizon of knowledge and offers an absolutist interpretation of consciousness; Heidegger's fundamental interrogation of being, with its ontic-ontological differentiation. The

2 Cf. Heidegger 1998, 363.

post-Kantian discourse departs from the intermediate position of Kant's thought, thereby consolidating totality through the ontologization of the subject, which results in his return to Being, but already in a subjectless status. And it is only with Levinas, apparently for the first time since Kant, that this circle of totality, although always outlined and realised only through horizontal vision or existential standing in the openness of being, is once again questioned. Levinas's masterpiece *Totality and Infinity* rebuffs the natural tendency of mind to consider the external as the internal, replacing it with meaning or understanding. Levinas, returning to Kant, confronts thought with an otherness. Beyond representing mind, he traces an inextricable connection between an infinite and a boundless without the possibility of reducing one to the other.

2. Kant's formula of "Totality and Infinity"

The fundamental works of Kant and Levinas diverge at the level of plot lines, respectively deviating from each other in the direction of epistemology and philosophical anthropology. And for all that, they share the same goal – to express, through available philosophical means, the consequences of separation. This separation forms the cognizer in one case and the existent in another, and threatens to dogmatize knowledge and close of existence on itself. In both cases, it is a question of what makes the process of knowing/existing more and more heavier in a Nietzschean sense. But lightness that inspires the beginning and continuation of cognition/existence presupposes, according to Kant and Levinas, the infinity, which goes beyond the mind. Heaviness implies lightness.

The infinity, by definition, lacks discursive transparency, which would allow it to coincide with itself and become absorbed by the idea of infinity. That's why it means a collision with the otherness and the Other. The otherness is not limited to the boundless, that is, *the wordless world*, but, crossing itself out, continues as infinity in the figure of the Other³. The metaphysical essence of this state of affairs was articulated before Kant: here, it is enough to recall the brilliant logical form of the ontological argument. But only Kant succeeds in expressing the relationship between totality and infinity without resorting to the illusion of juxtaposing them on the same existential plane, avoiding the substantialization of the other inherent in the ontotheological view. Ultimately, Kant is allowed to resist the temptation to think of the infinite as an essence through the rationality of the scientific kind, which frees him from both an obsession with ontology and dogmatism of theology. Metaphysics, which is oriented towards science, but at the same time does not sacrifice even the smallest content of pure reason, leads

³ Levinas 2007, 93-94: "Thus the silent world would be an-archic. Knowing could not commence in it. But already as an-archic, at the limit of non-sense, its presence to consciousness lies in its expectation for a word that does not come. Thus it appears within a relation with the Other, as the sign the Other delivers, even if he dissimulates his face, that is, declines the assistance he would have to bring to the signs he delivers, and which he delivers, consequently, in equivocation".

Kant to the iconic formula “totality and infinity,” where the conjunction “and” denotes the impossibility of integrating its elements into a system that could encompass everything. The assumption of the existence of such a system would be a metaphysical misapplication, along with an uncritical acceptance of the world as a mere totality or infinity⁴.

It is precisely this form of relation without relation, where reciprocity as a *category* closes transcendental subjectivity on itself, that Levinas reconstructs in his philosophy. For him, interaction with the exterior is more than a dialogue in a shared space of intersubjectivity: an encounter with the Other is possible only if each participant stays at that alone with himself. It is noteworthy that, in explaining this position, he repeatedly returns to Kant’s *Critique of Pure Reason*:

Without resorting to the truism that all reality that is in any way recognized as subjective, a truism that goes with the one that says that everything that is in any way recognized presupposes the comprehension of being, Kant, by distinguishing in the course of the solution of the Antinomies the temporal series of experience from the in-temporal (or synchronic?) series conceived by the understanding of the other, has shown in the very objectivity of an object its phenomenality: a reference to the fundamental incompleteness of the succession, and hence to the subjectivity of the subject.⁵

In this passage, Levinas considers both totality, which governs representation, locking reality onto the subject, and infinity, which tangentially touches the subject. However, the infinite here constitutes the core of the subject, its subjectivity, whose interiority is the reverse side of its exposure to the outside.

The subject is simultaneously enclosed within its world-representation⁶ and pathologically opened up to the external, whether from the side of a thing in itself, affecting sensibility, or the infinite itself. The entire framework of classical transcendentalism, which inherently relies on a priori synthetic propositions as the foundation of scientific discourse, stems from this premise. Levinas describes this paradoxical situation in a phenomenological way, maintaining its logical structure. However, his ethically oriented thought, relying on Kant, goes further than the phenomenologically outlined ontological circle of understanding and raises the question of separation from being.

Thus, on the one hand, characterizing interiority, Levinas points to the element of the thingness, lived through enjoyment. Certainly, the mode of existence inherent in enjoyment transforms the thingness into the egoism of the

4 Cf. Kant 1998, 525-528.

5 Levinas 2011, 17.

6 Representation means both the circle of appearance, that is, the general intuition of phenomenalism, fixed by Schopenhauer’s version of Kantianism, and a theoretical position, the *disinterested* of which, according to Levinas, requires not so much a clash with the boundlessness of the thingness element, but rather an encounter with the Other, teaching *disinterestedness of the gift*. In *Critique of Pure Reason* this line of true infinity is also outlined: the regulative nature of ideas, the impossibility of establishing a canon for theoretical reason except for the logical aspect, justifying the necessity of discipline, presuppose, in some way, the ethos of a scientist.

enjoyer, converting dependence into anxiety of satisfaction. Nevertheless, human compliant sensibility, in the anxiousness, does not deprive the thingness of its own being, nor does it undermine or overmine. On the other hand, dwelling and labor lead to the possession of the thingness, to the taming of its elemental power, to its replacement by representation. In this antinomy, instead of dwelling on the anxiety caused by a boundless element, instead of flinging back to Being, Levinas opts for another strategy. Instead of existential anxiety, he relies on a quiet joy, which, without being representational, stands transcendently behind the represented, without threatening to expose it as an inauthentic appearance. It is about a tenderness that in the shelter reveals itself as a mild force, presupposing an ethical dimension and the feminine essence of the social. In this context, Kant's excessive tenderness for things in themselves does not seem to be a flaw. It is rather a result of his philosophical desire to not close off the seized impulse onto *aesthesis* itself, as Heidegger does, but to continue with it in the movement from the boundless of enjoyment, through and beyond rational representation, to the infinite of responsibility. Levinas, like Kant, relies on the transcendental logic: he is concerned with both the phenomenological clarification of the given and the deduction of modes of its givenness, going beyond the limits of phenomenology to discover traces and "an a posteriori more ancient than any a priori"⁷.

3. *Stasis/polemos* as mirages of the boundless

The a priori principle, which guards the purity of knowledge, is paradoxically forced to reveal its nomothetic nature *through experience*, adding an ambiguous complexity to all components of Kant's epistemology. At its edges he locates pathological aesthesis and abstract reason, maximally divergent origins, which converge at the point of a thing in itself. Hence, there are two diametrically opposed interpretations of the thingness: on the one hand, a materialistic one that confronts thought with brute matter, as Levinas calls it in "Existence and Existents"; on the other hand, an idealistic one that appears in the same text as peace and sets a limit to any intentional movement of a soul⁸. In light of this collision – here it is sufficient to recall the names of Lange (*world of things*)⁹ and Cohen (*infinite task*)¹⁰ – the difference in the way Kant and Levinas express the meaning of reality *an sich* can be neglected. According to Kant, the thing in itself is merely veiled behind the mechanics of affection. According to Levinas, the concealment of the thingness in the realm of placidity, with the help of which he interpreted the thing in itself in *Existence and Existents*, is disavowed by war from the very first pages of *Totality and Infinity*. However, both modes of being concern the same – the totality of the

7 Levinas 2000, 15.

8 Cf. Levinas 2014, 29.

9 Cf. Lange 2001, book 2, section 4, chapter 4, 340.

10 Cf. Cohen 1885, 501-527.

thingness element, which, in one case, is almost subdued by labor, raised within the framework of one thing or another to the identity, in the other case – raging.

The thing in itself is an unconditional beginning; as an element of the epistemological conception it stands quietly behind the representation, allowing it to overrule for a while. But sooner or later, the world of semblance, corrupted by its ostentatious rightness, overturns the seemingly unshakeable order, revealing the monstrous reality of the thingness.

Harsh reality (this sounds like a pleonasm!), harsh object-lesson, at the very moment of its figuration when the drappings of illusion burn war is produced as the pure experience of pure being. The ontological event that takes form in this black light is a casting into movement of beings hitherto anchored in their identity, a mobilization of absolutes, by an objective order from which there is no escape.¹¹

To someone who is obsessed with absolutes, this side of the thingness may seem attractive, corresponding to the authentic state of affairs. But how does truth relate to this authenticity, to what extent does it correspond to it, if at all, and is the state of affairs, any efficiency, possible in this monstrous gap of authenticity?

The cruelty of things, pure experience, pure being, the action of absolutes – these are all opposed to the illusion and destroy not only the ephemerality of the world constructed by representation, but also the possibility of obtaining objective knowledge guided by truth. Thus, war itself turns out to be a smokescreen, a kind of world of everything in everything, *ἐν παντί πάντα*, appearing as the same representation, but no longer based on a theoretical disinterest, appealing to archaic imagery, completely deaf to the voice of practical reason. In the end, cruelty does not exist without its own theater (Antonin Artaud); pure experience – without designation (Ernst Mach); pure being – without becoming into something present (Georg Wilhelm Hegel). War, as a mode of discovering the thingness in itself, while exposing, conceals. “War does not manifest exteriority and the other as other; it destroys the identity of the same”¹². By presenting the level of the thing in itself, it affirms the thingness outside of any qualitative certainty, simultaneously freeing it from the claims of the fourfold root of the principle of sufficient reason and at the same time idealistically assuming its boundless truthfulness.

Polemos and *stasis* are two different modalities that designate the inhuman in such a way that, by the very moment of designation, they fulfill the “human, all too human”, as it is prescribed by the weak version of correlationism. Separation from the element (thingness substituted by something consumed), or, on the contrary, a return to the element (thingness at the moment of triumph of ontological confusion, under the cover of which the redistribution takes place) reveal in the thing in itself something more than an excessively tender attitude towards things. It is about the anxiety that accompanies enjoyment and the cruelty hidden within the boundless element. According to the logic

11 Levinas 2007, 21.

12 Levinas 2007, 21.

of Kant's doctrine, whichever interpretation of reality *an sich* we start with, whether materialistic or idealistic, the transition from the noumenal realm to the apeiron, as suggested by affectation, or to the inaccessible essence of a thing, as expected in metaphysics, leads to the same. To ascend, as if by steps, from phenomena to noumena, and then to things in themselves, is only a matter of convention in the Kantian system, since that what crowns cognition, as the final cause, is already presumed to act beneath the unfolding, sensible mechanism of grasping. Hence, on the one hand, there is the absoluteness of mixture and schizoid fragmentation of identities, determined by a retrospective attempt to peer into the elusive and unattainable; on the other hand, there is the absoluteness of perfection, which gives substantial weight to the identities of existing things. The war and perpetual peace are present in all spheres of Kantian architectonics. The threat that lurks within the boundless not only haunts socio-philosophical thought on the way to perpetual peace, accompanying it with the shadow of a catastrophic beginning (a war of all against all), but it also outlines the possibility of unleashing another war at any moment (bad infinity) in order to end all wars. The non-manifestation of being in itself, which continually reveals itself furtively, lies behind both war and peace. To the extent that the thing in itself is simply not given, – it is peace, stasis and self-subsistence, ideally assumed by thought in its striving for an “unrealizable whole of experience”; to the extent that the thing in itself suddenly bares itself, jealously guarding its hiddenness, only revealing its crushing power, – it is war, a materialistically interpreted thing among other brutal things.

The movement of Levinas's thought, from existence to the existent, and then, through the event of separation, from totality to the infinite, replicates Kant's intuition of a dissembled being that escapes representation. The stasis of actual wisdom, that condemned Socrates seeks, and the Heraclitean *polemos*, that brings down the world of illusion, retain their significance as candidates for being the exponents of ontological truth both for Kant and Levinas. But these candidates for expressing ontological truth remain nothing more than candidates. To support this, let's turn to the intuition of Schopenhauer, who sees the Kantian thing in itself as equivalent to a Platonic idea. The identity of these epistemological concepts does not negate the fundamental difference between them, which is rather emphasized by the scandalous identity: the thing in itself points to the reduced beginning of the existent, the idea – to its sublimated limit, where reduction and sublimation, then, are nothing other than actions of abstract thinking. The unity of the thing in itself and the idea is based on an ontological totality that is stratified into the illusion of peace and the reverse side of this illusion, which allures by the authenticity of the cruel world of war. But the truth is not found on the reverse side of appearance. Just as peace is the end of the movement of the soul, so war, bringing death and confusion, proves to be thoroughly psychological.

In war, the thingness is revealed through the hypostasized otherness of Platonic discourse. Levinas, relying on Kant, seeks another otherness incompatible with the totality of the boundless world. And therefore, Levinas opposes the seamy

side of illusion not the peace itself, but what he calls in the introduction to *Totality and Infinity* the eschatology of peace, critical in its essence and based not on faith, but on knowledge¹³. The eschatology of peace does not rush to place the thought in the beyond, nor does it leave the thought completely captivated by the world, frozen in its midst. The eschatology of peace prefaces these possibilities with an encounter with the Other, with the infinite, deconstructing the plasticity of his appearing face. It transcendently prefaces these possibilities with that non-being of the metaphysical content of the idea of infinity, which prevents both getting lost in the boundlessness of a bad infinity and closing in the true infinity of the transcendent spirit. In Kant, this non-ontological content is entirely assimilated by pure reason and reduced to the regulatory function of ideas in cognition. In Levinas, this content allows to discard illusions associated with both war and perpetual peace, regarding the possibility of finding the final basis for knowledge in them¹⁴. The deontological source of normalizing relations with reality prevents one from being seduced by the transcendent, suspends the natural progression of thought towards eternity and provides hope for coping with the horrors of the immanent. Thus, Levinas reverts to a critical stance on ontological totalization, eliminating Heideggerian influences within himself, and instead orients towards Hartmann's critical ontology, which recognizes the special role of metaphysics. For Kant and Levinas, ontology, which derives its authenticity from *stasis/polemos*, is not what exhausts reality.

The genius of *Critique of Pure Reason* does not lie in distinguishing phenomena from noumena, and the latter from things in themselves. This distinction does not yet lead thought out of the totality. The *Critique of Pure Reason* is significant for its exploration of the remainder of knowledge that is irreducible to the totality of being. Its metaphysical content, within the framework of the discipline that reason imposes on itself, remains beyond the control of the subject, even as it opens up to him. A critical examination of pure reason's content is eschatology, which divides the world into transcendent and immanent, conventionally into the hell of war and the paradise of expected peace. However, it does not oppose one totality to another: it grasps the entirety of the world with an awareness of the aporia inherent in this act. These war and peace, as ontological origins, are nothing more than mirages arising from the same underlying flow. The inconsistency of the thing in itself, which takes the form of either war or peace, its supposedly inaccessible

13 Levinas 2007, 24: "Of peace there can be only an eschatology. But this does not mean that when affirmed objectively it is believed by faith instead of being known by knowledge. It means, first of all, that peace does not take place in the objective history disclosed by war, as the end of that war or as the end of history".

14 Levinas 2007, 24: "Does not the eschatology of peace, outside of this evidence, live on subjective opinions and illusions? Unless philosophical evidence refers from itself to a situation that can no longer be stated in terms of "totality" ... Unless the non-knowing with which the philosophical knowing begins coincides not with pure nothingness but only with a nothingness of objects". The metaphysical content of ideas is that non-knowing, which regulatively pushes towards interrogation.

exteriority is only a deception that distracts from the completely accessible reality¹⁵ that lies below and above reason, below and above the limits where affects and phantasm prevail. Not to be seduced by the authenticity of one limit or another, but to connect them and draw a line beyond – that is the transcendental task of philosophy.

4. Above Being

It would be wrong to claim that Kant neglects ontology. Criticism, if we set aside the deliberate accusations of provoking monstrous fanaticism that speculative realism levels against it¹⁶, is nonetheless impossible outside of an ontological intuition that obliges thought, despite its passionate desire for distraction, to re-territorialize. At least, this is certainly true of Kant's version of criticism. The transcendental critical attitude, focusing attention not on the object itself but on its modes of cognition, keeps thought at a distance from being absorbed by Being, from becoming seduced by its pseudo-accessibility, proximity, authenticity, simplicity and unity. With this one gesture, transcendentalism denotes itself as metaphysics, claiming primacy over ontology, in the sense that theoretical thought, while remaining a hostage to being, is placed above it by the power of the infinite. However, the infinite content packed into transcendental ideas, the absoluteness declared in three ways, is not a primacy¹⁷, but the supremacy of the arbitrator. Its verdict is both burdensome and desirable, for in its light, which opens up the wishful prospect of further advancement, everything conquered by human reason seems like straw. Its legitimacy is guaranteed not by existent and not by being, but by what rises above the ontological plane, affirms the supremacy of disinterest over being-toward-death¹⁸. Only through this detachment from being, knowledge is possible, the objective status of which is conditioned not only by transcendental apperception, but also by a calm, non-exalted gaze through that clearing of being which fascinates theoretical reason and fetters it with horror¹⁹. The supremacy of metaphysics in Kant is not confined to self-consciousness, whose functionality is still tied to ontological realities combined through its efforts. The supremacy of metaphysics is connected to the infinity of transcendental ideas, which surpass any

15 In this sense, “the subjectivity of the subject” as “the fundamental incompleteness of the succession” allows us to graft the Kant-Levinas line onto the Bergson-Deleuze line. A transcendently clarified *possible experience, existence without existent, duration, the body without organs* are not inaccessible.

16 Cf. Meillassoux 2008, 48-49.

17 The primacy of being is undeniable for criticism, which offers a single method for substantiating knowledge, determining virtuous action, and clarifying the possibility of aesthetic pleasure. Poma 1997, 108: “In Cohen’s view, Kant could claim the merit not only of having established a distinction between being and what ought to be, but also that of determining the precedence of the former over the latter ...”.

18 Cf. Heidegger 2001, 304-311.

19 Cf. Levinas 2000, 97-100.

self. And since the discipline of pure reason denies them any substantial content, the cognizer is simultaneously given the opportunity to rise above the totality of existent and, without being seduced by the enchanting totality of non-objective being, return to the measured efficiency of comprehending the surrounding world. The return to the work of cognition with speculative heights in Kant is determined by the assumption of metaphysics as a science. Levinas's ethical thinking inclines towards such a reading of Kant's project.

Levinas begins his discourse on totality and infinity with eschatology, which non-dogmatic rational essence presupposes that the course of history, perceived as a totality at the same time, is not predetermined. In this case, unpredictability is linked to that infinite which, by calling for responsibility, first of all sets limits eschatologically to the one who is responsible.

Eschatology institutes a relation with being *beyond the totality* or beyond history, and not with being beyond the past and the present. Not with the void that would surround the totality and where one could, arbitrarily, think what one likes, and thus promote the claims of a subjectivity free as the wind. [...] This "beyond" the totality and objective experience is, however, not to be described in a purely negative fashion. It is reflected *within* the totality and history, *within* experience.²⁰

In such characteristics, eschatological thinking echoes Kant's version of transcendentalism. Levinas openly declares his commitment to this approach, which does not abolish metaphysics, but is affirmed as metaphysics²¹.

The transcendental method in Levinas is based on the connection between the infinite and the other. The otherness is boundless and at the same time the other is what bothers the boundless: "Here, with time, the Other is in the Same without being there; it is "there" in disquieting the Same"²². And then the otherness manifests itself in the anxiety of an existent. The infinite, for its part, asserts itself by positing this very sphere of separate being, settling in it already as a trace or idea of the infinite²³, accomplishing itself through/as effacement²⁴. In this mutual penetration, the boundless and the infinite, despite their opposability, jointly participate in the same experience: "... if experience precisely means a relation with the absolutely other, that is, with what always

20 Levinas 2007, 22-23.

21 Levinas 2007, 25: "For the way we are describing to work back and remain this side of objective certitude resembles what has come to be called the transcendental method (in which the technical procedures of transcendental idealism need not necessarily be comprised)".

22 Levinas 2000, 141.

23 Levinas 2007, 181: "...the idea of infinity, which requires separation, requires it unto atheism, so profoundly that the idea of infinity could be forgotten. The forgetting of transcendence is not produced as an accident in a separated being; the possibility of this forgetting is necessary for separation".

24 The boundless declares itself through the infinite and the very possibility of this is given by effacement of the infinite. To be more precise, by shifting and effacement into interiority, the boundless expands itself to infinity. This opens up a perspective for reading Derrida's grammatology in a materialistic and speculative way. Cf. Goldhaber 2021.

overflows thought, the relation with infinity accomplishes experience in the fullest sense of the word”²⁵. It is primarily about communicating with others, which is recognized as the experience par excellence. But even apart from the necessary attachment to the Other and his Face, the interiority reveals within itself two ways to reach the exteriority of the cognizable. One is existential, and the other is logical. One is drawn to the pole of the boundless, and the other to the pole of the infinite.

Within the framework of the existential approach, the exteriority of the thing in itself, threatening the interiority, is negatively fixed by being rejected through separation. From this side, the element of otherness, while remaining covertly dominant, becomes nevertheless mediated by the infinite. In this sense, the psychic event of separation, emphasizing the complicity of being and psyche, on the basis of which the separated is ontologically sealed within the world-representation²⁶, reveals the futility of attempts to escape the totality of existence. It does not, however, negate the need for carrying out these attempts, which are essential for each separate existent. Separation itself is already an escape, an *excedence*²⁷ or *transascendence* – a term coined by Jean Wahl that Levinas draws attention to²⁸. The event of separation is the effect of an appeal, by which infinity delimits the boundless other in the logical procedure of designation. Within the framework of the logical method, the exteriority of the thing in itself is given as an infinite task. From this side, the infinite, withdrawing the object of knowledge from the flow of otherness, reimburses for the initial poverty and abstractness of its representation due to the incessant concretization of its content.

The point of convergence of the boundless and the infinite is a desire, that inescapable Augustinian motif in the transcendental clarification of experience. It is a desire to be, as much as it is a desire to know. Desire releases theoretical reason, which perhaps would like to shut itself off to the cognizable only, but is unable to do so due to its inherent transcendental nature, in the activity of the cognizer revealing the influence of infinity. Desire is fundamentally unsatisfiable; it endlessly calls to account in front of the Other. “What is prior to every question is not in its turn a question nor a knowledge possessed a priori, but is Desire”²⁹. Certainly, desire traps³⁰ itself. But closing itself within the interiority, limiting itself to its boundaries, it preserves the direction “toward something else entirely, toward the absolutely other”³¹. That is the experience that cannot be seen as outlived, parasitizing

25 Levinas 2007, 25.

26 This inseparability of the ontological and the psychic is captured by Fichte, who accuses Kant of passively following things in themselves. And the opposition of psychologism to transcendentalism, implemented by Kantian criticism, can be assessed in this case as an attempt to go beyond the complicity of the ontological and the psychic.

27 Cf. Levinas 2003, 54.

28 Cf. Levinas 2007, 35.

29 Levinas 2007, 177.

30 Deleuze, Guattari 2000, 186: “For desire is that, too: a trap”.

31 Levinas 2007, 33.

on the past, cast in the completely ossified form of the primary word I-It³². Even the specific experience that theoretical reason deals with, so is the phenomenal living experience (*Erlebnis*) and the experience transformed into a logical structure (*Erfahrung*)³³, bears the trace of the relationship with the Other, of his appeal to answer in conditions where the concept of the questioner does not yet exist. Thus, in Levinas's metaphysics, the emphasis on the interpretation of the transcendental method shifts from action of a priori forms to the process of teaching³⁴, as opposed to pedagogical violence. In teaching, through the Other and his own inspiration by the unattainable, the idea of the infinite prevails over the isolation of the learner in his interior. It is only through this dianoetic moment, despite its inconspicuousness, that noetic grasping is possible.

5. Conclusion

In the link between the boundless otherness and the infinite of the Other, where the boundless is mediated by the infinite, philosophical thought, relying on the reflective power of judgment, asserts itself simultaneously free from what is imposed by knowable objectivity and fettered by its object. This is nothing more than the Kantian structure, which prescribes discipline for abstract reasoning, incapable of renouncing both its metaphysical content and its claim to objectivity. Levinas, having become convinced of the generosity of Being, returns to the non-dogmatic concept of metaphysics. He places the emphasis not on *physis* or *self-subsistence*, but on overcoming coercion towards ontology. In this, he relies entirely on Kant, bringing metaphysics out of the existential underground of Being, liberating the aesthetic impulse of the boundless, dissipating it into infinity.

References

- Buber, Martin. 1937. *I And Thou*. Tr. en. Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Cohen, Hermann. 1885. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Deleuze Gilles, and Felix Guattari. 2000. *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia*. Tr. en. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goldgaber, Deborah. 2021. *Speculative Grammatology. Deconstruction and the New Materialism*. Edinburgh: University Press.
- Heidegger, Martin. 2001. *Being and Time*. Tr. en. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

32 Cf. Buber 1937, 12-13.

33 Cf. Schaeffer 2015, 36.

34 Cf. Levinas 2007, 51.

- . 1998. *Kant's Thesis about Being // Pathmarks*. Tr. en. Ted E. Klein, Jr., and William E. Pohl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Tr. en. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange, Frederick Albert. 2001. *The history of materialism and criticism of its present importance*. Tr. en. Ernest Chester Thomas. Abingdon: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 2014. *Existence and Existents*. Tr. en. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 2000. *God, death, and time*. Tr. en. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- . 2003. *On Escape*. Tr. en. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- . 2011. *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Tr. en. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 2007. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Tr. en. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Meillassoux, Quentin. 2008. *After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Tr. en. Ray Brassier. London: Continuum.
- Poma, Andrea. 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Tr. en. John Denton. New York: SUNY Press.
- Schaeffer, Jean-Marie. 2015. *L'expérience esthétique*. Lonrai: Gallimard.

Davide Monaco

L'Ermeneutica tra critica della metafisica e ontologia del conflitto in Gianni Vattimo

ABSTRACT: *This article examines Gianni Vattimo's philosophy by focusing on the nexus between hermeneutics, critique of metaphysics, and ontology of conflict. In an age dominated by techno-scientific rationality and by the progressive emptying of philosophy's foundational role, Vattimo rethinks hermeneutics as a critical practice aimed at unmasking any claim to neutrality. Far from being reduced to a superficial relativism or to a conciliatory philosophy of dialogue, Vattimo's hermeneutics emerges as a weak and nihilistic ontology, interpreting being not as stable presence but as historical and linguistic event. This perspective makes it possible to recover the conflictual dimension of thought, moving beyond the culturalist trivialization of hermeneutics and recognizing in conflict – rather than in neutralizing dialogue – the driving force of historical and political transformation. From here arises the project of a “hermeneutic communism,” understood not as an ideological doctrine but as an emancipatory praxis rooted in the awareness of the interpretive and contingent character of every truth.*

KEYWORDS: *Gianni Vattimo, Hermeneutics, Critique of metaphysics, conflict, dialogue.*

1. Ermeneutica e scienza

In un'epoca dominata dal sapere scientifico e dal correlativo progresso tecnologico, che significato e che senso può avere *fare filosofia* (*philosophiein*)? Dal punto di vista storiografico, la questione intorno alla natura e alla legittimità della filosofia si è posta a più riprese nella storia del pensiero occidentale, in forme diverse, ma sempre radicali. La filosofia, infatti, si è sempre interrogata intorno al proprio statuto e ha sempre dovuto dare ragione di sé e legittimarsi, prima, nell'Antichità, dinanzi alla comunità politica e al tribunale di Atene e, poi, nell'epoca tardo-antica e durante il Medioevo, dinanzi a quello della rivelazione e della religione¹. Oggi, in cui la forma più alta di conoscenza è costituita dalla scienza, la quale ha progressivamente marginalizzato la filosofia, svuotandola della sua pretesa fondativa tradizionale, la domanda intorno alle ragioni che giustificano ancora l'esercizio di

1 Cf. Strauss 1996, 319-338.

un sapere come quello filosofico che non produce né conferme sperimentali né ricadute tecnologiche, così come quella sul destino della filosofia, sembrano ancor più ineludibili.²

Secondo Vattimo, oggi la filosofia non può più esercitarsi in chiave metafisica³. L'idea stessa di conoscenza come rappresentazione – come rispecchiamento di un ordine oggettivo, dato in sé – risulta ormai insostenibile. Allo stesso tempo, il tradizionale ancoraggio all'interiorità dell'“io”, alla soggettività, è stato messo in crisi dal processo di scientificizzazione del sapere. Tuttavia, rinunciare alla metafisica non significa imitare la scienza, cercando di sostituirsi ad essa con una nuova funzione fondativa – come ha tentato di fare certa epistemologia o certa logica novecentesca⁴. Gli scienziati contemporanei, infatti, non necessitano dell'intervento dei filosofi per sviluppare le proprie indagini e conoscere gli oggetti della propria scienza, né ne hanno bisogno per sapere come pensare scientificamente⁵.

La fisica contemporanea, e in particolare la meccanica quantistica, ha mostrato come l'atto della misurazione influenzi il misurato, rendendo essenziale la relazione tra osservazione e osservato. A differenza dell'ontologia metafisica classica, le relazioni prevalgono sulle sostanze. La dissoluzione dell'idea di rappresentazione comporta una svolta epistemologica radicale: la conoscenza non è specchio della natura, un semplice adeguarsi a un ordine esterno, già costituito. Non esiste un “dato” puro: la conoscenza è sempre guidata da un interesse, ciò che consideriamo “fatto” è sempre il risultato di un processo di interpretazione, di una pratica discorsiva e di potere. Il “fatto”, in quanto participio passato sostantivato, implica un agente, un fare; è qualcosa che si è compiuto, che è stato prodotto da qualcuno, è l'esito di un processo. Per poter leggere i “fatti” è necessario un orizzonte, che ha permesso il loro costituirsi. La filosofia, dunque, non si misura con l'oggettività astratta, ma con la *Wirklichkeit*, con ciò che produce effetti (*Wirkungen*), con la genesi del reale.

In questa prospettiva, la critica alla neutralità del fatto è un punto centrale. Non si dà un fatto che non sia già iscritto in un orizzonte di senso, in una rete di pratiche che ne determinano la forma e l'intelligibilità. È questa consapevolezza che permette di leggere la conoscenza non più come descrizione oggettiva del reale, ma come partecipazione a un processo interpretativo. L'ermeneutica si configura allora come la filosofia propria dell'età della scienza, non in opposizione alle scienze naturali, ma come riflessione sul senso che esse producono e trasformano. In quello che può essere considerato uno dei suoi testi più programmatici, *Oltre l'interpretazione*, con chiara consapevolezza della propria mossa teorica, Vattimo inizia proprio dal rapporto dell'ermeneutica con la scienza e solo dopo affronta i rapporti con l'etica, la religione e l'arte⁶.

2 Su questi temi cf. Vattimo 2000, 47-68.

3 Vattimo 1985, 181.

4 Cf. Vattimo 1986, V-XIV.

5 Cf. Vattimo 1989b, 59.

6 Cf. Vattimo 1994, 21-35.

La domanda ermeneutica fondamentale – “chi lo dice?” – smaschera ogni pretesa di oggettività assoluta⁷. Anche l'idea che si possano conoscere le leggi del reale in quanto tali, indipendentemente dal soggetto che le enuncia, cela spesso una posizione ideologica: ciò che viene presentato come ordine oggettivo è, in realtà, espressione di una prospettiva, di un punto di vista, spesso non dichiarato. Coloro che credono di poter conoscere l'ordine oggettivo delle cose, stanno spacciando per tale solo le loro convinzioni. Siamo dinanzi alla fine del pensiero universalistico occidentale, con la crisi dell'eurocentrismo e la decostruzione di ogni forma di colonialismo e di ogni forma di imperialismo. In questa nuova situazione storica e spirituale, persino la scienza, nella sua forma più avanzata, non può sottrarsi al conflitto delle interpretazioni, anzi è essa stessa uno dei fattori principali, il primo, della crisi della ragione metafisica e universalistica occidentale.

L'ermeneutica moderna nasce, del resto, dal problema del metodo: quando il metodo delle scienze esatte o dure tenta di imporsi come unico modello di sapere valido, da parte delle scienze dello spirito o umane si solleva una resistenza che prende la forma dello sviluppo di un metodo proprio, adeguato alle “cose umane”, quello ermeneutico della comprensione (*Verstehen*)⁸. Ma la pretesa che il modello delle scienze dure debba imporsi come unico paradigma di razionalità non è soltanto una questione teoretica: esso ha già avuto effetti concreti nella razionalizzazione tecnica della società e del lavoro. Ma l'esigenza di comprensione dell'esistenza umana non può esaurirsi nell'*Erklärung*, nella spiegazione oggettiva e predittiva, quindi attraverso il calcolo, la previsione, la prevedibilità, necessaria all'organizzazione razionale della società. È necessario pensare l'esistenza come qualcosa che si comprende anche attraverso il senso, la narrazione, la traduzione tra linguaggi.

L'ermeneutica vattimiana, però, in questa cornice, va oltre le posizioni di Gadamer o Rorty – che ancora mantengono il contrasto tra scienze della natura e scienze dello spirito – sviluppandosi come filosofia della moltiplicazione delle visioni del mondo, come riflessione sul pluralismo interpretativo indotto dallo stesso sviluppo scientifico e tecnico. In questo senso, Nietzsche aveva già tracciato la direzione: non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. Il mondo del conflitto delle interpretazioni è, in fondo, (anche) il mondo della scienza⁹. Il compito della filosofia, oggi, non è quello di affiancare la scienza per rafforzarne la capacità di conoscere – la scienza non ne ha bisogno. Piuttosto, la questione centrale per la filosofia riguarda il senso del reale, il senso dell'essere, ovvero il modo in cui la realtà stessa si dà e si trasforma sotto la pressione della scienza e della tecnica.

L'ontologia di Heidegger offre, in questo contesto, un'importante indicazione: non dobbiamo perdere di vista le trasformazioni che la parola “essere” ha subito nella storia del pensiero, in particolare nel confronto con le scienze moderne. Il

7 Vattimo 2018, 126.

8 Sulla nascita dell'ermeneutica moderna, cf. la ricostruzione ormai classica contenuta in Gadamer 1990, 177-269. Inoltre, sul tema cf. Bianco 1998, 71-106; Ferraris 2008, 115-182.

9 Il legame tra lo sviluppo del prospettivismo e la crisi della scienza positivista in Nietzsche è stato sottolineato da Massimo Cacciari sin dalla sua opera fondamentale; cf. M. Cacciari 1976, 56-69.

problema non è semplicemente quello di difendere una nozione tradizionale di realtà, ma di comprendere come l'esperienza vivibile possa ancora articolarsi in un mondo che si presenta sempre più come molteplice, frammentato, pluralizzato.

La filosofia, in questa prospettiva, assume un ruolo di mediazione: essa si configura come sapere di secondo livello, capace di interrogarsi intorno al senso delle acquisizioni degli altri saperi – scientifici, storici, culturali. Il filosofo non è più il fondatore del sapere, ma l'interprete che mette in relazione prospettive differenti, che si interroga a partire da ciò che non gli appartiene in proprio. La filosofia ha così a che fare con il senso della conoscenza, non con la sua produzione diretta.

Il senso dell'essere è, allora, il senso della realtà nel suo darsi sempre mobile, mai definitivo. Comprendere che questo senso non è stabile, ma si modifica storicamente, è fondamentale: come nella critica ideologica di Marx, anche qui vale il principio secondo cui ciò che si presenta come naturale non va mai preso per tale. La storia della scienza, della tecnica, della stessa epistemologia, non è una sequenza neutra di scoperte, ma un processo che ha prodotto – e continua a produrre – l'esplosione di una pluralità di prospettive, una moltiplicazione dei linguaggi e dei punti di vista. Non si tratta semplicemente di constatare che la realtà ci appare oggi meno solida, più "gassosa", ma di cogliere il movimento stesso di tale trasformazione: un processo che possiamo descrivere, comprendere e, forse, orientare¹⁰.

2. Ermeneutica e critica della metafisica

Secondo Vattimo l'ermeneutica corre oggi il rischio di smarrire il proprio carattere critico e filosofico, trasformandosi in un'ideologia innocua, incapace di incidere realmente sul piano teorico e politico¹¹. Vattimo individua due forme di quella che lui definisce "banalizzazione dell'ermeneutica"¹². La prima è legata alla diffusione indistinta della formula "tutto è interpretazione", la quale, pur affondando le radici in Nietzsche, Heidegger e Gadamer, rischia di sfociare in un nichilismo deresponsabilizzante e in una sorta di relativismo superficiale. La seconda, invece, è più sottile e riguarda la riduzione dell'ermeneutica a filosofia del dialogo, inteso spesso come forma generica e rassicurante di interazione, priva di reale conflittualità e capace di adattarsi a qualsiasi contesto, persino a quelli dominati da rapporti di potere opachi.

Contro entrambe le derive, Vattimo propone un ritorno al senso originario dell'ermeneutica come pratica ontologica e politica, capace di pensare la verità

10 In quest'ottica, secondo Vattimo il capitalismo stesso può essere visto come un fattore decisivo nella dissoluzione della rappresentazione tradizionale, infatti la logica del capitale contribuisce a disgregare le strutture simboliche consolidate, favorendo l'instabilità semantica e l'accelerazione delle interpretazioni. Cf. Vattimo 1979, 5-23.

11 Cf. Vattimo, 2012, 217-227. Sono temi solo in parte già anticipati in Vattimo 1989, 38-48. La questione è ripresa e sviluppata in Vattimo 1994, 3-19, ma era stato già accennato da Vattimo in un testo precedente, *Postilla 1983*, aggiunto alla seconda ristampa della traduzione italiana del 1983 dell'opera capitale di Gadamer. Cf. Vattimo 1983, LIX. Cf. inoltre sul tema cf. Vitiello 1998, VII-XI.

12 Vattimo 1994, 3-6.

come evento e non come dato, e di riconoscere nel conflitto – più che nel dialogo idealizzato – il vero motore del cambiamento storico. In un contesto segnato dalla crisi della democrazia rappresentativa e dalla neutralizzazione sistematica di ogni dissenso, l'ermeneutica può ancora costituire uno strumento critico, ma solo a condizione di liberarsi dai suoi usi più addomesticati e ritrovare la sua vocazione destabilizzante e trasformativa.

La prima forma di banalizzazione dell'ermeneutica individuata da Vattimo riguarda la sua diffusione nella cultura di massa come forma di relativismo diffuso, in cui l'asserzione “tutto è interpretazione” – pur nata all'interno di un orizzonte filosofico rigoroso – viene recepita come una semplice *koinè*, uno slogan che sembra dissolvere ogni esigenza di verità e di confronto critico. L'ermeneutica, nel suo generalizzarsi, ha finito per trascurare le implicazioni ontologiche che una simile affermazione porta con sé, o che, quantomeno, presuppone.

Per chiarire tale questione, Vattimo definisce – per comodità espositiva, ma anche per ragioni teoriche più profonde – l'ermeneutica come la filosofia che si sviluppa lungo l'asse Heidegger-Gadamer¹³. Non intende escludere altri pensatori fondamentali, come Pareyson o Ricoeur, ma indica in Heidegger e Gadamer i due poli di una tensione che attraversa l'ermeneutica contemporanea, una tensione che si estende fino a conferirle il carattere indeterminato e diffuso della *koinè*¹⁴.

In particolare, il pensiero di Vattimo si definisce in un dialogo critico con Gadamer. Secondo l'espressione di Habermas, Gadamer avrebbe “urbanizzato la provincia heideggeriana”¹⁵, vale a dire reso più accessibile e sistematico un pensiero originariamente radicale e ontologicamente fondato. Tuttavia, proprio in questa urbanizzazione Vattimo ravvisa il rischio di una perdita di profondità: nella prospettiva gadameriana, il tema centrale heideggeriano dell'oblio dell'essere viene oscurato, e la critica alla modernità si riduce spesso a una polemica contro lo scientismo, separata dalla riflessione sulla storia dell'essere.

Vattimo, tuttavia, non propone un ritorno puro e semplice a Heidegger, anzi, egli afferma esplicitamente l'esigenza di “urbanizzare” il pensiero heideggeriano, ma – sottolinea – tale operazione ha senso solo se non si perde di vista l'aspetto ontologico del discorso, il suo ancoraggio alla questione dell'essere¹⁶. In questa prospettiva, Vattimo sviluppa criticamente il pensiero di Gadamer attraverso un ritorno ad Heidegger interpretato sulla base della sua lettura di Nietzsche, sviluppando una versione nichilistica dell'ermeneutica, in cui l'ontologia viene ripensata alla luce della dissoluzione dei fondamenti.

Uno degli elementi centrali della proposta vattimiana è la consapevolezza del generalizzarsi della nozione di interpretazione¹⁷. Storicamente, l'ermeneutica si è evoluta da disciplina tecnica – confinata al campo giuridico, biblico o filologico

13 Vattimo 1994, 5.

14 Vattimo 1994, 3-5.

15 Habermas 1987, 21-28.

16 Vattimo 1994, 6.

17 Cf. Vattimo 1994, 6-7. Cf. sul tema anche *Esiti dell'ermeneutica*, contenuto in Vattimo 1981, 97-120; Vattimo riconosce qui come primo elemento caratteristico dell'ermeneutica “la tenden-

– a teoria generale dell’interpretazione, culminando con l’opera *Verità e Metodo* di Gadamer¹⁸. In essa si afferma esplicitamente che ogni esperienza umana del mondo è esperienza interpretativa. Ma proprio questo passaggio, se non accompagnato da una riflessione sui suoi presupposti ontologici, conduce a un’ambiguità teorica: l’ermeneutica rischia di fondarsi su un atto interpretativo che pretende di descrivere oggettivamente la struttura stessa dell’interpretazione. È questa la circolarità ermeneutica messa in luce da Vattimo: se affermiamo che “la struttura dell’esistenza è interpretativa”, anche questa affermazione è un’interpretazione. E allora, che statuto veritativo può rivendicare? Si tratta di un’affermazione descrittiva o performativa? Anche il celebre motto nietzschiano – “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni” – non sfugge alla stessa logica: se è vero, lo è solo in quanto interpretazione¹⁹.

Ciò che emerge dalla *koinè* ermeneutica e, in parte, dalla stessa proposta gadameriana, è la tendenza a presentarsi come una descrizione fenomenologica neutra della struttura dell’esistenza. Ma, secondo Vattimo, ciò tradisce il senso più profondo dell’ermeneutica stessa, che non può mai separarsi dalla questione del senso dell’essere, né ridursi a una metodologia generalizzata.

Il secondo elemento fondante dell’ermeneutica, secondo Gianni Vattimo, è il suo radicale rifiuto della metafisica²⁰. Seguendo l’impostazione heideggeriana, Vattimo interpreta la metafisica come quel pensiero che identifica l’essere “vero” (l’*ὄντως ὄν* di Platone e Aristotele) con gli enti e con l’oggettività presente. In questa prospettiva, la metafisica diventa sinonimo di descrittività, ovvero la pretesa di poter rappresentare e stabilizzare strutture ontologiche invarianti²¹. Per Vattimo, la metafisica è dunque il pensiero obiettivante, che presume di poter descrivere strutture stabili dell’essere, configurandosi come uno sguardo “da nessun luogo”, in grado di produrre un discorso universale. La concezione metafisica della verità come *adequatio rei et intellectus* – cioè come corrispondenza o difformità tra proposizione e realtà – viene superata dall’ermeneutica, la quale ne riconosce la possibilità solo in virtù di una “apertura” più originaria, che rende possibile tanto l’enunciato quanto la cosa²². Ma questa apertura, in quanto tale, non può essere oggetto di descrizione, se non ricorrendo a un’ulteriore apertura ancora più originaria.

za all’esplosione” oltre i suoi limiti, la sua pretesa di universalità, che è una costante, implicita o esplicita, dell’ermeneutica moderna.

18 Cf. Vattimo 1983, LV-LXII.

19 “Non ci sono fatti, solo interpretazioni; e anche questa certo, è una interpretazione; ebbene?”: si tratta dell’interpretazione che Vattimo dà della teoria ermeneutica di Nietzsche e che riporta più volte nei suoi ultimi testi; cf. ad esempio Vattimo 1994, 10.

20 Cf. Vattimo 2003, 100. Vattimo enuclea come momento costitutivo dell’ermeneutica la sua vocazione a mettere in crisi la nozione di fondazione e quindi il pensiero fondazionalista o metafisico.

21 Sull’identificazione di metafisica e descrittività nel pensiero di Vattimo cf. anche D’Agostini 2000, 18.

22 La differenza tra pensiero metafisico e pensiero ermeneutico è un tema che Vattimo inizia a sviluppare già nel testo: Vattimo 1963, 145-177.

Tale tematizzazione della secondarietà della verità come conformità è già presente nella filosofia kantiana, per cui la conoscenza è possibile solo a partire dalle forme a priori. Tuttavia, la differenza cruciale tra il neokantismo e l'ermeneutica, come la esplicita Vattimo, risiede nel carattere delle precomprensioni: mentre il neokantismo le pensa come strutture a priori universali della ragione, costitutive dell'umano in quanto tale, l'ermeneutica le considera storiche e finite.

Dopo la cosiddetta "svolta" seguita a *Essere e Tempo*, la *Geworfenheit* (gettatezza), che già in quell'opera poteva apparire come un equivalente esistenziale dell'a priori kantiano, viene da Heidegger esplicitamente riformulata come storica: una condizione espressa, di volta in volta, da una determinata lingua storico-naturale. L'essere, quindi, non deve essere pensato come un dato oggettivo che precede l'applicazione degli schemi concettuali, poiché anche la presunta oggettività pre-categoriale è già costruita sulla base di uno schema concettuale – quello, ad esempio, del positivismo moderno.

L'essere, pertanto, non è un oggetto, ma piuttosto l'apertura entro la quale soltanto si danno i rapporti tra uomo e mondo, soggetto e oggetto. E poiché a tale apertura non si può attribuire la stabilità propria dell'oggetto – dato che ogni oggettività si costituisce solo all'interno di una specifica apertura storica – l'essere va pensato come evento: l'essere non è, ma accade, si dà.

Se dunque l'essere si dà come evento, e non è un'entità descrivibile, allora risulta insostenibile la pretesa di rappresentarlo o di enucleare una struttura interpretativa storica dell'esistenza umana. Farlo significherebbe ripiombare in una metafisica dell'essere inteso come presenza stabile. È proprio questo il rischio che corre l'ermeneutica nel momento in cui, divenuta *koinè*, si riduce a una filosofia della cultura dal sapore relativistico, apparentemente liberata dalla metafisica ma ancora legata a essa nei suoi presupposti: una filosofia che, pur rifiutando l'universalità delle verità proposizionali, finisce col proporre essa stessa una descrizione stabile (e dunque metafisica) della struttura interpretativa dell'esistenza. Contro questa deriva, Vattimo afferma con decisione che "l'ermeneutica non è una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica. Non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell'esistere, ma solo come risposta a un invito, a quello che Heidegger chiama *Ge-Schick*"²³.

In questa prospettiva, l'ermeneutica non fornisce una teoria esaustiva dell'interpretazione, ma si pone come espressione situata e storicamente determinata di un'interrogazione sul senso dell'essere, sempre aperta e mai concludibile. La risposta di Vattimo alla banalizzazzione dell'ermeneutica e al generalizzarsi della nozione di interpretazione consiste in un'elaborazione filosofica dell'ermeneutica stessa, orientata in senso ontologico e nichilistico. Dopo *Essere e tempo*, la riflessione di Heidegger si concentra su due assi teorici distinti ma profondamente interconnessi: da un lato, una meditazione sulla metafisica come storia destinale dell'essere, condotta attraverso una rilettura critica dei momenti fondamentali della tra-

23 Vattimo 1994, 9.

dizione occidentale; dall'altro, un'indagine sull'essenza e sulla portata ontologica del linguaggio, che culmina nella celebre definizione del linguaggio come "casa dell'essere" contenuta nella *Lettera sull'umanismo*. Se Gadamer ha privilegiato il secondo versante dell'eredità heideggeriana, Vattimo si distingue per aver ripreso e sviluppato in modo originale, a partire dagli stessi presupposti gadameriani, il primo filone di riflessione. Gadamer, infatti, tende ad accantonare il momento più critico della riflessione heideggeriana, ovvero la diagnosi della metafisica come oblio dell'essere e il progetto di un suo superamento. Vattimo, al contrario, riparte proprio da lì, in quella che si può leggere come una radicalizzazione dell'ermeneutica: non un rifiuto dell'approccio gadameriano, ma un suo approfondimento, attraverso un ritorno diretto a Heidegger.

La filosofia di Vattimo si configura come una ripresa della meditazione heideggeriana sulla metafisica intesa come storia dell'essere e sul suo compimento nichilistico nella modernità. Ciò che in Gadamer appariva attenuato, secondo Vattimo e anche secondo alcuni tra i primi critici dell'ermeneutica gadameriana, era la portata propriamente critica della filosofia ermeneutica.

Vattimo rilancia così il progetto di un oltrepassamento della metafisica in chiave decisamente nietzschiana. La sua ermeneutica propone una nuova modalità di relazione con la tradizione e con l'essere, non più vincolata ai paradigmi della metafisica. Il nichilismo – inteso come dissoluzione dell'essere come presenza in favore della sua eventualità, o, con il lessico vattimiano, come passaggio dai caratteri forti ai caratteri deboli dell'essere – si configura come l'esito "alleggerente" della stessa tradizione metafisica. La tradizione, il passato, l'essere stesso, cessano di essere presenze fisse e oggettive, per divenire eventi, possibilità, effetti del gioco o conflitto delle interpretazioni.

La riduzione dell'ermeneutica al relativismo molle rappresenta una semplificazione della sua portata nichilistica originaria. In realtà, l'affermazione secondo cui tutto è interpretazione non implica affatto l'assenza di criteri di verità, ma la loro storicità: i criteri non sono metafisici, eterni o immutabili, bensì prodotti storicamente e condivisi all'interno di comunità interpretative. La verità non si scopre "là fuori", come fosse un oggetto dato, bensì si verifica – nel senso originario del verbo latino *verificare* (fare il vero) – attraverso il confronto, la prassi e la storia.

Nietzsche, Heidegger e Gadamer non sono responsabili di questa semplificazione, ma ne costituiscono, per così dire, l'origine potenziale. L'intuizione nietzscheana del carattere interpretativo del mondo, il pensiero heideggeriano della verità come accadimento (*alētheia*) e la concezione gadameriana della verità come emergente dal gioco della fusione degli orizzonti, sono stati assorbiti dalla cultura tardo-moderna in modo spesso superficiale. Il risultato è una sorta di nichilismo passivo, in cui l'interpretazione viene intesa non più come compito critico e responsabilizzante, ma come autorizzazione al disimpegno.

Contro questa deriva Vattimo elabora il concetto di ermeneutica come ontologia debole, del declino dell'essere, dell'indebolimento, ossia come pensiero del nichilismo non in senso distruttivo ma alleggerente: non si tratta di rifiutare ogni verità, ma di pensare la verità in termini deboli, eventuali, storici. Il suo progetto di un "pensiero debole" si fonda proprio su questo: assumere fino in fondo la

dissoluzione dell'essere come presenza, per riaprire la possibilità di una nuova relazione con la storia e con il mondo²⁴.

L'indebolimento dell'essere è una *chance* emancipativa. L'essere non si presenta più come oggettività stabile, come fondamento eterno e immutabile, ma come evento, come possibilità interpretativa aperta. È in questo quadro che Vattimo legge il pensiero tardo di Heidegger e lo sviluppa in una direzione esplicitamente nietzschiana, sottolineando come il nichilismo rappresenti non solo la crisi della metafisica, ma anche la sua consumazione creativa.

3. Dalla filosofia del dialogo all'ontologia del conflitto

Se la prima banalizzazione presa in considerazione dal filosofo torinese guarda all'assorbimento acritico del principio "tutto è interpretazione", nel senso di un relativismo indolore, per il secondo processo di banalizzazione il rischio si annida nel trasformarsi dell'ermeneutica in filosofia del dialogo²⁵. Questo mutamento, che si innesta su alcune letture di Gadamer e Pareyson, ha finito per convertire l'ermeneutica in una sorta di retorica universalistica del confronto pacificato, svuotata della sua dimensione conflittuale e critica.

A partire dal 2007, con una progressiva svolta nella sua riflessione, Gianni Vattimo sposta l'asse dell'ermeneutica dal dialogo verso il conflitto. Questo movimento si esprime con forza già in una sua *lectio magistralis* del 2008²⁶ – significativamente intitolata "Dal dialogo al conflitto" – e si radicalizza nel successivo sviluppo concettuale che porta Vattimo a proporre un "comunismo ermeneutico", una filosofia delle prassi che da Heidegger risale a Marx²⁷.

Nel panorama contemporaneo, "dialogo" è diventata una parola magica multiuso, un concetto rassicurante, evocato come soluzione automatica a qualsiasi problema: politico, culturale, etico. Tuttavia, Vattimo riconosce in questa retorica del dialogo un processo di neutralizzazione, un meccanismo ideologico che tende a conservare l'ordine esistente e a disinnescare ogni tensione trasformativa.

Lontano dall'essere una pratica autenticamente democratica, il dialogo viene ridotto a strumento di gestione del consenso, funzionale al mantenimento di uno status quo che si presenta come l'unico orizzonte possibile. In questa prospettiva, l'ermeneutica come filosofia del dialogo diventa una forma di apologia dell'esistente e non più pensiero critico. Non a caso, Vattimo denuncia come spesso il dialogo serva a integrare o criminalizzare ogni forma di dissenso, contribuendo alla neutralizzazione di ogni conflittualità reale in nome dell'interesse superiore: la funzionalità del sistema tecnico-economico²⁸.

24 Vattimo e Rovatti 1983, 12-28.

25 Cf. Vattimo 2012, 217. Una critica alle contemporanee filosofie del dialogo è già presente in Vattimo 2009, 115-121.

26 Ora ripubblicata in Vattimo 2012, 217-227.

27 Su questa "svolta" dell'ultimo Vattimo, cf. Monaco 2023, 513-540; Stagi 2024, 251-286.

28 Cf. Vattimo 2012, 221-227.

La filosofia greca, tanto spesso invocata come origine del dialogo, viene a sua volta fraintesa. In Platone, osserva ironicamente Vattimo, non c'è alcun dialogo autentico: i personaggi sono mere maschere che assecondano il *logos* di Socrate, strumenti al servizio di una verità già posseduta. Il “dialogo” platonico è una messa in scena, un monologo travestito²⁹. In molti contesti – accademici, istituzionali, politici – il dialogo si rivela essere affare da esperti, scienziati, tecnici: funziona soltanto all'interno di comunità altamente specializzate, e persino lì è minacciato dalla logica dei gruppi di interesse, delle lotte di potere, delle dinamiche burocratiche³⁰.

Nel quadro della globalizzazione, questa retorica del dialogo si salda con quella dell'efficienza tecnico-scientifica, dando luogo a una nuova forma di dominio invisibile: la ragione tecnica si presenta come neutrale, ma è in realtà la più pervasiva forma di potere. Essa non si impone con la forza, ma attraverso la riduzione dei problemi a questioni tecniche, e dunque non discutibili politicamente. È ciò che Vattimo identifica come la vera forma di violenza nella contemporaneità: una neutralizzazione totale del conflitto, che spinge verso una democrazia bloccata, in cui ogni trasformazione autentica viene percepita come una minaccia.

Il dialogo, in questa versione banalizzata, non apre all'altro, ma preserva l'ordine. Non produce verità, ma conferma ciò che è già accettato. Non dà voce alla differenza, ma la riassorbe. Laddove l'ermeneutica originaria – da Heidegger a Gadamer – puntava a mantenere aperto l'orizzonte del senso, la sua trasformazione in ideologia dialogica rischia di diventare l'ideologia della post-politica: una forma elegante di rinuncia al conflitto, alla decisione, alla rottura. Contro la retorica del dialogo, Gianni Vattimo rilancia una visione ermeneutica dell'evento: ciò che è vero, ciò che conta, non si afferma attraverso un confronto pacificato ma mediante una rottura dell'ordine costituito. La verità non si scopre in un campo neutro, ma accade in un orizzonte storico, linguistico, culturale. Essa è un evento, e come tale implica discontinuità, irruzione, conflitto.

Questa visione è già presente nella svolta di Heidegger dopo *Essere e tempo*, dove non si può più parlare di autenticità come qualità individuale o morale. L'essere non si manifesta come dato stabile o accessibile mediante il dialogo: si mostra solo in forma storica, come apertura temporanea di un mondo, e sempre in tensione con ciò che resta nascosto, ciò che sfugge – la terra, per Heidegger, è proprio questa riserva oscura di senso, questo fondo inassimilabile all'ordine. In questo senso, l'opera d'arte diventa modello dell'accadere della verità: essa non concilia ma mantiene il conflitto aperto tra mondo e terra. È la rivelazione di una possibilità altra, non il prodotto di un consenso³¹. La trasformazione di un paradigma – come il passaggio dal sistema tolemaico a quello copernicano – non avviene mai tramite dialogo razionale o consenso democratico: è un atto di rottura, un evento catastrofico. Allo stesso modo, la nascita della democrazia stessa – per esempio nella Rivoluzione francese – è un atto di forza. Le costituzioni moderne non emergono dalla continuità, ma sono effetti di discontinuità storica.

29 Cf. Vattimo 2009, 117.

30 Cf. Vattimo 1981, 97-120.

31 Cf. Vattimo 2012, 225.

Vattimo suggerisce che anche oggi, di fronte a una “democrazia bloccata”, il conflitto può essere l'unica via per ripensare il nostro orizzonte politico³². Il problema non è negare il valore del dialogo in astratto, ma riconoscere che nel nostro presente esso è diventato uno strumento di conservazione, di neutralizzazione³³. La trasformazione autentica, invece, si produce solo forzando l'ordine dato, solo intervenendo con una rottura. Il filosofo italiano denuncia come la tecnica – in particolare la razionalità economica e l'autonomia della scienza – abbia ormai preso il posto della metafisica: è il nuovo *Gestell*, la nuova gabbia ontologica. E come tale richiede una fuoriuscita, un conflitto che non può essere ridotto a semplice amministrazione del dissenso.

L'oblio dell'essere oggi coincide con la riduzione dell'essere a sistema tecnico-economico, al funzionamento regolare della macchina globale. L'essere viene identificato con ciò che è, con l'ente, con l'organizzazione fattuale. Ma in questo modo ogni novità, ogni futuro viene escluso. Non c'è più possibilità di immaginare alternative, di pensare un altro mondo. In questo contesto, anche la democrazia si riduce a procedura formale: si vota, certo, ma la partecipazione reale è esclusa. Le decisioni politiche sono sempre più influenzate da gruppi finanziari, da poteri tecnici, da interessi che sfuggono al controllo democratico. Il politico diventa amministrativo; il conflitto viene neutralizzato in nome della stabilità del sistema.

Il paradosso è che la tecnica si presenta come neutrale, ma in realtà è la forma più pervasiva del dominio. La sua forza sta proprio nel non apparire come potere, nel confondersi con il funzionamento normale del mondo. Così si realizza la società dell'organizzazione totale – la totale *Verwaltung* denunciata dalla Scuola di Francoforte – dove ogni cosa è gestita, controllata, integrata. Vattimo parla qui di un totalitarismo della trasparenza³⁴: il sogno postmoderno – che vedeva nella tecnologia una via di liberazione – si è rovesciato nel suo contrario. La trasparenza si è fatta controllo; la rete informativa si è fatta dispositivo di dominio; la libertà promessa si è convertita in automatismo tecnico. La società non si emancipa, ma si chiude in un ciclo di autoreferenzialità, in cui nessun evento sembra più possibile.

A partire da *Della realtà* (2012) e ancor più con *Comunismo ermeneutico* (2024), Gianni Vattimo avanza una proposta radicale: riconquistare l'ermeneutica come filosofia del conflitto, contro la sua versione neutralizzata e conciliatoria. È qui che prende forma l'idea di un comunismo ermeneutico. Questo comunismo non è il ritorno a un'ideologia novecentesca, né la riproposizione di un progetto totalizzante. È, invece, un atteggiamento critico e situato che assume fino in fondo la lezione dell'ermeneutica post-metafisica: non c'è fondamento ultimo, non c'è verità assoluta, ma proprio per questo c'è spazio per la trasformazione. L'essere non è chiuso, ma si dà come evento – e può quindi accadere diversamente.

La novità di questo approccio sta nel rimettere in gioco la possibilità del cambiamento storico e politico, là dove il postmoderno sembrava aver decretato la fine delle grandi narrazioni. Vattimo non nega la crisi della metafisica, ma critica l'illu-

32 Cf. Vattimo e Zabala 2014, 22-80.

33 Cf. Vattimo 1963, 133-140.

34 Vattimo 2018, 185-192.

sione che la tecnica e i media abbiano portato automaticamente a un mondo più libero. Al contrario, la tecnologia – impiantandosi su strutture storiche e giuridiche già esistenti – ha finito per rafforzare i rapporti di potere.

La “trasparenza” promessa si è rovesciata in sorveglianza, in logica di controllo, in colonizzazione della politica da parte dell’economia. La democrazia è diventata formale, priva di reale partecipazione. I conflitti sono assorbiti o criminalizzati. Il dialogo – una volta pensato come strumento di comprensione reciproca – è diventato perimetro stabilito, una forma di pacificazione imposta. Ecco perché Vattimo insiste sull’urgenza di recuperare il senso del conflitto, della rottura. Non si tratta di riproporre un marxismo dogmatico, ma di ripensarlo a partire dall’ermeneutica. Marx, letto con Heidegger e Nietzsche, può essere riscoperto come pensatore dell’evento, dell’interruzione dell’ordine dato.

Il comunismo ermeneutico è quindi: anticapitalista, ma non fondazionalista; rivoluzionario, ma consapevole del carattere storico e interpretativo di ogni verità; postmetafisico, ma non per questo rassegnato alla gestione tecnica del mondo. È una filosofia che invita a pensare la trasformazione possibile non malgrado l’assenza di fondamenti, ma grazie ad essa. La libertà, dice Vattimo, non è una condizione naturale, ma un atto di affermazione, una conquista che avviene contro il corso regolare del sistema. In un mondo in cui l’oblio dell’essere coincide con la riduzione dell’Essere all’ente, all’ordine fattuale tecnico-economico, il compito dell’ermeneutica è mantenere aperta l’eventualità, rilanciare il possibile. Non per proporre un sistema alternativo già confezionato, ma per riaprire lo spazio dell’interrogazione, del dissenso, della trasformazione.

Contro la concezione gadameriana della storia come tradizione e continuità, Vattimo recupera l’istanza critica ed emancipativa già implicita nella destrutturazione dell’ontologia metafisica. L’ermeneutica – intesa come evento, accadimento dell’essere – non può più limitarsi alla conservazione del senso, ma deve affrontare le condizioni di possibilità del dialogo stesso: chi può parteciparvi? Quali sono le voci escluse? Quali rapporti di potere ne determinano la forma?

Il dialogo – lungi dall’essere un terreno neutro – è sempre inscritto in una rete di rapporti storici, economici, istituzionali. Non vi è dialogo autentico senza conflitto, senza il riconoscimento della violenza strutturale che determina chi parla e chi tace, chi ha accesso alla parola e chi viene silenziato. È in questo senso che Vattimo elabora l’idea di un’“ontologia del conflitto”, dove l’interprete non si limita a descrivere oggettivamente un ordine stabilito, ma è coinvolto nella sua trasformazione. Il senso non si dà come dato, ma come risultato di una lotta per ampliare il campo stesso del dialogo.

L’ermeneutica, così riformulata, si configura come filosofia della prassi: non è una teoria neutra della comprensione, ma un gesto storico, politico, che partecipa della dissoluzione dell’oggettività metafisica. Come nella visione vichiana del *factum*, la verità è qualcosa che facciamo, non che troviamo: è evento, produzione storica, mai del tutto garantita.

Accanto a questa riflessione sull’ontologia del conflitto, Vattimo riprende e rilancia la critica dell’ideologia – punto di contatto centrale tra Heidegger e Marx. L’ideologia dominante nel nostro tempo è la metafisica tecnocratica, che si com-

pie nella globalizzazione scientifico-tecnologica. Il *Gestell* heideggeriano – inteso come rete di controllo e organizzazione del mondo – si manifesta nella società del calcolo, della gestione, dell'economia planetaria, dove ogni ente (uomo compreso) è ridotto a risorsa, a fondo, a *Bestand*, a elemento funzionale. A differenza di Heidegger, però, Vattimo rifiuta l'esito mistico della sua riflessione: non si rifugia nell'attesa di un nuovo Dio né accetta la visione del *Gestell* come destino ineluttabile. Invece, ritorna a Marx, alla sua idea che l'ideologia è sempre funzionale a interessi di dominio. L'ontologia della tecnica è un'ideologia che maschera i rapporti di forza e che deve essere smascherata: in questo senso, l'ermeneutica diventa sinistra heideggeriana, critica attiva del potere.

L'ermeneutica non può più fermarsi alla difesa della pluralità culturale: la globalizzazione non è solo omologazione simbolica, ma ha effetti concreti e materiali. La scarsità, la povertà, la precarietà, le diseguaglianze tra Nord e Sud del mondo, ma anche all'interno dello stesso Occidente, mostrano come la realtà si imponga non come verità metafisica ma come ordine storico violento. Laddove il postmoderno aveva intravisto una possibilità di emancipazione nella frammentazione e nella leggerezza della comunicazione tecnologica, Vattimo denuncia il rovesciamento della trasparenza in dominio, la logica della tecnica come nuova forma di totalitarismo.

La "libertà" che ci viene concessa è perfettamente integrata nel sistema neoliberale, in cui ogni dissenso viene neutralizzato o criminalizzato. In questo quadro, la democrazia si riduce a forma vuota, bloccata, amministrata, impotente rispetto ai grandi poteri economici e tecnici. La tecnica, lungi dall'essere neutra, è strumento di potere. Solo un ricordo dell'essere, nel senso heideggeriano di *Andenken*, può restituire alla realtà la sua storicità e contingenza. Vattimo insiste: la realtà non è un dato naturale, ma l'effetto di un darsi dell'essere che oggi è interamente intrecciato con rapporti di dominio. Ricordare l'essere è quindi un atto critico e politico, che fa perdere alla realtà la sua aura di necessità, che ne rivela la falsità ontologica. Da questo punto di vista, Vattimo si allontana da ogni interpretazione mistica di Heidegger, e propone un'ontologia negativa non come nostalgia dell'origine, ma come principio anarchico: nessun ordine è assoluto, tutto è storicamente situato e trasformabile.

Bibliografia

- Bianco, Franco. 1999. *Introduzione all'ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza.
- Cacciari, Massimo, 1976. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano: Feltrinelli.
- D'Agostini, Franca. 2000. "Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole" in Vattimo Gianni, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 11-44. Genova: il melangolo.
- Ferraris, Maurizio. 2008. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani.

- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Habermas, Jürgen. 1987. "Urbanizzare la provincia heideggeriana". *Aut aut* 217-218: 21-28.
- Monaco, Davide. 2023. "L'ermeneutica come ontologia dell'attualità". *Annuario Filosofico* 39: 513-540.
- Stagi, Pierfrancesco, 2024, "Il pensiero dei deboli". *Annuario filosofico* 40: 251-286.
- Strauss, Leo. 1996. "How to Study Medieval Philosophy". *Interpretation* XXIII, 3: 319-338.
- Vattimo, Gianni. 1963. *Essere, storia e linguaggio*. Torino: Edizioni di filosofia.
- . 1979. "Prefazione" in *A partire da Marx e Freud*, Lyotard Jean-Francois, 5-23. Milano: Multipla.
- . 1980. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- . 1981. *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.
- . 1983. "Postilla 1983" in Gadamer Hans-Georg, *Verità e Metodo*, LV-LXII. Milano: Bompiani.
- . 1985. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- . 1986. "Presentazione" in Schultz Walter, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, V-XIV. Genova: Marietti.
- . 1989. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- . 1989b. "La realtà consumata" in Ceruti Mauro, Preta Lorena, *Che cos'è la conoscenza?*, 55-66. Roma-Bari: Laterza.
- . 1994. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2000. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo.
- . 2003. *Nichilismo ed emancipazione*. Milano: Garzanti.
- . 2009. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.
- . 2012. *Della realtà*. Milano: Garzanti.
- . 2018. *Essere e dintorni*. Milano: La Nave di Teseo.
- Vattimo, Gianni e Pier Aldo Rovatti. 1983. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.
- Vattimo, Gianni e Santiago Zabala. 2014. *Comunismo ermeneutico*. Milano: Garzanti.
- Vitiello, Vincenzo. 1998. *La favola di Cadmo*. Roma-Bari: Laterza.

Piero Di Giovanni

Erodoto: la storia come scienza positiva

ABSTRACT: Herodotus of Halicarnassus is a far-reaching author who, during the 5th century BC, established history as a discipline based on the positive method. His nine books, although entitled to the nine Muses, were written by the author through field research, as modern anthropologists would have argued. It is no coincidence that Herodotus underlines that the text of his work is the result of the investigation carried out during the long journeys he made. The nine books are in fact the exposition of research carried out by visiting Asia Minor and Hellas, but also Egypt. His gaze extended to the heart of the Mediterranean, which from then on would represent the “*mare nostrum*”, as the epicentre of a civilization that would take on the nomenclature of the Hellenic language, with the Ionic dialect at its head.

KEYWORDS: *History, Investigation, Research, Exposition, Positive Method.*

1. Premessa

Leggendo le *Storie* di Erodoto, in primo luogo dobbiamo rilevare che, come esiste una questione omerica, così esiste una questione erodotea, per cui ci si deve chiedere: si tratta di un'opera stesa da un solo autore? di un testo composto in diversi periodi dal medesimo autore? oppure di una raccolta di testi di più autori, tramandatici sotto il nome di Erodoto? Tuttora, in analogia all'*Iliade* e all'*Odissea*, possiamo leggere le *Storie* nel loro insieme rispettando la tradizione che ce le ha tramandate. I poemi omerici rappresentano un'epopea risalente all'uso del mito esposto in versi, mentre l'opera erodotea rappresenta una fase più evoluta della cultura classica, esposta in prosa sulla base di un metodo che potremmo definire positivo. Erodoto appartiene ad una generazione che precede quella di Platone; l'uno scrive in prosa un testo di storia, l'altro dialoghi di natura filosofica. Entrambi testimoniano l'evoluzione dello stile di una nuova cultura, che si apre, per così dire, alla società civile. Se riteniamo di essere attenti sulle origini e sull'evoluzione della storia, non possiamo trascurare il carattere positivo che Erodoto impresso a tale disciplina nel corso del V secolo a.C.; i nove libri delle *Storie* costituiscono il fondamento della disciplina posta alla base della ricerca in ambito umanistico e scientifico. A questo proposito, le *Storie* di Erodoto sono state prese in esame, in estensione e in profondità, anche nel corso dell'età

contemporanea, così come si può riscontrare nelle monografie stese ad inizio del Novecento a firma di Adelbert Höck¹ e di Max Pohlenz².

Erodoto è testimone del suo tempo e per i posteri; perciò va rimarcato quanto sostenuto nel *Proemio* delle *Storie*, ove si legge: “perché le imprese degli uomini col tempo non siano dimenticate, né le gesta grandi e meravigliose così dei Greci come dei Barbari rimangano senza gloria”³. I fatti narrati sono il frutto delle esperienze personali o acquisite per testimonianza indiretta, per cui l'autore può aprire il *Proemio* sottolineando che “Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso”⁴. A tale affermazione bisogna prestare una particolare attenzione, qualora si ritenga di studiare gli eventi che hanno caratterizzato il V secolo a.C., ma anche di acquisire la parola chiave “storia” a fondamento della cultura occidentale. Tra l'altro, il nostro autore, già nel primo libro, sembra smentire se stesso, poiché i temi trattati non riguardano solo i grandi eventi, ma anche la narrazione di usi e costumi dei molti popoli che egli ebbe modo di visitare e di conoscere direttamente. La storia non coincide solo con l'esposizione dei cosiddetti “grandi eventi”, ma anche con l'indagine sui modi di vivere dei popoli che abitano la Terra. Quello di Erodoto può anche apparire un progetto di ricerca del tutto banale, ma, leggendo con attenzione la sua opera, anche alle soglie del XXI secolo, le sue *Storie* risultano essere un documento oltremodo significativo per la storia e la storiografia dell'età contemporanea.

La storia intesa come “ricerca” (ἱστορίη) e quindi come “esposizione di una ricerca” (ἱστορίας ἀπόδειξις) suggerisce di ricordare la prolusione letta da Pasquale Villari sul tema *La filosofia positiva ed il metodo storico*, per l'avvio dell'attività didattica da svolgere per l'anno accademico 1865-66 presso la sede dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Se ci si sofferma sulla metodologia del positivismo, non possiamo tacere i sei significati che, sulla scia di Saint-Simon (al mondo Claude-Henri de Rouvroy), Comte ha riconosciuto al termine “positivo”, oltre che nella sua opera principale (*Corso di filosofia positiva*) pubblicata in sei volumi tra il 1830 ed il 1842, nel *Discorso sullo spirito positivo* del 1844. A questa chiave di lettura della storia, elaborata dalla corrente di pensiero del positivismo, dobbiamo correlare altre interpretazioni della storia, se solo ci soffermiamo sulla tradizione dell'idealismo (da Hegel a Croce e a Gentile) o del materialismo storico di Marx. Nell'ambito della cultura moderna e contemporanea, non si deve consentire che cada nell'oblio il contenuto della *Scienza nuova* di Vico, tanto letta e commentata nei secoli XIX e XX. In tale contesto, oltre che le componenti tradizionali dello storicismo tedesco, occorre rilevare il contributo del filologo classico dell'Università di Kiel sul modo di leggere le *Storie* di Erodoto, sulla base appunto di una adeguata chia-

1 Cf. Höck 1904.

2 Cf. Pohlenz 1937.

3 Erodoto 2020. I nove libri delle *Storie* di Erodoto sono distribuiti in 4 volumi: vol. I (libri I-II), vol. II (libri III-IV), vol. III (libri V-VII), vol. IV (libri VIII-IX); la citazione si trova alla pagina 75 del I volume.

4 Erodoto 2020, 75.

ve di lettura dei testi che ci sono stati tramandati dagli storici greci; l'autore di riferimento è Felix Jacoby, la cui opera⁵ suggerisce di sottolineare la valenza positiva tra storia e geografia; nel caso di Erodoto implica il richiamo all'opera del giornalista e scrittore polacco Ryszard Kapuściński che, in una delle sue opere⁶ più significative e accattivanti, ha simulato le peregrinazioni compiute dallo storico di Alicarnasso.

Se ci soffermiamo sulle *Storie* di Erodoto, dobbiamo sottolineare che il suo sistema di indagini e di esposizione consente di inserirlo tra gli antesignani del metodo positivo, per cui possiamo ribadire "keine Metaphysik mehr" sia sul piano della cultura umanistica in generale che sul piano della storia propriamente detta. I suoi predecessori, con a capo Acusilao di Argo, vissuto nel corso del VI-V secolo a.C., denotano l'evoluzione che la storia ebbe nel corso dell'età classica, sia sul piano della forma che dei contenuti. Lo storico, originario di Argo, scrisse un'opera in tre libri intitolata *Genealogie* o *Storie* sulla scia della cosmogonia e della teogonia di Esiodo, anticipando il modello delle *Storie* di Erodoto. Egli rappresenta il punto di partenza di un segmento cronologico e tematico, che si sviluppa con gli altri storici greci; dopo Tuciddide (autore della *Guerra del Peloponneso*) e Ctesia di Cnido (storico dei popoli dell'Asia, degli Assiri, dei Medi e dei Persiani), non è da trascurare Senofonte, ateniese, allievo di Socrate, autore sia di opere storiche (*Anabasi*, *Ciropedia*, *Elleniche*) che di opere filosofiche (*Memorabili*, *Apologia di Socrate dinanzi ai giudici*, *Simposio*). I sicelioti Antioco, Timeo e Diodoro Siculo conducono al contesto del periodo ellenistico in Sicilia; il primo, originario di Siracusa, visse nel corso del V secolo a.C., realizzando due opere di carattere storico (una *Sull'Italia* e l'altra *Sulla Sicilia*); il secondo, originario di Tauromenio, visse nel corso del IV-III secolo a.C., scrivendo le *Storie* in trentotto libri; il terzo, originario di Agira, visse nel corso del I secolo a.C., scrivendo la *Bibliotheca historica* in quaranta libri. Altri due storici greci suggeriscono di riscontrare il rapporto intercorso con la cultura latina nel periodo ellenistico-romano; Polibio, originario di Megalopoli nel Peloponneso, vissuto nel corso III-II secolo a.C., scrisse le *Storie* in quaranta libri; Plutarco di Cheronea, in Beozia, visse nel corso del I-II secolo d.C., distinguendosi, oltre che per le *Vite parallele*, per i trattati di *Moralia*. Proseguendo in questo itinerario tematico e cronologico, nel periodo latino dovremmo menzionare Cesare, Cornelio Nepote, Sallustio, Svetonio, Tito Livio, Tacito; così l'epicentro della cultura antica si è definitivamente spostato dall'Ellade a Roma, nel cuore del Mediterraneo. Se rimaniamo fermi sul periodo ellenico, per ciò che attiene alla tradizione della parola chiave "storia", Erodoto rappresenta il fondamento della disciplina che si è formata ed evoluta nell'ampio contesto della civiltà indo-europea.

5 Cf. Jacoby 1923-1958.

6 Cf. Kapuściński (2004) 2005.

2. La storia tra logografia e antropologia

Erodoto visse tra il 490-480 e il 430 a.C., nel secolo in cui si affermò la grandezza dell'Ellade sotto l'egida di Atene, politicamente rappresentata da Pericle e culturalmente dal movimento dei Sofisti e dall'umanesimo di Socrate. Nacque ad Alicarnasso (città della Caria, regione sita nella parte occidentale dell'Asia Minore), fondata in una posizione geografica strategica su un promontorio antistante il golfo dell'isola di Coo. Colonizzata dai Dori di Trezene (città ellenica dell'Argolide), Alicarnasso nel tempo divenne il luogo di collegamento tra le popolazioni doriche e quelle attiche. Nel VI secolo a.C., Alicarnasso entrò a far parte della colonia della Doride, ma nel tempo si legò dapprima alla Ionia e in seguito direttamente all'impero persiano; in tal modo l'esapoli della Doride divenne una pentapoli (con le sole poleis di Cnido, Coo, Ialiso, Camiro e Lindo), anche se Alicarnasso ne era stata la polis principale. Nel V secolo a.C., Alicarnasso entrò a far parte della Caria, una delle venti satrapie in cui era organizzato l'impero persiano. La posizione geografica, nella regione della Caria, consentì alla città di Alicarnasso di assurgere ad un ruolo di primo piano in ambito socio-economico e socio-culturale. La polis di Alicarnasso, nel corso della seconda metà del I secolo a.C., diede i natali ad un altro storico di rilievo: Dionigi (appunto di Alicarnasso), autore delle *Antichità romane*, a conferma del fatto che nel mondo antico la storia risulta essere una disciplina non marginale. A questo proposito, si dovrebbero ricordare i nomi degli storici romani, poco sopra menzionati (Cesare, Cornelio Nepote, Sallustio, Svetonio, Tito Livio, Tacito).

Essendo originario di Alicarnasso, si spiega il motivo per il quale Erodoto assimilò, oltre che la tradizione culturale della Persia, quella delle colonie elleniche dell'Asia Minore, di cui fecero parte, oltre che la Doride, la Ionia e la Eolide. Nel primo libro della sua opera (*Storie*, I, 142), egli pone in evidenza il ruolo della Ionia e delle dodici città che la costituivano. Nello specifico rimarca i buoni rapporti intercorsi tra le poleis della Ionia sia con i Lidi che con i Persiani, soprattutto con questi al tempo di Ciro I. Inoltre ricorda la rilevanza della dodecapoli con a capo Mileto; Miunte e Priene nella Caria; Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene e Focea nella Lidia; Samo e Chio nelle isole; Eritre (o Eritrea) nel continente di fronte all'isola di Chio. Per ciò che riguarda la Doride, Erodoto menziona le cinque poleis di Cnido, Coo, Ialiso, Camiro e Lindo. Invece, per ciò che riguarda la Eolide, ricorda Cuma (detta Friconide), Larisa, Neonteichos, Temno, Cilla, Notio, Egiroessa, Pitane, Egee, Mirina, Grinea, tutte quante nella zona continentale; Smirne originariamente faceva parte pure della Eolide, prima di staccarsene per entrare a far parte della Ionia (nel VII secolo a.C.) e di essere distrutta dal re dei Lidi Aliatte (nel VI secolo a.C.). In questo contesto Alicarnasso svolse un ruolo non marginale sia per la sua posizione geografica che per la sua tradizione storica. La descrizione del Mausoleo, fatto realizzare nel corso del IV secolo a.C. da Artemisia per il proprio coniuge Mausolo, occupa uno spazio nella *Naturalis historia* (XXXVI, 30) di Plinio il Vecchio; il Mausoleo è la conferma della rilevanza, culturale ed artistica, della città di Alicarnasso nella regione della Caria. Posta sulle coste dell'Asia Minore, Alicarnasso consentiva un diretto collegamento con l'Ellade.

Erodoto, da giovane, prese parte, insieme al poeta epico Paniassi, alla lotta contro Ligdami (tiranno di Alicarnasso); Paniassi fu condannato a morte, mentre Erodoto (nel 457 a.C.) riuscì a fuggire a Samo, allora facente parte della lega delio-attica di orientamento anti-persiano, ove tra l'altro poté acquisire la conoscenza del dialetto ionico. Dopo due anni di permanenza a Samo, nel 455 a.C. Erodoto rientrò ad Alicarnasso, contribuendo (forse) alla caduta di Ligdami. L'anno successivo (454 a.C.) è da assumere come punto di partenza per i suoi molti viaggi compiuti nell'area geografica del Mediterraneo. Soggiornò in Europa, in Asia e in Africa; in Egitto rimase affascinato dall'antica e millenaria civiltà dei faraoni. Ad Atene conobbe, oltre che Pericle, il poeta tragico Sofocle, l'architetto Ippodamo, i Sofisti Eutidemo e Protagora. Da Atene si allontanò per contribuire, nel 443 a.C., alla fondazione di Turii (nella Magna Graecia, sulle rovine dell'antica Sybaris). Da Turii, Erodoto di certo visitò le altre città della Magna Graecia, ampliando i propri orizzonti culturali. Sembra che sia morto intorno al 430 a.C., a Turii, per cui si giustifica l'aggettivazione di "turio" (τύριος), sostenuta da Aristotele nella *Retorica* (III, 9) e da Duride di Samo (fr. 64). L'aggettivazione di "alicarnaseo" (ἀλικαρνασσεύς) dovrebbe risalire all'età ellenistica, quando Alicarnasso manifestò l'orgoglio di avere dato i natali all'autore delle *Storie*. Tuttavia è da notare che Plutarco di Cheronea sottolinea che, ai suoi tempi, era in uso sia l'una che l'altra aggettivazione, a conferma della fama di cui, nel corso del I-II secolo d.C., godeva Erodoto. Lo storico di Cheronea pone in evidenza la fama dello storico di Alicarnasso, anche se il *De Herodoti malignitate*, inserito nei *Moralia* (854e-874e), fu concepito e steso per criticare alcuni punti delle *Storie*, ritenuti privi di fondamento. Lo stesso Cicerone, nel *De legibus* (I, 1, 5), pur riconoscendo i meriti dell'autore delle *Storie*, non trascura di ricordare le critiche mossegli da Ctesia di Cnido, così come sono state riprese sia da Fozio nella *Bibliotheca* (35 b, 41) che da Diodoro Siculo nella *Bibliotheca historica* (I, 69, 7). Tuttavia, al di là delle lacune o delle sviste, che sono state riscontrate nelle *Storie*, riteniamo che l'opera di Erodoto vada letta per i molti aspetti positivi posseduti e tramandatici.

Leggendo le *Storie*, in primo luogo occorre rilevare gli eventi o, meglio, i "racconti" (λόγοι) narrati da Erodoto, che risultano distribuiti nei nove libri di cui si compone l'opera, ciascuno dei quali è dedicato ad una delle nove Muse. Il primo libro delle *Storie* è dedicato a Clio, musa della storia; il secondo libro a Euterpe, musa della musica e della poesia lirica; il terzo libro a Talia, musa della commedia e della mitologia; il quarto libro a Melpomene, musa della tragedia; il quinto libro a Tersicore, musa della danza; il sesto libro a Erato, musa del canto corale e della poesia amorosa; il settimo libro a Polimnia, musa della danza e del canto sacro; l'ottavo libro a Urania, musa dell'astronomia e della geometria; il nono libro a Calliope, musa della poesia epica. Tale articolazione fa pensare alla poesia epica incentrata sulla tradizione orale e sul mito; i poemi omerici, scritti in versi, sono la testimonianza più significativa di tale contesto culturale, che nel corso del V secolo a.C. si evolve nella forma della prosa. Perciò le *Storie* di Erodoto sono da relazionare soprattutto alla tradizione dei logografi, i quali furono, oltre che storici, geografi che esprimevano usi e costumi dei popoli e dei luoghi visitati in prima persona. I logografi possiamo definirli antropologi che operano

sul campo, nel rispetto dei principi della sincronia e della diacronia secondo la lezione dataci nel XX secolo da Claude Lévi-Strauss (di cui alla sua *Antropologia strutturale* del 1958). I due libri della *Periegesi* di Ecateo di Mileto denotano il metodo di lavoro e di indagine, che coniuga geografia e storia in una innovativa impostazione etnografica e antropologica dell'antica logografia, destinata a divenire storia nel senso moderno del termine.

Secondo questa prospettiva, occorre porre in evidenza il contesto storico nel quale operò Erodoto in relazione alle aree geografiche dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa, allora conosciute. I Lidi, prima, e i Persiani, dopo, furono i possessori dell'immenso territorio determinatosi in Asia, con a capo la Mesopotamia originariamente abitata dagli Assiri e dai Babilonesi. Tale contesto storico e geografico consente di sottolineare la transizione dalla supremazia della Lidia (con l'ultimo re Creso della dinastia dei Mèrnmadi) a quella della Persia (con Ciro II, il Grande, della dinastia degli Achemenidi). L'anno della sconfitta della Lidia da parte dei Persiani risale al 547 a.C., quando appunto Ciro II si trovò a capo di un immenso territorio, che si estendeva dall'Anatolia (ad ovest) alla valle dell'Indo (ad est), dal lago di Aral e dal mar Caspio (a nord) sino all'Egitto (a sud). All'interno dell'impero persiano, andavano distinte le cosiddette satrapie, ossia le regioni che godevano di una certa autonomia amministrativa. A questo principio si ispirava l'organizzazione di tutto il territorio governato anche nel periodo di massima espansione rappresentato da Ciro II. Nel 547 a.C., Ciro II sconfisse definitivamente i Lidi a seguito della battaglia di Pteria e con il suo immenso potere politico e territoriale divenne il re dei re. La sua morte, avvenuta nel 530 a.C., durante lo scontro con i Massageti, rappresentò una fase di stallo, codificatasi con la successione del figlio Cambise II. Questi, così come si legge nel terzo libro delle *Storie* (III, 90-97) riorganizzò l'impero in venti satrapie, a partire da quella abitata "dagli Ioni e dai Magneti d'Asia e dagli Eoli e Cari e Lici e Miliei e Panfilii" con un tributo "di 400 talenti d'argento"⁷. La seconda satrapia era costituita dai Misi, dai Lidi, dai Lasoni, dai Cabali e dagli Itenni con un tributo di 500 talenti; la terza dagli abitanti dell'Ellesponto, dai Frigi, dai Traci d'Asia, dai Paflagoni, dai Mariandini e dai Siri con un tributo di 360 talenti; la quarta dai Cilici con un tributo di 360 cavalli bianchi e 500 talenti d'argento. La quinta satrapia comprendeva la Fenicia, la Siria (detta Palestina) e Cipro con un tributo di 350 talenti; la sesta riguardava il territorio dell'Africa (Egitto, Libia, Cirene, Barce) con un tributo di 700 talenti, oltre al ricavato della pesca proveniente dal lago Meride e 120.000 misure di frumento. La settima satrapia comprendeva i territori dei Sattagidi, dei Gandari, dei Dadici e degli Apariti, cui si imponeva di versare 170 talenti. Dalla città di Susa e dal territorio dei Cissei (cioè dall'ottava satrapia) provenivano 300 talenti. Da Babilonia e dall'Assiria (dalla nona satrapia) erano garantiti 1000 talenti e 500 fanciulli evirati; da Ectabana, dalla Media, dai Paricani e dagli Ortocoribanti (decima satrapia) 450 talenti. Proseguendo nell'elencazione delle satrapie, Erodoto indica l'undicesima (rappresentata dai Caspii, dai Pausici, dai Pentimati e dai Dariti) con un tributo

7 Erodoto 2020, 117.

di 200 talenti e la dodicesima (dai Battriani agli Elfi) con un tributo di 360 talenti. La tredicesima satrapia (dalla Pattica e dagli Armeni e dai popoli vicini sino al Ponto Eusino) versava 400 talenti; la quattordicesima satrapia (Sagarti, Saranghei, Tamanei, Utii, Mici e abitanti delle isole del mar Eritreo) versava 600 talenti. Dai Saci e dai Caspi della quindicesima satrapia giungevano 250 talenti; dai Parti, dai Corasmi, dai Sogdiani e dagli Arii della sedicesima satrapia 300 talenti. I Paricani e gli Etiopi d'Asia (diciassettesima satrapia) versavano 400 talenti; i Matieni, i Saspiri e gli Alarodii (diciottesima satrapia) 200 talenti; Moschi, Tibareni, Macroni, Mossimici e Mari (diciannovesima satrapia) 300 talenti. La ventesima satrapia era costituita dagli Indiani, il più numeroso dei popoli allora conosciuti, i quali versavano 360 talenti di pagliuzze d'oro. Evidentemente solo la Persia era esente dall'obbligo di versare imposte, essendo il centro direzionale dell'impero degli Achemenedi.

Erodoto espone le cause delle guerre sorte e scatenatesi tra gli Elleni e i Barbari, identificati con i Lidi e con i Persiani. Non a caso, ad inizio del primo libro delle *Storie*, egli sottolinea che Cresò fu il primo sovrano barbaro ad assoggettare le popolazioni (Ioni, Eoli, Dori) delle colonie fondate dagli Elleni. Questa notizia (*Storie*, I, 6) conferma l'intento delle *Storie* di volere porre in risalto la diversità tra le culture degli Elleni, da una parte, e dei Lidi e dei Persiani, dall'altra, nel corso dell'età classica. Nel riferire sul regno di Cresò (560-546 a.C.), Erodoto rimarca la fine della supremazia della Lidia a seguito della battaglia di Halys (nell'Anatolia centrale) e della stessa Sardi (capitale della Lidia), quando i Persiani, nel 547 a.C., guidati da Ciro II, assoggettarono il regno della Lidia. Di questi episodi, Erodoto tratta nel primo libro della sua opera, laddove però è da evidenziare che l'obiettivo delle *Storie* non è solo quello di narrare avvenimenti bellici, ma anche di rappresentare i costumi dei popoli di cui appunto si occupa, nel rispetto dei principi della "vista" (ὄψις), dello "ascolto" (ἀκοή) e del "criterio" (γνώμη), ovvero della conoscenza diretta o indiretta dei fatti realmente accaduti. Infatti, nei primi quattro libri, Erodoto espone gli usi e i costumi dei vari popoli presi in esame; egli evidenzia quattro fasi storiche: lidica, persiana, egiziana e scitico-libica. Descrive gli usi e i costumi dei Lidi, prima ancora di descrivere quelli dei Persiani, poiché questi acquisirono il regno di quelli ampliando i confini del proprio impero su Asia e Africa allora conosciute. Perciò l'esperienza diretta va ribadita con il metodo razionale, sulla base di una stretta relazione esistente tra teoria e prassi, anzi tra prassi e teoria. Il principio dell'esperienza rappresenta il fondamento dell'argomentazione della ragione, che non può operare come soliloquio privo di riscontri sui fatti e sulle dinamiche della storia e della natura.

Proseguendo nella lettura dei nove libri di cui si compongono le *Storie*, possiamo riscontrare una certa unità tematica, volta a narrare le guerre intercorse tra gli Elleni e i Barbari (ossia i Lidi e i Persiani) nell'arco temporale che va dal 499 al 479 a.C.; nel corso di questi venti anni le poleis dell'Ellade, con a capo Atene e Sparta, riuscirono a resistere e alla fine sconfiggere l'impero persiano. Sia Dario I che Serse I provarono ad estendere il proprio potere in Europa dopo l'insurrezione della Ionia; sia l'uno che l'altro furono definiti "il Grande", anche se in effetti furono testimoni di un ridimensionamento dell'imperialismo persiano ad opera delle poleis dell'Ellade, destinata a rappresentare la fase più rilevante della cultura dell'età

classica. Se ci atteniamo agli eventi bellici, le cosiddette guerre persiane si svolsero in due fasi: la prima risale al 499 a.C., all'anno in cui le colonie dell'Asia Minore, sotto la spinta di Mileto e del suo tiranno Aristagora, si ribellarono al predominio della Persia durante il regno di Dario I il Grande (in carica dal 522 al 486 a.C.); lo scontro si chiuse nel 490 a.C. con la famosa battaglia di Maratona. La seconda fase delle guerre persiane si svolse nel breve arco di un anno (dal 480 al 479 a.C.), per iniziativa di Serse I, salito sul trono di Persia alla morte del padre Dario I (486 a.C.). Il nuovo sovrano della Persia (rimasto in carica dal 485 al 465 a.C.) organizzò un'altra spedizione contro l'Ellade, nel tentativo di espandere in Europa i confini del proprio impero e di vendicare l'onta subita dal padre Dario I. La battaglia di Platea (svoltasi nell'agosto del 479 a.C.) per terra e quella di Capo Micale (svoltasi pure nell'agosto del 479 a.C.) per mare segnarono la fine di un sogno di ulteriore espansione dell'impero risalente alla mitica figura di Perse, figlio di Perseo. La dinastia degli Achemenidi con Ciro I, figlio di Teispe (figlio di Achemene), dopo la sconfitta di Creso, re della Lidia, inferta nel 547 a.C. a Pteria da Ciro II, mostrava di non avere contendenti nel cuore dell'Asia sud-occidentale, che aveva ospitato le antiche civiltà degli Assiri e dei Babilonesi. Perciò il fatto che le poleis elleniche riuscirono a porre fine alla politica espansionistica degli Achemenidi non risulta un evento marginale nel contesto della storia antica e della cultura classica.

3. La storia come ricerca

Nelle sue *Storie*, Erodoto non trascura di sottolineare i motivi per i quali si viaggia: per uno stato di necessità o per curiosità; per il commercio o per l'arte della guerra. Non sono trascurate la competizione tra i popoli e l'esigenza di scoprire nuovi mondi. Egli rappresenta l'uomo di cultura che espone risultati certi e positivi, appresi di persona o indirettamente. La conoscenza è fondata sulla ricerca svolta sul campo, tanto cara agli antropologi dell'età contemporanea. Così come abbiamo già sottolineato ad inizio, la parola "ricerca" (ἵστορίη) è entrata nel contesto della cultura occidentale, tale da essere correlata al verbo "ricercare" (ἵστορέω), oltre che ai termini "colui che sa" (ἵστωρ) e "testimonianza" (ἱστορίον); il perfetto logico "vidi" (οἶδα) derivante dalla radice (F)id di "vedere" (ὁράω), consente di dedurre che l'aver visto implica l'atto della conoscenza. Io "vidi" significa io "so", ossia "ho visto con i miei occhi", per cui in latino viene mantenuta la radice "vid" da cui deriva il verbo "vedere". Noi sappiamo che la corrente culturale dello storicismo, determinatasi in età contemporanea, in buona sostanza si richiama al concetto di ricerca elaborato da Erodoto nel V secolo a.C.; giacché la storia, anche se nel tempo è stata intesa come interpretazione del divenire umano e studio delle fonti, non tradisce la sua radice terminologica e concettuale di ricerca. Molte discipline delle scienze umane sono indicate come "storia di", come nel caso della filosofia, dell'arte, della letteratura. D'altra parte le discipline delle scienze positive sono fondate sulla ricerca, non certo sulla fantasia della ragione astratta.

L'esposizione di Erodoto presenta il carattere della chiarezza, che non scade nella banalità, così come si legge sin dall'inizio del primo libro delle *Storie*, ove

l'autore si richiama alla presenza dei Fenici all'interno del mar Mediterraneo. Egli sottolinea l'assoggettamento della Lidia da parte della Persia, con la "digressione" sulla grandezza della città di Babilonia. Ad esempio, in questo primo libro delle *Storie* (I, 194), l'autore ricorda che "le imbarcazioni che scendono lungo il fiume a Babilonia sono rotonde e tutte di cuoio"⁸. Erodoto rimarca (I, 195) il modo di vestire dei Babilonesi, i quali indossano "una tunica di lino lunga fino ai piedi, e su questa indossano un'altra tunica di lana, avvolgendosi in un leggero mantello bianco, ed hanno calzature locali, simili ai calzari beoti"⁹. Inoltre, prosegue scrivendo (I, 195): "Portano i capelli lunghi e cinti di mitre e si profumano tutto il corpo"¹⁰. Ed ancora (I, 195): "Ciascuno ha un sigillo e un bastone lavorato a mano; su ogni bastone c'è scolpita o una mela o un giglio o un'aquila o qualche altra figura perché non usano un bastone senza emblema"¹¹. Non è strano che l'autore delle *Storie* si soffermi sulle leggi della città di Babilonia, in relazione ad esempio al modo di dare in sposa le "fanciulle" al migliore offerente, una volta all'anno in ogni villaggio. Oppure al modo di assistere i malati in un luogo e in un tempo in cui non esistevano medici, sulla base dei consigli dati da coloro che avevano sofferto la medesima malattia. Oppure ancora (I, 198) al modo di seppellire i morti nel miele e di esprimere il dolore da parte dei parenti e degli amici con "lamentazioni [...] simili a quelle d'Egitto"¹². Infine (I, 199), "la più turpe delle usanze babilonesi è la seguente: ogni donna del paese deve andare nel santuario di Afrodite una volta nella sua vita e unirsi ad un uomo straniero"¹³. Il primo libro termina con l'esposizione della guerra intercorsa tra i Persiani (sotto il regno di Ciro II il Grande) e i Massageti (sotto il regno della principessa Tomiri), oltre che dei costumi in uso presso i Massageti. Questi erano originariamente nomadi di provenienza iranica, stanziatisi in Asia centrale tra la costa orientale del mar Caspio e il lago di Aral. Sotto il regno di Tomiri, i Massageti riuscirono a resistere al tentativo di invasione dei Persiani ad opera di Ciro II, che rimase ucciso nel 530 a.C., di cui alla menzione fattane da Erodoto nelle *Storie* (I, 205).

Nel secondo libro delle *Storie*, si narrano vicende inerenti al regno di Cambise II (figlio di Ciro II, morto nel 530 a.C., appunto durante gli scontri con i Massageti); a Cambise II, Erodoto dedica tutto il secondo libro e la parte iniziale del terzo. L'argomento di rilievo, in questa parte delle *Storie*, consiste nella spedizione organizzata da Cambise II contro l'Egitto, per cui Erodoto può svolgere un'ampia digressione sugli usi e i costumi dell'antica civiltà dei faraoni. La valle del Nilo e la vita dei suoi abitanti è descritta nei primi capitoli (1-98) del secondo libro, mentre nei capitoli successivi (99-182) è esposta la storia dei faraoni che fecero grande l'Egitto. Dalla dinastia tinita con Min (vissuto nel corso del terzo millennio a.C.) l'attenzione è rivolta a Cheope, Chephren e Micerino facenti parte della quarta

8 Erodoto 2020, vol. I, 291.

9 Erodoto 2020, vol. I, 293.

10 Erodoto 2020, vol. I, 293.

11 Erodoto 2020, vol. I, 293.

12 Erodoto 2020, vol. I, 295.

13 Erodoto 2020, vol. I, 297.

dinastia dal 2660 al 2480 a.C.; quindi a Psammetico liberatore dell'Egitto dal dominio degli Assiri e fondatore della dinastia saitica (663-525 a.C.). La conclusione del secondo libro è determinata dall'esposizione del regno di Amasi (569-526 a.C.), filo-elleno, le cui gesta rimandano appunto al VI secolo a.C., in prossimità del secolo in cui visse Erodoto. Nel terzo libro, è narrata la conquista dell'Egitto da parte di Cambise II, la riconquista di Babilonia e il consolidamento del governo dell'impero, sino all'anno di morte di Cambise II avvenuta nel 522 a.C.

Poco sopra ci siamo soffermati sull'organizzazione amministrativa e politica in venti satrapie dell'impero persiano, definita da Cambise II (in carica dal 529 al 522 a.C.), succedendo al padre Ciro II (in carica dal 559 al 529 a.C.), così come si legge nel terzo libro delle *Storie*. Dal riepilogo dei tributi, ricavati dai Persiani anche in seguito sotto il regno di Dario I (in carica dal 522 al 486 a.C.), si può desumere la grandezza territoriale e politica dell'impero fondato dagli Achemenidi. Le venti satrapie godevano di una certa libertà e autonomia amministrativa, socio-economica e socio-politica, che si traduceva in libertà socio-culturale. Erodoto, nell'enumerazione delle satrapie, usa il termine "distretto" (νομός) o "dominio" (ἀρχή), precisando (III, 89 e segg.) che il termine usato in Persia è quello di "satrapia" (σατραπεία). All'interno delle satrapie, non vanno trascurate le colonie fondate dagli Elleni della madre patria, per sottolineare che nel vasto ed articolato impero persiano sussistevano varie culture, tra cui quella ellenica destinata a svolgere un ruolo di primo piano nel corso del V secolo a.C. Perciò non dobbiamo trascurare la stretta relazione esistente tra la cultura orientale e la cultura occidentale; Diogene Laerzio, ad inizio delle *Vite dei filosofi*, si interroga sull'origine della filosofia, se avvenuta, appunto, in Asia Minore o nella stessa Ellade. A ben leggere le *Storie* di Erodoto, se ci si pone sul piano della filosofia, non si può ignorare che i coloni della Ionia produssero la prima forma di *sophía* e di fisiologia, così come si deduce dai contributi dati dalla Ionia con a capo le poleis di Mileto e di Efeso.

Nel quarto libro delle *Storie*, compare la figura di Dario I, figlio di Cambise II, sul trono dell'impero persiano dal 522 al 486 a.C.; ad inizio di questo libro (IV, I-82) si legge della storia degli Sciti, degli Iperborei, delle relazioni tra Europa, Asia e Libia. Dopo avere trattato il fallimento della spedizione di Dario I contro gli Sciti (IV, 83-144), nella restante parte del quarto libro (IV, 145-202), Erodoto si sofferma sulla spedizione compiuta da Ariande (satrapo dell'Egitto) contro Cirene e Barce; quindi sulla storia della Libia. Questo quarto libro consente di riscontrare le non poche digressioni compiute da Erodoto, cui a volte sta a cuore la narrazione sul modo di essere e di vivere dei molti popoli, di cui è venuto a conoscenza diretta o indiretta, anche per ciò che attiene alla storia del passato. A dire il vero, il tema principale delle *Storie* risulta esposto nei libri che vanno dal quinto al nono; in questa parte dell'opera l'autore entra nel vivo della sua esposizione inerente alle guerre svoltesi tra le poleis elleniche e l'impero persiano. Nel quinto libro viene ricordata l'insurrezione (499 a.C.) della Ionia sotto la guida di Aristagora di Mileto; questi riuscì a coinvolgere le poleis di Atene e di Eretria, nonostante il diniego di Sparta. Da qui la decisione di Dario I di dare corso alla conquista dell'Ellade. Dopo avere represso l'insurrezione della Ionia, Dario organizzò il proprio esercito per invade-

re l'Ellade, così come narrato nel sesto libro. La battaglia di Maratona (svoltasi il 12 settembre del 490 a.C.) rappresenta il successo delle poleis elleniche contro lo strapotere della Persia, di cui si narra nel libro sesto.

Il settimo libro è dedicato agli avvenimenti che dalla morte del re Dario I (486 a.C.) conducono alla morte del re di Sparta Leonida alle Termopoli (480 a.C.). Gli avvenimenti, successivi alla morte del re Dario I, riguardano il regno del figlio Serse (in carica dal 486 al 465 a.C.), promotore della seconda guerra contro le poleis elleniche. La rapida conclusione si ebbe nel 479 a.C. per terra con la battaglia di Platea (in Beozia) e per mare a Capo Micala (nella Ionia). Nel libro ottavo, strettamente correlato al libro settimo, Erodoto tratta degli avvenimenti bellici incentrati sulla battaglia di Salamina (svoltasi nel 480 a.C.), oltre che sull'invasione dell'Attica da parte dell'esercito persiano posto sotto il comando di Mardonio. Le già ricordate battaglie di Platea (per terra) e di Capo Micala (per mare), svoltesi nell'estate del 479 a.C., costituiscono l'epilogo del nono libro delle *Storie*. Leggendo quest'ultimo libro, si denota che le *Storie* di Erodoto conducono a *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, ossia al secondo grande storico dell'antichità, cui siamo debitori per l'elaborazione della storia della cultura determinatasi nell'ambito della civiltà mediterranea e indoeuropea. Le opere, dedicate alla storia sia da Erodoto che da Tucidide, denotano la stretta relazione esistente tra Asia sud-occidentale ed Ellade, che però non può indurre a confondere i due contesti geo-politici. Su questo punto vale l'opinione dello storico tedesco Helmut Berve, il quale proprio nell'*Introduzione (Terra e mare dei Greci)* della sua *Storia greca* sostiene

Il mondo nel quale la civiltà greca crebbe e maturò fino alla sua perfezione è situato fra l'Europa e l'Asia. Esso è parte di entrambi i continenti, ma dai loro nuclei centrali la natura lo separa, più debolmente dal lato dell'Asia, nettamente e decisamente dal lato dell'Europa, tanto da farne piuttosto un regno autonomo che un membro intermedio.¹⁴

4. Tra storia e filosofia

Occorre riconoscere che il mondo ellenico costituì un contesto socio-culturale e socio-politico del tutto autonomo dal contesto dell'Asia Minore e della stessa Asia sud-occidentale, per un verso, e dell'Europa, per un altro verso. Bisogna attendere l'evoluzione della storia in direzione di Alessandria e di Roma, per rilevare la centralità del Mediterraneo e dell'Europa, sino a giungere al trapasso dalla cultura classica a quella cristiana. Però, rimanendo, per così dire, ancora alla cultura ellenica, a nessuno sfugge l'elaborazione di una concezione generale del mondo, incentrata sui concetti di uomo e di paideia. Non è un caso che Werner Jaeger, nella sua monografia, dedicata alla parola chiave "paideia", articolò i tre volumi con i seguenti sottotitoli: primo, *L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*; secondo, *Alla ricerca del divino*; terzo, *Il conflitto degli ideali di*

14 Berve (1930) 1966, vol. I, 17.

cultura nell'età di Platone. Nell'opera¹⁵ di Jaeger è insita anche la parola chiave Kultur, da correlare a quella di Mensch, per cui non sarebbe eccessivo ricordare i concetti di "spirito libero" (frei Geist) e di "superuomo" (Übermensch) elaborati da Nietzsche, oltre che nelle opere del periodo di insegnamento svolto a Basilea (di cui a *Umano troppo umano*), nelle lezioni tenute sui Preplatonici e sui dialoghi di Platone; si pensi alla originale rilettura del mito della caverna esposto da Platone nel settimo libro della *Repubblica* e che Nietzsche riprese ne *La gaia scienza*. Nel caso di Jaeger prevale la parola chiave "paideia" (παιδεία), che in tedesco traduciamo Bildung e in latino cultura; in italiano abbiamo difficoltà a tradurre paideia direttamente dal greco, per cui preferiamo mantenere la traslitterazione del termine paideia, così come d'altra parte avviene nella stessa lingua tedesca. Non a caso Jaeger usa i termini Paideia e Formung, quasi a preferirli a quello di Bildung.

Tornando alle *Storie* di Erodoto, è da rimarcare che nella sua opera è riscontrabile il declino dell'impero persiano, così come si può leggere alla fine del nono libro, dove si inneggia al principio della libertà dei popoli. L'arroganza dei dominatori, rappresentata in primo luogo da Ciro II e da Cambise II e, in secondo luogo, da Dario I e Serse I, suggerisce di rileggere la tragedia di Eschilo (*Persiani*). Nella tragedia (*Persiani*, 392), rappresentata per la prima volta nel 472 a.C. ad Atene, viene esposta la legge non scritta della morale umana improntata al tema della "invidia degli dèi" (φθόνος τῶν θεῶν), presente, oltre che in Euripide (*Supplici*, 348), anche nei lirici Pindaro (*Istmiche*, VII, 30) e Bacchilide (3, 37-39). Proviamo a soffermarci sul contenuto della tragedia di Eschilo: l'azione è svolta nella città di Susa, capitale dell'impero persiano, nell'anno 480 a.C. (quindi nel pieno della guerra tra Elleni e Persiani). I personaggi della tragedia sono: Atossa, madre di Serse, e lo stesso Serse. La regina Atossa, ricordando le gesta del marito Dario, appare preoccupata per le sorti del figlio Serse e per l'impero ereditato dal padre. Il 480 a.C. è l'anno della sconfitta subita a Maratona dai Persiani ad opera degli Elleni; lo spettro di Dario fa da contrasto alla presenza di Serse, afflitto e sgomento, dinanzi al coro. Fa da sfondo la "giustizia" (δικη) divina, da cui gli Elleni furono riconosciuti sotto l'egida di Zeus. Quello degli Elleni rappresenta il popolo eletto e protetto dagli dèi, mentre quello dei Persiani il popolo dei persecutori punito per la loro tracotanza.

In Erodoto, si trova il termine φτονερόι, ma anche παραχώδες, da tradurre "che sconvolge", ossia "turbolento" (*Storie*, III, 40; VII, 46). Perciò il termine φθόνος, da cui deriva l'aggettivo φτονερός, in Erodoto andrebbe inteso come "divieto"; divieto di non rispettare gli imperativi categorici improntati al principio del bene. In tal senso, possiamo ricordare due personaggi menzionati da Erodoto: il primo è Creso (re della Lidia), il quale viene punito con la morte del figlio Atys per avere creduto e sostenuto di essere il più felice degli uomini (*Storie*, I, 34); il secondo è Serse (re dei Persiani), il quale è punito per la sua arroganza. Nel primo libro delle *Storie* (I, 32), Erodoto pone le seguenti parole sulle labbra di Solone, posto a con-

15 Cf. Jaeger 1978.

fronto con Crespo: “la divinità è invidiosa e perturbatrice”¹⁶. A questa affermazione si richiama quella che si trova ancora nel primo libro (I, 207), relativa al “ciclo delle vicende umane, che col suo volgersi non permette che sempre gli stessi siano fortunati”¹⁷.

Il concetto di “tracotanza” (ὑβρις) possiede una doppia valenza, religiosa ed etica, poiché sta ad indicare il limite che con piena consapevolezza l'uomo dovrebbe sapere riconoscere nel suo modo di essere e di comportarsi nel mondo. Il concetto di “tracotanza” o di “insolenza” conduce a quello di “errore” (ἄτης), che spinge il singolo ad agire accecato dal proprio potere. Perciò il concetto di φθόνος risulta strettamente correlato a quello di νέμεσις storica, che noi dobbiamo saper rileggere sulla base del lungo ed articolato processo di evoluzione della cultura occidentale. Il limite costituisce il confine tra il bene e il male, sia dal punto di vista etico (per il laico) che dal punto di vista religioso (per il credente). Le parole chiave, sopra ricordate, non possono non suggerire di svolgere una considerazione sulla dualità bene-male, che troviamo in tutta la storia del pensiero. Dalla dottrina cristiana dei Padri della Chiesa e dei rappresentanti della Scolastica giungiamo all'età moderna, massimamente rappresentata dal secolo dei Lumi e dai principi elaborati da Kant nella *Critica della ragion pratica*. La corrispondenza tra virtù e felicità costituisce una connotazione rara nel contesto della storia umana, per cui il filosofo di Königsberg è quasi costretto a rinviare nella vita ultraterrena l'affermazione della eudemonia di aristotelica memoria. L'eudemonismo viene contrapposto all'edonismo, così come l'egemonia del potere al rispetto della libertà di ogni singolo individuo e di ogni singolo popolo. L'esito della guerra tra gli Elleni e i Persiani rappresenta un monito per l'intera umanità, non solo per i contemporanei di Erodoto, ma anche per i posteri e a futura memoria.

Una considerazione finale è da svolgere sul contesto storico in cui operò Erodoto. La sua opera suggerisce di prestare la dovuta attenzione alla filosofia prodotta in Asia Minore e quindi nell'Ellade a partire dalla fine del VII secolo a.C. Noi sappiamo che la grandezza dell'Ellade risale al V secolo a.C., ma che nel corso del VII-VI secolo a.C. le colonie dell'Asia Minore, rispetto alla madrepatria, si trovavano in una condizione di maggiore evoluzione socio-economica e socio-culturale. Le tre colonie della Doride, della Ionia e della Eolide furono fondate dagli Elleni a seguito della prima colonizzazione risalente al XIII secolo a.C.; infatti, sotto la spinta di altri popoli, gli antichi Elleni furono costretti ad emigrare dalla zona nord-orientale dell'Europa nella penisola balcanica, ma anche nelle isole del mar Egeo e sulle coste dell'Asia Minore. Gli Elleni delle tre colonie della Doride, della Ionia e della Eolide si trovarono a vivere a stretto contatto con la grande civiltà dell'Asia (in particolare con la Lidia e con la Persia). La parola chiave “colonia” (κωνία) per gli antichi (e per gli Elleni in particolare) non aveva quel significato negativo riconosciuto in età moderna, come sinonimo di luogo di conquista e di sottomissione; indicava una città fondata fuori della

16 Erodoto 2020, vol. I, 111.

17 Erodoto 2020, vol. I, 305.

madrepatria per ragioni di sopravvivenza, posto che in età antica per gli Elleni, così come esposto da Platone nelle *Leggi*, una polis doveva avere un numero di circa cinquemila abitanti o tale da consentire a tutti quanti di conoscersi tra di loro così come suggeriva Aristotele nella *Politeia*.

Tra le tre colonie dell'Asia Minore, la Ionia si distinse soprattutto con le città di Mileto e di Efeso. Non va trascurato il fatto che Mileto fu sede della scuola filosofica rappresentata, oltre che da Talete, Anassimandro e Anassimene, da Ippone di Samo e da Diogene di Apollonia; invece Efeso si distinse con Eraclito. La filosofia, sorta in Asia Minore nel corso del VI-V secolo a.C., seppure sotto forma di fisiologia, fu esportata nelle colonie elleniche della Magna Graecia. Il trasferimento di Senofane da Colofone ad Elea e di Pitagora da Samo a Crotone costituisce la prova della circolazione della cultura antica da Oriente ad Occidente. La produzione della fisiologia (intesa come prima espressione della *sophía* e quindi della *philosophía*) va intesa in stretta relazione con la storia, posto che ogni disciplina (soprattutto umanistica) possiede una precisa connotazione storica. D'altra parte i primi pensatori greci furono dei veri e propri sapienti, incuriositi dal divenire della realtà; non furono veri e propri filosofi, che troveremo da Platone in poi. Posta alla base della storia del pensiero, la fisiologia possiede una ricchezza di contenuti, da scoprire da un secolo all'altro anche nel corso della nostra età contemporanea. Con ciò non si intende sostenere che la storia si svolge sempre e in ogni caso sul piano dell'evoluzione; a volte (o il più delle volte) la storia rappresenta l'involuzione del divenire umano a conferma comunque di una concezione non pessimistica, ma realistica di ciò che accade e di cui siamo fabbri.

Nel testo *De legibus* (I, 1, 5), Cicerone ha definito Erodoto “il padre della storia”; perciò, nel *De oratore* (II, 9, 36), egli ha classificato la storia “maestra di vita” (*historia magistra vitae*). Nello specifico la citazione è più articolata, poiché l'uomo di cultura romano sostiene: “*historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*”¹⁸. Pertanto possiamo e dobbiamo rimarcare: “la storia, testimone dei tempi, luce di verità, vita della memoria, maestra di vita, rivelazione del passato”. La transizione dall'evo antico all'evo medio spinge alla lettura del *De civitate Dei* di Agostino Aurelio, il cui contenuto coniuga teologia e filosofia in una visione escatologica della vita. Giungendo nel pieno dell'evo moderno, il testo di riferimento è la *Scienza nuova* di Vico, per il quale “*verum et factum convertuntur*” sulla base di una chiave di lettura positivista della storia. Proseguendo nell'itinerario virtuale della storia della cultura, la memoria conduce a Dilthey (autore nel 1883 dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*) e a Meineke (autore nel 1936 de *Le origini dello storicismo*). In tal modo rileviamo l'elaborazione della parola chiave *Historism* con Novalis (autore dell'*Opera filosofica* nel 1799-1800) e di quella di *Historismus* con Friedrich Schlegel (autore del testo *Sulla filologia* nel 1799). Il termine *Historismus* è stato ripreso da Werner nella monografia dedicata a Vico nel 1789 (*Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*). Nella prima metà del XIX secolo il termine *Historismus* con Humboldt, Feuer-

18 Cicerone 1994, 327.

bach, Brandis, Fichte (figlio di J.G. Fichte) e Prantl prevale su quello di Historism. Nel corso del XVIII secolo, un posto a sé occupa Herder, come autore del saggio *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* nel 1774 e *Le idee per la filosofia della storia dell'umanità* nel 1784-91. Perciò Herder è stato ricordato come il “Copernico della storia”, così come Kant il “Copernico della filosofia”. Nel corso del Settecento, il filosofo di Königsberg va ricordato per avere steso nel 1784 due saggi: *l'Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *la Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Nel corso del XX secolo, lo storicismo è stato ampiamente criticato da Popper, oltre che con il testo sulla *Povertà dello storicismo* (di cui ai primi tre saggi del 1944-45 apparsi nella rivista “Economica”), con i due volumi su *La società aperta e i suoi nemici* (pubblicati a Londra nel 1945). Evidentemente noi riteniamo eccessiva la critica svolta da Popper a talune interpretazioni della storia, fatte risalire a Platone, a Hegel e a Marx. Per cui manteniamo ferma l'attenzione per la storia, intesa come ricerca e come disciplina che sta alla base di ogni concezione teorica e di ogni visione generale della realtà.

Se ci si pone da questo angolo di osservazione, il testo delle *Storie* di Erodoto va correlato al testo de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, qualora si ritenga di realizzare una visione generale della realtà. Perciò a Erodoto e a Tucidide dobbiamo correlare Senofonte, storico e filosofo troppo spesso trascurato. Dalle opere di questi tre autori possiamo desumere la rilevanza della storia posta alla base della filosofia, qualora si assuma la filosofia come ricerca svolta con metodo filologico e positivo.

Bibliografia

- Berve, Helmut. 1966. *Storia greca*, 2 voll. A cura di Piero Meloni. Bari: Laterza.
- Cicerone. 1994. *Dell'oratore*. Saggio introduttivo di E. Narducci, tr. it. Mario Martina, Marina Ogrin, Ilaria Torzi e Giovanna Cettuzzi, note di Ilaria Torzi e Giovanna Cettuzzi. Milano: Rizzoli.
- Erodoto. 2020. *Storie*. Introduzione di Filippo Càssola, tr. it. Augusta Izzo D'Accinni, note di Daniela Fausti. Milano: Rizzoli.
- Höck, Adelbert. 1904. *Herodot und sein Geschichtswerk*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Jacoby, Felix. 1923-1958. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 16 voll. Berlin-Leiden: Brill.
- Jaeger, Werner. 1978. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll. Tr. it. Luigi Emery e Alessandro Setti. Firenze: La Nuova Italia.
- Kapuściński, Ryszard. 2005. *In viaggio con Erodoto*. Tr. it. Vera Verdiani. Milano: Feltrinelli.
- Pohlenz, Max. 1937. *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*. Leipzig und Berlin: Teubner.

Caterina Genna

Tucidide: la storia e il senso tragico della vita

ABSTRACT: *Thucydides, following Herodotus, consolidated history as an autonomous discipline, based on the positive method. He had the privilege of being born in Athens and living in the capital of Attica during the golden age of Pericles. He was therefore a contemporary of the Sophists and Socrates, but also a student of the philosopher Anaxagoras and the orator Antiphon. His work, divided into eight books, focuses on the History of the Peloponnesian War that took place between 431 and 404 BC; the events therefore concern the decades-long conflict between Athens and Sparta, confirming the barbarity represented by the clash between peoples. Like Herodotus, Thucydides uses the positive method, taking into account the chronological evolution of the events examined from the origins to the end of the conflict that arose between the two poleis of ancient Greece.*

KEYWORDS: *History, Research, Investigation, Exposition, Evolution.*

1. Premessa

Tucidide appartiene ad una generazione più giovane rispetto a quella di Erodoto; nacque tra il 460 e il 454 e morì tra il 402 ed il 399 a.C.; visse nel corso del periodo aureo dell'Atene di Pericle¹, icona della grandezza politica e culturale dell'Attica. Esiste un'altra differenza biografica tra Erodoto e Tucidide; il primo nacque ad Alicarnasso, città dell'Asia Minore, facente parte delle colonie elleniche (prima della Doria e poi della Ionia). Anche se viaggiò molto e soggiornò ad Atene, Erodoto non poté vantare d'essere nato nell'Ellade e in particolare nell'Attica. Tucidide, invece, non solo nacque nella capitale dell'Attica, ma fu anche contemporaneo dei Sofisti e di Socrate, oltre che allievo del filosofo Anassagora e dell'oratore Antifonte; inoltre ebbe rapporti con i grandi artisti del livello di Fidìa, Mirone e Policletto. Tucidide proveniva da una nobile famiglia benestante, che possedeva miniere d'oro a Scapee Ile in Tracia; il padre Oloro discendeva da un re della Tracia, suocero di Milziade (vincitore della battaglia di Maratona nel 490 a.C., al tempo della guerra persiana), mentre la madre Eggesipile sembra fosse imparentata con il politico Tucidide (figlio di Melesia) esponente del partito conservatore ed

1 Cf. Bayer 1948, 1-57.

oppositore di Pericle. Si giustifica il fatto che lo storico Tucidide abbia preso parte alla vita pubblica² della città natale, sino al punto di essere nominato stratego (nel 424 a.C.) durante la guerra del Peloponneso. Inviato in Tracia, per garantire l'obbedienza militare e politica di quelle popolazioni alla città di Atene, in lotta da otto anni con Sparta, Tucidide fu ritenuto responsabile della sconfitta subita ad Anfipoli nel 422 a.C.; l'esercito degli Spartani era comandato da Brasida, che aveva sconfitto gli Ateniesi già tre anni prima nella battaglia di Sfacteria. A seguito di questo episodio, Tucidide fu condannato all'esilio, trascorso tra la Tracia, dove possedeva i ricchi giacimenti d'oro, e le altre regioni dell'Ellade, teatro degli scontri avvenuti tra Spartani e Ateniesi. Si recò anche in Italia e in Sicilia, così come si deduce dalla dettagliata descrizione della città di Siracusa e delle altre città siceliote in cui si consumò a distanza la guerra tra Sparta ed Atene. Al termine della guerra del Peloponneso (404 a.C.), poté rientrare ad Atene, dove sembra sia morto di morte violenta. L'anno della morte rappresenta la fine del secolo di Pericle, coincidendo con la scomparsa di Socrate (399 a.C.), che ci introduce nella parte finale del periodo ellenico, rappresentato sul piano storico dalle opere di Senofonte e sul piano filosofico da quelle di Platone e di Aristotele.

Tucidide fu il tipico ateniese del V secolo a.C., colto ed affermato socialmente, dedito alla ricerca storica, fondata sull'esposizione di fatti senza preconcetti o principi personali. La narrazione degli eventi viene svolta in relazione al periodo estivo e al periodo invernale, onde evitare l'inconveniente dei diversi calendari³ allora esistenti nell'Ellade. Solo il primo anno della guerra è indicato con il nome dei magistrati in carica, mentre gli altri anni sono indicati con il numero ordinale (secondo, terzo e così via), che segue il primo anno di guerra risalente al 431 a.C. È da sottolineare che l'estate era di otto mesi (dal mese di marzo al mese di ottobre), mentre l'inverno di quattro mesi (dal mese di novembre al mese di febbraio); e che le operazioni belliche si svolgevano solo nel periodo estivo. Il dialetto di Tucidide è quello attico, con particolari stilemi linguistici derivanti dal dialetto ionico usato da Erodoto. Dionigi d'Alicarnasso, nel saggio *Sul carattere di Tucidide*, tanto breve quanto significativo, sottolinea che ne *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide si trovano quattro elementi essenziali: il carattere poetico disgiunto dal linguaggio comune; la varietà nella costruzione e nella esposizione delle frasi; l'asprezza dell'armonia coincidente con la mancanza di fluidità; la rapidità e la concisione dell'espressione del suo periodare. Così come è giusto che sia, lo storico ateniese possiede uno stile che si relaziona al contenuto della sua opera, volta alla salvaguardia di un'epoca che intese tramandare ai posteri come lezione di vita. La conoscenza della realtà viene presupposta a fondamento di una coscienza critica, che solo la storia consente di maturare e di acquisire anche a futura memoria. Il contenuto dell'opera di Tucidide suggerisce di rilevare la genesi delle azioni umane, sulla base di una natura relazionata alla "paura", ovvero allo spirito di "autoconservazione" (δέος), al "desiderio" (τιμή) di onore e di prestigio e alla "utilità" (ὠφελία). Questi

2 Cf. Grundy 1948.

3 Cf. Piccirilli 1976, 129-139.

tre caratteri fondamentali della “natura” (φύσις) spingono gli uomini a farsi la guerra, che risulta essere la costante della storia. Perciò è da sottolineare la modernità⁴ dello storico del V secolo a.C., posto al centro della cultura occidentale.

Negli otto libri de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide si trovano ben trentanove discorsi in ossequio alla retorica coltivata nella polis ateniese. Gli eventi, ai quali l'autore presta maggiore attenzione, riguardano la spedizione in Sicilia e la peste di Atene. I fatti narrati evidenziano figure di primo piano: Pericle (il politico saggio e raffinato, esponente del partito democratico), Nicia (lo stratega mite e prudente), Alcibiade (altezzoso e intraprendente), Cleone (il condottiero di tendenze radicali, oppositore di Pericle). Se teniamo presente il segmento cronologico della vita di Tucidide, possiamo dedurre che non poté seguire tutti gli avvenimenti della guerra del Peloponneso, svoltasi dal 431 al 404 a.C. tra le due potenze militari e politiche dell'Ellade del tempo. L'ottavo libro de *La Guerra del Peloponneso* si ferma all'anno 411 a.C., risalente alla battaglia di Cinossema (svoltasi appunto nel mese di settembre del 411 a.C.). Probabilmente il materiale, raccolto da Tucidide per completare la sua opera, fu utilizzato da Senofonte per le sue *Elleniche*. Per un verso *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide viene correlata alle *Storie* di Erodoto e, per un altro verso, alle *Elleniche* di Senofonte, onde avere una visione d'insieme sugli avvenimenti principali della storia antica, con epicentro l'Ellade. Rimasta incompleta anche nel titolo, i grammatici definirono l'opera di Tucidide sia *Storie* (Ἱστορίαι) che *Trattato* (Συγγραφή), per evidenziare lo stile dell'esposizione fondata appunto sui fatti in quanto tali, senza presupporre interpretazioni personali. L'opera di Tucidide nel tempo è stata molto letta, se solo si fa riferimento in età antica a Polibio e in età moderna alla traduzione fattane da Lorenzo Valla. Dalla lettura de *La Guerra del Peloponneso* bisogna rilevare che l'articolazione interna in tre fasi dovrebbe derivare dal fatto che i materiali raccolti vennero utilizzati in tempi diversi. Per cui in un primo momento Tucidide avrebbe scritto la prima fase (quella archidamica), poi la seconda (quella intermedia); per la terza fase (quella deceleica) non avrebbe fatto in tempo a procedere nella stesura, lasciando in eredità il materiale raccolto. In buona sostanza le prime due fasi erano state concepite come guerre separate; solo in un secondo momento furono concepite come due fasi della guerra del Peloponneso. Per raggiungere il suo scopo di storico attento e meticoloso, Tucidide procedette con un metodo rigoroso, basato sull'osservazione, sull'indagine, sulla meditazione. Egli non presuppose tesi o ideali da sostenere pregiudizialmente; perciò lungi da lui la deformazione degli eventi della storia, intesa come “acquisizione definitiva” (κτῆγμα ἐς αἰεί).

Accingendosi a descrivere gli eventi della guerra svoltasi tra Atene e Sparta, Tucidide tiene a sottolineare di non riferire “versioni già pronte” della storia, bensì di esporre fatti sulla base della “ricerca della verità” svolta sul campo (suggerirebbero gli antropologi del secolo XX). Erodoto aveva caratterizzato la propria opera in nove libri con la “ricerca” (ἱστορίη) svolta in giro per il mondo, Tucidide non gli è da meno, poiché si basa pure sulla ricerca di ciò che è “chiaro” ed “eviden-

4 Cf. Murray 1996.

te” (σαφές), così come scrive e sottolinea nel primo libro (I, 22), dove sulle fonti utilizzate si legge: “Quanto ai fatti avvenuti durante la guerra, non ho ritenuto che fosse il caso di raccontarli secondo le informazioni avute dal primo che capitava”⁵. L’obiettivo consiste nell’esposizione di fatti, in quanto solo i fatti corrispondono alla verità, posto che Tucidide, sulla scia di Erodoto, intende distinguersi sia dai poeti che dai logografi. Nello specifico, il nostro autore non intese “abbellire” i fatti (come i poeti) né tantomeno renderli “più gradevoli” (come i logografi), così come esplicitamente dichiarato nel primo libro (I, 21): “si riterrà invece che i risultati delle mie ricerche, basati sulle indicazioni più chiare, siano sufficientemente attendibili, considerando che si tratta di avvenimenti antichi”⁶. Perciò Tucidide sottolinea che ha ricercato ed esposto i fatti con “acribia” (ἀκρίβεια), ossia con “precisione” ed “esattezza”, in modo tale da riconoscere che perfeziona il metodo positivo utilizzato da Erodoto. Egli realizza una perfetta sintesi di forma e contenuto, che trova corrispondenza nell’uso della prosa da parte dei Sofisti, prima, e di Platone, dopo. Dalla tradizione orale e poetica transita alla tradizione scritta del testo steso in prosa, per narrare fatti ed eventi, che ha ricercato meticolosamente. Per certi versi, Tucidide rappresenta lo spettatore disinteressato che espone gli eventi della storia; per altri versi, però, non rimane estraneo al modo in cui gli eventi accadono nel mondo. Perciò la guerra del Peloponneso è l’occasione per narrare eventi, atti a testimoniare la tragedia della vita, sull’esempio degli autori, come Sofocle, che avevano codificato il mito come espediente letterario. L’altro evento è costituito dalla peste di Atene (risalente agli anni 430-426 a.C.), che egli espone nel secondo libro de *La Guerra del Peloponneso* (II, 47-54); per cui va ricordato che tale evento sarà ampiamente ripreso nel *De rerum natura* (VI, 1145-1196; 1230-1286) dal poeta latino Lucrezio.

Gli otto libri de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide riguardano lo scontro tra Atene e Sparta, durato ben ventisette anni dal 431 al 404 a.C.; avvenne, oltre che nelle regioni dell’Ellade, in Anatolia e in Sicilia. Fu quindi un conflitto “mondiale”, se ci atteniamo alle dimensioni del mondo antico basato sull’epicentro dell’Ellade, con a capo il Peloponneso (penisola sita nella parte meridionale dell’Ellade) e l’Attica (penisola sita nella parte sud-orientale dell’Ellade). Non a caso, nel primo libro della sua *Guerra del Peloponneso* (I, 1), Tucidide definì la guerra del Peloponneso “il più grande sconvolgimento che sia avvenuto tra i Greci e in una parte considerevole dei barbari, e, per così dire, anche nella maggior parte dell’umanità”⁷. L’aggettivazione “barbari” compare per indicare gli stranieri coinvolti nella guerra tra Spartani e Ateniesi, così come si può riscontrare nell’articolazione che tradizionalmente viene data alla guerra del Peloponneso, con la fase archidamica (dal 431 al 421 a.C.), intermedia (dal 421 a 413 a.C.) e deceleica (dal 413 al 404 a.C.). La fase archidamica è così definita dal nome (Archidamo) del re di Sparta, che nel

5 Tucidide 2014. Si tratta de *La Guerra del Peloponneso*, pubblicata con il titolo di *Storie*, in 2 volumi, per i tipi dell’UTET di Torino. Il primo volume contiene i libri I-IV, il secondo volume i libri V-VIII; la citazione (I, 22) si trova alla pagina 123 del I volume.

6 Tucidide 2014, 123.

7 Tucidide 2014, 95.

431 a.C. invase l'Attica; l'antefatto dello scoppio della guerra riguarda il tentativo da parte della città di Tebe di riacquistare il dominio della Beozia; a Platea (città sotto la sfera di influenza di Atene), Tebe fu sconfitta; da qui l'intervento degli Spartani nei confronti degli Ateniesi. Tebe era quindi alleata di Sparta nella lega del Peloponneso contro Atene a capo della Lega di Delo. La fase intermedia della guerra riguarda l'estensione del conflitto in Sicilia; la prima fase aveva avuto come luogo degli scontri soprattutto il Peloponneso e l'Attica. Nel 421 a.C., con la pace di Nicia (dal nome del condottiero ateniese) era stata sottoscritta una tregua con Sparta guidata dal re Plistoanatte. Sarebbe dovuta durare cinquanta anni; in effetti si trattò di una astensione dalle operazioni belliche, tale da consentire alle due città contendenti di riarmarsi. La terza fase (deceleica) è così denominata dalla fortezza di Decelea, cioè dal nome di uno dei dodici demi dell'Attica. Decelea rappresentava la possibilità di sostentamento della polis di Atene, trovandosi sulla rotta commerciale tra l'Eubea ed Atene; occupata dagli Spartani sotto la guida del re Agide II, compromise la sopravvivenza materiale degli Ateniesi. Perciò, dopo la battaglia navale di Egospotami nel 405 a.C., Atene fu costretta alla resa, sciogliendo la lega delio-attica, abbattendo le mura e accettando la presenza di una guarnigione spartana presso il porto del Pireo. Il dettaglio più incisivo coincise con l'obbligo da parte di Atene di riconoscere un'istituzione oligarchica a capo della polis, consentendo a Crizia di rientrare e di dare corso ad una svolta politica, nell'aprile del 404 a.C., con il cosiddetto governo dei Trenta Tiranni.

2. Le dinamiche della guerra del Peloponneso

Ancor prima di analizzare e di esporre i dieci anni della prima fase della guerra del Peloponneso, Tucidide si sofferma sull'antefatto che scatenò il conflitto tra Atene e Sparta. La cosiddetta eziologia della guerra risulta esposta nel primo libro de *La Guerra del Peloponneso*, consistente nella situazione interna alla città di Epidamno e dal contrasto sorto fra Corcira e Corinto. Ad Epidamno (colonia di Corcira), nel 436 a.C., vinsero i democratici mandando in esilio gli oligarchi; a seguito delle scorribande svolte dagli oligarchi, i democratici chiesero aiuto a Corcira, di cui tra l'altro Epidamno era colonia; acquisito il rifiuto di Corcira, Epidamno si rivolse a Corinto, che accettò di sostenere Epidamno; a questo punto Corcira si schierò contro Epidamno e Corinto. Il contrasto tra Corcira e Corinto si estese divenendo un contrasto tra Atene e Sparta; infatti Atene si schierò a favore di Corcira, mentre Sparta a favore di Corinto. I Corinzi nel 433 a.C. sconfissero i Corciresi nella battaglia navale di Sibota; gli Ateniesi intervennero onde evitare che Corinto cingesse d'assedio Corcira, rendendo vana la vittoria navale di Corinto. L'intervento ateniese dagli Spartani fu giudicato non rispettoso del trattato, firmato tredici anni prima (446 a.C.); perciò risultò essere un primo motivo di frizione tra le due potenze, destinate ad entrare in guerra direttamente e con i rispettivi alleati. Su questo punto, occorre soffermarsi nella lettura del discorso pronunciato da Pericle, così come è riportato alla fine del primo libro de *La Guerra del Peloponneso* (I, 139-144), laddove Tucidide riferisce il pensiero del politico ateniese sulla

opportunità della guerra con gli Spartani (I, 145). Al termine del primo libro de *La Guerra del Peloponneso* (I, 146), Tucidide manifesta la inevitabilità della guerra tra le due poleis, che sembrano indulgere alla natura bellicosa del genere umano. “Ciò che stava avvenendo era infatti una violazione del trattato e un motivo per fare la guerra”⁸.

Nel secondo libro de *La Guerra del Peloponneso*, Tucidide riassume i primi tre anni del conflitto svoltosi tra Atene e Sparta dal 431 al 429 a.C.; il lettore può riscontrare che gli eventi vengono narrati nel rispetto di un ordine assolutamente rigoroso dal punto di vista cronologico. È da ricordare il secondo discorso di Pericle (II, 35-46), meglio ricordato come *Epitaffio di Pericle*, che si rivolge ai suoi concittadini per onorare i caduti del primo anno di guerra. Questo discorso da Tucidide è riportato per sottolineare anche il modello sociale e culturale esposto da Pericle, per cui viene esaltato il contesto politico della democrazia, che consente a tutti di realizzare se stessi in un sistema di relazioni, ove si coltivi “il bello senza esagerazione e la cultura senza mollezza”⁹ (II, 40). A dire di Pericle, “tutta la città è un esempio di educazione per la Grecia”, ove “il singolo individuo educato da noi può esser disponibile, e sufficiente, alle più svariate attività, con la massima versatilità e disinvoltura”¹⁰ (II, 41). Tuttavia non bisogna trascurare che, sempre nel secondo libro, si trova un altro passaggio alquanto significativo, forse il più significativo di tutta l’opera di Tucidide; si tratta dell’esposizione della peste di Atene, determinatasi in un primo momento ad inizio dell’estate del secondo anno di guerra (430 a.C.); in un secondo momento nel 429 a.C. e nell’inverno del 427-426 a.C., in una forma ampia tale da colpire tutto il Mediterraneo orientale. Probabilmente la peste si diffuse ad Atene attraverso il porto del Pireo, provenendo dall’Etiopia e quindi dall’Egitto e dalla Libia.

La peste di Atene costituisce un evento che ha segnato una fase drammatica e tragica della storia antica, che nel passato era stata trattata in forma mitica e mitologica. In tal senso, fanno testo il primo libro dell’*Iliade* di Omero e l’*Edipo re* di Sofocle; ne *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide si riscontra una descrizione fondata sul metodo empirico della medicina instaurata da Ippocrate di Cos. Se leggiamo il primo libro dell’*Iliade* di Omero, troviamo la narrazione della peste che colpì l’esercito degli Achei sotto la guida di Agamennone, durante l’ultimo anno di guerra a Troia. La causa viene fatta risalire all’ira di Apollo, coinvolto dal sacerdote troiano Crise, che si era rivolto ad Agamennone perché gli restituisse la figlia Criseide, ridotta in condizione di schiavitù. Il diniego del re dell’Argolide suscitò l’ira di Apollo, che, per vendicare il suo sacerdote Crise, con l’arco d’argento scagliò i propri dardi contro cose, animali e uomini sull’accampamento degli Achei. La dimensione mitica e allegorica della pestilenza è riscontrabile nell’*Edipo re* di Sofocle, dove si scopre che la causa è da addebitare allo stesso Edipo, divenuto re di Tebe dopo l’uccisione, seppure involontaria, del padre Laio. Nel poema di Omero e nella tragedia di Sofocle il volere del fato e l’ira degli dèi sono a fondamento

8 Tucidide 2014, 283.

9 Tucidide 2014, 337.

10 Tucidide 2014, 339.

di una visione generale della vita, che si evolve così come è possibile riscontrare nell'opera di Tucidide. La descrizione della peste di Atene, svolta nel secondo libro de *La Guerra del Peloponneso* (II, 47-54), da Tucidide viene effettuata con l'obiettivo di analizzare le dinamiche della storia umana, caratterizzata, oltre che dalla guerra, dalle calamità naturali, rispetto alle quali gli uomini il più delle volte risultano impotenti e impreparati. Egli scrive (II, 47):

né i medici erano di aiuto, a causa della loro ignoranza, poiché curavano la malattia per la prima volta, ma anzi loro stessi morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati; né serviva nessun'altra arte umana.¹¹

Da quanto asserito da Tucidide si desume una cruda descrizione degli eventi, che non dipendono da cause sovranaturali o da principi metafisici. La storia va studiata e descritta "iuxta propria principia", sembra asserire Tucidide, sino al punto di riconoscere la propria ignoranza dinanzi ad eventi di cui non sono note le cause. Perciò, descrivendo l'evoluzione della peste, sottolinea la disperazione di quanti scoprivano di essersi ammalati. "Ma la cosa più terribile di tutte nella malattia era lo scoraggiamento quando uno si accorgeva di essere ammalato"¹² (II, 51). La conseguenza di questo evento devastante consisteva nel fatto che gli Ateniesi si trasferivano dalle campagne dentro la polis, aggravando la condizione materiale di tutti quanti; le campagne venivano abbandonate e devastate. La colpa veniva attribuita all'ardire di avere intrapreso la guerra contro i Lacedemoni, ritenendo di potere realizzare la vittoria in tempi brevi. Da qui la caduta in disgrazia di Pericle, ritenuto l'unico responsabile delle sciagure degli Ateniesi; e quindi il discorso di Pericle, che Tucidide introduce nel corso del secondo libro de *La Guerra del Peloponneso* (II, 60-64), quasi a suffragare il carattere retorico della politica anche nei momenti più difficili di un intero popolo. I cittadini ateniesi si lasciarono convincere sulla opportunità di proseguire la guerra contro gli Spartani, ribadendo la loro fiducia in Pericle, anche se non più con poteri speciali. Non a caso Pericle si rivolse ai suoi concittadini in questi termini (II, 64):

sappiate che la città gode della più grande fama tra tutti gli uomini per il fatto che non cede alle sventure, e per aver offerto nel corso delle guerre il maggior numero di vite e di fatiche [...]; non entrate in trattative con i Lacedemoni, né fate vedere che siete oppressi dalle afflizioni presenti, poiché coloro che nello spirito sentono meno il dolore e nell'azione vi resistono maggiormente, questi sono gli individui e le città più forti.¹³

Nel terzo libro de *La Guerra del Peloponneso*, sono narrati gli anni di guerra dal 428 al 426 a.C., mentre nel quarto libro gli anni dal 425 al 423 a.C. Il terzo libro riporta i fatti che testimoniano la crudeltà della guerra: l'invasione dell'Attica nell'estate del 428-427 a.C.; la defezione di Lesbo; la caduta di Platea; le campagne dello stratega ateniese Demostene in Etolia e in Acarnania. Per ciò che riguarda gli

11 Tucidide 2014, 349.

12 Tucidide 2014, 353.

13 Tucidide 2014, 369-371.

eventi che vanno dal 428 al 426 a.C., in primo luogo bisogna sottolineare che nel 429 a.C. era morto Pericle, vittima della peste. L'anno precedente l'esercito spartano aveva saccheggiato l'Attica per la seconda volta, per cui Atene reagì con una spedizione navale saccheggiando la costa del Peloponneso. Pericle, dopo essere stato messo in discussione, fu riabilitato per la ripresa delle operazioni militari e la continuazione della guerra. D'altra parte, così come è riscontrabile sia in Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*, XII) che in Plutarco (*Vita di Pericle*, 5), Pericle possedeva una dote carismatica, tale da coinvolgere tutti i suoi concittadini nelle scelte che intendeva prendere e realizzare. Alla sua morte, tra i suoi successori emerse la figura di Cleone, conciatore di pelli, culturalmente non molto elevato, ma onesto. Rappresentò la componente estrema del partito democratico, avversario di Nicia, considerato di poche energie nelle operazioni militari. Cleone si distinse nel 425 a.C. a Sfacteria dove costrinse gli Spartani alla resa; nel 424 a.C. fu nominato stratega; morì nel 422 a.C. nella seconda fase della battaglia di Anfipoli (colonia ateniese e importante porto commerciale).

Il quarto libro de *La Guerra del Peloponneso* contiene, oltre che i successi conseguiti da Atene a Pilo e a Sfacteria, gli insuccessi ad Anfipoli a seguito della campagna condotta dallo spartano Brasida. Negli anni immediatamente successivi, vanno ricordate le gesta dello stratega ateniese Cleone e dello stratega spartano Brasida in relazione al tentativo di riconquistare Anfipoli (da parte degli Ateniesi) e di mantenerla sotto il proprio potere (da parte di Sparta). Nel 422 a.C., Cleone e Brasida caddero durante la battaglia di Anfipoli, cui seguì la pace di Nicia del 421 a.C., che prese il nome dallo stratega ateniese, sottoscritta con il re spartano Plistoanatte. Nicia rappresentava la componente, per così dire, moderata rispetto a quella intransigente di Alcibiade, che nel frattempo aveva trasferito il conflitto in Sicilia. I libri terzo e quarto de *La Guerra del Peloponneso* confermano l'intensità e la crudeltà della guerra, che induce a considerazioni di ampio respiro. La pace armata, successiva al 421 a.C., è descritta nel quinto libro, ove compare la figura di Alcibiade, il quale, nominato stratega nel 420 a.C., spinse Atene a riprendere le ostilità contro Sparta. L'episodio iniziale della ripresa delle ostilità risale all'assedio di Melo, essendo l'unica isola delle Cicladi che non faceva parte della Lega delio-attica. In effetti Melo era una città di origine dorica come Sparta, rimasta indipendente dalla stessa lega peloponnesiaca. Probabilmente, secondo quanto sostenuto da Isocrate (*Panatenaico*, 70-89), Melo originariamente si era schierata dalla parte di Atene, dalla quale però lentamente si era distaccata sino ad assumere una posizione di sostegno a Sparta. Invece, secondo Tucidide (V, 84-116), Melo non era mai stata alleata di Atene, ma, essendo un'isola del mar Egeo molto vicina all'Attica, Atene avrebbe voluto farla entrare nella propria orbita politica e militare. Nel quinto libro de *La Guerra del Peloponneso*, Tucidide inserisce il "dialogo tra gli Ateniesi e i Melii" (V, 85-113), atto a ricostruire i negoziati tra Ateniesi e Melii¹⁴, che avrebbero preferito rimanere estranei alle vicende della guerra.

14 Cf. Levi 1953, 92-116.

Perciò, sotto la spinta di Alcibiade, al rifiuto di Melo, Atene reagì occupando l'isola; i maschi adulti furono uccisi tutti quanti, mentre le donne e i bambini ridotti in schiavitù. Nell'isola di Melo gli Ateniesi inviarono cinquecento coloni attici, che occuparono la polis ormai distrutta senza un motivo effettivo; lo scontro tra Atene e Melo risale al 416-415 a.C.

Alcibiade fu l'artefice dell'intervento, da parte di Atene, in Sicilia a sostegno di Segesta in guerra con Siracusa. Il contrasto sorto tra Selinunte (alleata di Siracusa) e Segesta (sostenuta da Atene) si generò per motivi di espansione territoriale. La seconda spedizione in Sicilia da parte di Atene avvenne tra il 415 ed il 413 a.C.; va distinta dalla prima spedizione del 427 a.C., ma conferma il livello di "litigiosità" che caratterizzò la guerra del Peloponneso anche in Sicilia. Dopo le prime incursioni di Atene (sotto la guida di Alcibiade) contro Siracusa, l'intervento di Sparta (sotto la guida di Gilippo) causò la fine del potere militare e politico di Atene. Gli episodi della spedizione in Sicilia sono narrati nei libri sesto e settimo de *La Guerra del Peloponneso*, dove appunto sono riscontrabili gli eventi degli anni 416-415 a.C. e 413-412 a.C., a conclusione della grandezza ateniese. La spedizione in Sicilia fu narrata anche nelle opere di Timeo di Tauromenio (*Storie*) e di Filisto di Siracusa (*Storia della Sicilia*), andate perdute; rimangono le testimonianze di Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*) e di Plutarco (*Vita di Nicia*, in *Storie parallele*). Sulla spedizione in Sicilia la testimonianza di Tucidide risulta essere la più attendibile e la più articolata. A questo proposito, occorre non trascurare la sorte dei prigionieri ateniesi nelle latomie durante il governo di Dionisio I, di cui si narra nel settimo libro de *La Guerra del Peloponneso*. Sulla disastrosa conclusione della spedizione in Sicilia, al termine del settimo libro (VII, 87), Tucidide scrive:

questa impresa risultò la più grande di quelle della guerra, e, secondo me, delle imprese greche di cui abbiamo conoscenza per tradizione, la più splendida per i vincitori e la più sfortunata per quelli che furono distrutti: furono vinti da tutte le parti e in tutti i modi, e nessuna delle loro disgrazie fu di poco conto sotto nessun aspetto: con uno sfacelo completo, come si dice, furono distrutte la fanteria, le navi, nulla che non fosse distrutto; e pochi, dei molti, tornarono in patria.¹⁵

La sconfitta subita dagli Ateniesi fu causata, oltre che dalla strenua resistenza di Siracusa, dalle notizie fornite da Alcibiade agli Spartani; questi, essendo giunti in tempo a Siracusa al comando del generale Gilippo, riuscirono a sconfiggere gli Ateniesi sia per terra che per mare. Personaggio molto discusso, pur essendo stato nominato stratega per la spedizione in Sicilia, Alcibiade fu accusato di empietà dai suoi concittadini. Perciò passò dalla parte di Sparta; ma, dopo essere caduto in disgrazia anche presso gli Spartani, nel 407 a.C. tornò ad Atene; morì assassinato nel 404 a.C. ad opera di Farnabazo II, satrapo della Frigia ellespontica. Negli anni tra il 420 ed il 410 a.C., Alcibiade aveva sostenuto la sua città natale (Atene), promuovendo appunto la spedizione in Sicilia. Passò dalla parte di Sparta contro Atene, dopo essere stato accusato del

15 Cf. Tucidide 2014, 1197.

sacrilegio delle erme, risalente alla primavera del 405 a.C. (nel mese di targe-lione). Alcibiade rappresenta la crisi della polis ateniese alla fine del V secolo a.C., sviluppatasi ad inizio del IV secolo a.C., se solo si fa riferimento all'anno di morte (399 a.C.) di Socrate.

Al disastro finale della spedizione in Sicilia fece seguito la terza fase della guerra del Peloponneso, svoltasi dal 413 al 404 a.C.; fu detta deceleica dal nome di Decelea, il demo situato sulla rotta commerciale che legava Atene con Oropo. Tuttavia va sottolineato che gli episodi narrati da Tucidide si fermano all'anno 411 a.C.; molto probabilmente, pur avendo raccolto tutto il materiale per l'esposizione delle vicende determinatesi sino al 404 a.C., Tucidide non fece in tempo ad ordinare il testo per la conclusione de *La Guerra del Peloponneso*; tale materiale sembra sia stato recepito ed esposto da Senofonte nelle *Elleniche*. L'ottavo libro de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide può essere diviso in due parti: la prima parte (VIII, 1-44) riguarda lo svolgimento della guerra nella Ionia e le defezioni di Eubea, Lesbo, Chio ed Eritre dall'alleanza con Atene, con la conseguente alleanza a favore di Sparta. Il conflitto si estese anche in Asia Minore con il coinvolgimento della stessa Persia; nella Ionia, Samo fu il quartier generale di Atene, mentre Mileto di Sparta. Prima di giungere al mese di settembre del 411 a.C., Tucidide riassume le vicende risalenti al 413 a.C., ossia all'anno che funge da inizio della terza fase della guerra. Perciò occorre ricordare l'alleanza tra Sparta e la Persia promossa (412 a.C.) dall'ateniese Alcibiade, che era stato accusato dai suoi concittadini di essere l'artefice del sacrilegio delle erme; quindi la defezione di Chio e di Mileto. In effetti gli eventi, narrati nell'ottavo e ultimo libro de *La Guerra del Peloponneso*, sono riferiti al groviglio della situazione politica determinatasi nella polis ateniese nella fase critica della guerra intrapresa con la polis spartana. L'anno di riferimento è il 411 a.C., quando (per la precisione nel mese di settembre) a Cinossema la flotta ateniese, sotto la guida di Trasibulo e di Trasillo, riuscì a battere la flotta spartana.

La seconda parte dell'ottavo libro de *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 45-109) è rivolta alle vicende interne alla polis ateniese. Su questa seconda parte risulta opportuno soffermarsi, per rilevare la svolta politica determinatasi all'interno di Atene. In questo caso, il nome di Alcibiade torna ad occupare le cronache del tempo: nel 412 a.C. intervenne presso Tissaferne (satrapo della Lidia e della Caria durante il regno di Dario II), convincendolo a prendere parte nella guerra del Peloponneso a favore di Sparta; intervenne anche presso i Persiani perché agevolassero la formazione di un governo oligarchico nella polis di Atene. Alcibiade e Tissaferne furono gli ispiratori del cambiamento della costituzione ad Atene, pur trovandosi in Asia Minore; evidentemente il clima politico all'interno della stessa polis ateniese era mutato a seguito della morte di Pericle, ma anche per la piega delle ultime fasi della guerra del Peloponneso. Pisandro (capo dell'ambasceria inviata da Samo ad Atene) ebbe il compito di convincere gli Ateniesi a cambiare il regime democratico con un regime oligarchico. Il nuovo regime avrebbe incontrato il favore del re di Persia (Dario II), per contrastare la supremazia di Sparta. Nell'ottavo libro de *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 53), Tucidide pone sulle labbra di Pisandro le seguenti parole:

dunque questo non potremo ottenerlo se non dimostreremo maggior moderazione nel nostro modo di governarci e se non affideremo piuttosto le cariche a pochi uomini, affinché il re si fidi di noi, e se nel momento attuale non discuteremo sulla salvezza piuttosto che sulla forma di governo (più tardi ci sarà possibile anche far dei cambiamenti, se qualche cosa non ci piacerà), e poi se non richiameremo Alcibiade, che è l'unico uomo che attualmente è capace di ottenere questa salvezza.¹⁶

Pisandro riuscì a convincere gli Ateniesi riuniti in assemblea a modificare il loro regime politico; accompagnato dagli strateghi Diomedonte e Leone, Pisandro si era recato in Asia Minore onde incontrare Tissaferne. Al suo rientro ad Atene, trovò terreno fertile, così come era stato preparato dai suoi sostenitori rimasti in patria. Il cambiamento avvenne con l'uso della forza e della violenza, così come, ne *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 65-68), sottolinea Tucidide, per il quale i Quattrocento furono scelti da una lista di cinquemila¹⁷ cittadini, con il compito di sostituire la vecchia costituzione democratica con una nuova costituzione oligarchica, di cui è testimone, oltre che Tucidide ne *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 69-70), lo stesso Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* (29-31). L'insediamento ufficiale avvenne il 9 giugno del 411 a.C., quando appunto i Quattrocento si recarono al bouleuterion per sostituire i buleuti in carica. Il governo dei Quattrocento durò solo quattro mesi, sino a quando un altro governo (quello dei Cinquemila guidati da Teramene) non si insediò nella sede della boulè. Secondo Tucidide, il governo dei Cinquemila fu il miglior governo "dei suoi tempi", laddove scrive (VIII, 97) che

la fusione degli interessi della minoranza e di quelli della maggioranza avvenne nella giusta misura, e dopo che la situazione era divenuta brutta, questo fatto fu il primo che permise alla città di risollevarsi.¹⁸

Al contenuto dell'ottavo libro bisogna prestare la dovuta attenzione, in relazione agli eventi politici che caratterizzarono il passaggio dalla democrazia all'oligarchia. Il degrado politico e sociale della polis ateniese, determinatosi con il governo dei Quattrocento, denota la posizione dello storico sul comportamento delle masse, tale da sollecitare la memoria ad una amara considerazione sul carattere della parola chiave olocrazia. L'ambizione e la rivalità tra le parti e i singoli suggeriscono di rileggere i passi in cui Tucidide rimarca che i più pretendevano non tanto di essere uguali agli altri quanto di primeggiare ad ogni costo, pur non possedendo i meriti. Perciò scrive (VIII, 89): "quando invece un'elezione è effettuata con una costituzione democratica, si sopporta più facilmente il risultato, perché non si pensa di essere stato sconfitto dai propri pari"¹⁹. A dire il vero l'analisi svolta da Tucidide sui fatti presenta una certa connotazione politica, per cui *La Guerra del Peloponneso* va oltre il resoconto, per esporre una certa visione della realtà. Sono da rilevare

16 Tucidide 2014, 1267.

17 Cf. Donini 1969.

18 Cf. Tucidide 2014, vol. II, 1331.

19 Tucidide 2014, vol. II, 1315.

i brani in cui l'autore espone la parte relativa alla spedizione in Sicilia e al flagello della peste di Atene. La crudeltà della storia implica considerazioni sul modo di essere degli uomini e sulla loro natura nel contesto della società civile.

La modernità di Tucidide consiste nell'aver scritto un'opera storica, ribadendo la estraneità della volontà divina sulle dinamiche delle relazioni tra i singoli e tra i popoli. Superando la fase mitica dei poemi omerici, *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide evidenzia una concezione della realtà sulla quale incidono lo "imprevedibile" (παράλογον) e il "caso" (τύχη); sicché il "fattore umano" (ἀνθρώπινον) è legato o dipende dalla fortuna; su questo tema si è impegnato Machiavelli in età moderna, a distanza di secoli da Erodoto e da Tucidide anche in relazione al concetto di "arroganza" (ὑβρις). Tale concetto è da correlare a quello di "nemesi" (νέμεσις), che però va considerato nel rispetto della Weltanschauung elaborata da Tucidide. Su questo punto specifico si potrebbe procedere con un altro riferimento alla teologia creazionistica rivisitata da Giansenio, a proposito della onniscienza e della prescienza di Dio. La libertà del singolo non può essere compromessa dal volere della divinità e dal corso del destino; il postulato della libertà dell'io, assunto da Kant nella *Critica della ragion pratica*, consente di rivisitare la teologia sulla base della filosofia pratica che si confronta con la storia. Perciò la storia potrebbe costituire il fondamento della cultura nella sua composizione umanistica e scientifica.

3. Considerazioni finali

Se leggiamo la parte finale dell'ottavo libro de *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 98-109), possiamo riscontrare gli ultimi eventi che caratterizzarono la guerra intercorsa tra Atene e Sparta sino all'anno 411 a.C.; invece, per riscontrare gli eventi finali della guerra del Peloponneso sino all'anno 404 a.C., dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alle opere storiche di Senofonte. Così come evidenziato poco sopra, tra le opere storiche di Senofonte vanno poste in primo piano le *Elleniche*. Perciò possiamo rilevare una certa continuità tematica e cronologica tra Tucidide e Senofonte, in relazione agli eventi che caratterizzarono la storia della cultura ad Atene tra la fine del V secolo e l'inizio del IV secolo a.C. Il V secolo a.C., nell'Atene di Pericle, era stato caratterizzato dall'umanesimo dei Sofisti e di Socrate, oltre che da un sistema politico "democratico", in grado di respingere il tentativo di invasione da parte dell'impero persiano. La filosofia, sorta nelle colonie greche dell'Asia Minore, aveva avuto per epicentro la Ionia con le poleis di Mileto e di Efeso. Era sorta come forma peculiare di fisiologia ad opera dei Milesii (Talete, Anassimandro, Anassimene) e di Eraclito di Efeso. Successivamente, tradotta come forma peculiare di umanesimo, la filosofia era stata rivolta alla nuova borghesia emergente ad Atene e nell'Attica. Socrate fu vittima dei suoi concittadini, che transitarono dal sistema democratico al sistema oligarchico e tirannico. Anche se criticato da Nietzsche, Socrate fu riconosciuto da Kierkegaard come maestro di virtù, il cui magistero orale sarebbe stato raccolto anche in età contemporanea.

Secondo tale prospettiva, l'opera di Tucidide va inserita nell'ampio contesto della cultura del V secolo a.C., laddove storia e filosofia vanno coniugate per l'ela-

borazione elaborazione di una visione generale del mondo, sulla base dell'idea di progresso²⁰. La storia della cultura, intesa come storia delle idee, non può non avere un carattere sia teorico che pratico. Ogni riflessione sulle dinamiche della storia umana implica una ricerca basata sul metodo positivo, poiché in buona sostanza la storia positiva è ricerca della verità. Gli eventi della storia consentono allo studioso di procedere sul piano della narrazione, per lasciare a futura memoria le tracce di ciò che è stato fatto nel passato prossimo e remoto. Le idee vanno correlate ai fatti, per comprendere cosa, in un determinato luogo e in un determinato tempo, è stato fatto e pensato. Ancora una volta dobbiamo ribadire che la teoria non è disgiunta dalla prassi, così come questa da quella. Sulla scia di Kant, possiamo dire che l'uomo è ciò che pensa e ciò che fa; perciò *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, in successione alle *Storie* di Erodoto, consente di scoprire ciò che è stato fatto ed è stato pensato nel corso del V secolo a.C. Il riscontro degli avvenimenti del V secolo a.C. conduce ad una riflessione sulla filosofia dell'età classica, da cui si generano i due grandi sistemi di Platone e Aristotele; per cui in ultima analisi deduciamo che, per comprendere il presente in funzione anche del futuro, non possiamo fare a meno di avere una consapevole conoscenza del passato, sulla base della storia e del pensiero filosofico e scientifico.

Bibliografia

- Bayer, Erich. 1948. "Thukydidēs und Pericles". *Würzburger Jahrbücher Altertumswissenschaft* III: 1-57.
- Donini, Guido. 1969. *La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinquemila*. Torino: Paravia.
- Grundy, George Beardoe. 1948. *Thucydides and the history of his age*, 2nd edition, 2 vols. Oxford: Blackwell.
- Levi, Mario Attilio. 1953. "Il dialogo dei Meli". *La Parola del Passato* VIII: 92-116.
- Murray, Oswyn. 1996. *La Grecia delle origini*. A cura di Elio Lo Cascio, tr. it. Mario Mario Fantuzzi. Bologna: il Mulino.
- Piccirilli, Luigi. 1976. "Il metodo di datazione in Tucidide". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* CIV: 129-139.
- Tucidide. 2014. *Storie*. 2 volumi. A cura di Guido Donini. Torino: UTET.
- Romilly (de), Jacqueline. 1966. "Thucydide et l'idée de progrès". *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di Lettere e Filosofia* XXXV, Fasc. III-IV, II Serie: 143-191.

20 Cf. de Romilly, 1966.

Maria Antonia Rancadore
Senofonte tra storia e filosofia

ABSTRACT: *Xenophon's work can be considered a continuation of that of Thucydides. In fact, the exposition of the History of the Peloponnesian War, although it took place between 431 and 404, stops at the year 411 BC; while Xenophon's Hellenica focuses on the final years of the conflict between Athens and Sparta. The Hellenica deals with the final years of the Peloponnesian War, relating to the years 411-404 BC; therefore, the Hellenica can be considered the continuation and conclusion of the History of the Peloponnesian War. We are indebted to Herodotus, Thucydides and Xenophon for having given rise to history as an autonomous discipline, based on the positive method. In the case of Xenophon, we must not overlook the fact that he was also a student of Plato, so his production is characterized by a certain interest in philosophy.*

KEYWORDS: *History, Philosophy, Research, Investigation, Exposition.*

1. Premessa

Leggendo gli otto libri de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, si rileva che l'esposizione del conflitto tra Atene e Sparta, svoltosi dal 431 al 404 a.C., si ferma all'anno 411 a.C., alle soglie del "ventunesimo anno"¹ di guerra. Per riscontrare gli ultimi anni dal 411 al 404 a.C., occorre richiamarsi al testo delle *Elleniche* di Senofonte. Questi, tra l'altro, potrebbe essere stato il curatore dell'opera di Tucidide, sulla base della particolare attenzione che alla storia venne rivolta già nel corso dell'età classica. In ogni caso non va trascurato un dettaglio di tipo formale e contenutistico: nei libri primo e secondo delle *Elleniche* si trovano riferimenti alle *Storie* di Tucidide (altro titolo con il quale viene indicata *La Guerra del Peloponneso*). Non è stato un caso che le *Elleniche* fossero denominate anche *Paralipomeni*, intese appunto come completamento delle *Storie* di Tucidide, a conferma della stretta relazione esistente tra l'uno e l'altro autore. A questo proposito sono da ricordare anche le *Elleniche di Ossirinco*, dal nome del luogo ove è stato trovato il papiro in Egitto; di questo secondo testo di *Elleniche* sono stati rinvenuti pochi

¹ Tucidide 2014. Si tratta de *La Guerra del Peloponneso*, pubblicata con il titolo di *Storie*, in 2 volumi, per i tipi dell'UTET di Torino. Il primo volume contiene i libri I-IV, il secondo volume i libri V-VIII; la citazione (VIII, 109) si trova alla pagina 123 del II volume.

frammenti e nulla sappiamo del nome dell'autore. Perciò le *Elleniche* di Senofonte rivestono un'importanza non marginale per la conoscenza della storia dell'Ellade; l'arco temporale di riferimento conduce dalla fine del V secolo alla metà del IV secolo a.C., tale da consentirci di acquisire una conoscenza dell'età classica in riferimento specifico al periodo ellenico, da cui si sarebbe generato il periodo ellenistico. Nello specifico le *Elleniche* sono rivolte alla crisi dell'Ellade, in successione alla sua grandezza rappresentata, oltre che dalle poleis di Atene (a capo della lega delio-attica) e di Sparta (a capo della lega peloponnesiaca), dalla polis di Tebe (a capo della lega beotica). Tale contesto storico implica un inevitabile riferimento all'area geografica dell'Asia, dominata dalla Persia degli Achemenedi, qualora si ritenga di realizzare una visione ampia e articolata della storia antica, che Senofonte poté realizzare attraverso le sue esperienze personali e le non poche peregrinazioni compiute nel corso della sua esistenza.

Prendendo in esame la produzione di Senofonte, la memoria storica suggerisce di sottolineare, oltre che l'interesse per le dinamiche del genere umano, per lo studio della realtà. Storia e filosofia si coniugano in un ambito culturale nel quale il metodo positivo prevale lentamente ma inesorabilmente. Il percorso compiuto dalla mitologia alla logografia e dalla storia alla filosofia risulta lungo ed articolato. Da Erodoto a Tucidide e a Senofonte la storia può essere posta a confronto con la filosofia, che si afferma come forma peculiare di umanesimo con i Sofisti e con Socrate. Senofonte è testimone di questa evoluzione del sapere umano, che si completa con i sistemi di Platone e Aristotele.

2. La produzione di Senofonte

Originario del demo di Erchia, distante circa quindici chilometri da Atene, Senofonte attraverso il padre Grillo poté vantare di far parte della classe dei cavalieri (proprietari terrieri). Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II, 48-58) sarebbe nato intorno al 440 a.C., più verosimilmente nel 430 a.C.; essendo morto intorno al 355 a.C. a Corinto (o forse nella stessa Atene), fu contemporaneo di Platone. Dalla famiglia fu educato nella pratica dell'equitazione, dell'arte militare e della cultura del tempo, risalente ai dettami della Sofistica. Del suo sodalizio con Socrate abbiamo riscontri nei *Memorabili*, nell'*Apologia di Socrate dinanzi ai giudici*, nel *Simposio* e nell'*Economico*. Questi testi, all'interno della sua produzione, vanno considerati insieme alle opere di natura storica (*Anabasi*, *Ciropedia*, *Elleniche*), ma anche a quelle di natura politica (*Costituzione degli Spartani*, *Ierone*, *Agesilao*). Non sono da trascurare le opere di carattere, per così dire, tecnico (*Arte della caccia*, *Arte equestre*, *Ipparco*, *Entrate*), atte a completare la produzione del nostro autore. Come storico e come ideologo, Senofonte va ricordato per la stesura, oltre che delle *Elleniche*, dell'*Anabasi* e della *Ciropedia*; con queste opere l'autore evidenzia la sua particolare predilezione per il mondo orientale rappresentato dalla monarchia e dalla tirannide. Il contenuto di queste ultime opere storiche va posto a confronto con il contenuto delle opere di carattere prettamente politico (*Costituzione degli Spartani*, *Ierone*, *Agesilao*). Perciò occorre sottolineare

la stretta relazione tra politica ed economia, che inevitabilmente fa pensare alle tre forme di governo concepite da Aristotele; la monarchia che degenera nella tirannide, l'aristocrazia che degenera nella oligarchia e la democrazia che degenera nella olocrazia. Noi sappiamo che, secondo Aristotele, sarebbe preferibile la politeia come forma di governo intermedia tra il governo dei molti e il governo dei pochi; invece, secondo Senofonte, sarebbe preferibile il governo di uno solo, che comunque garantisca il bene della collettività sulla base dei principi propri dell'età classica. Senofonte consente di andare oltre gli schemi tradizionalmente riconosciuti alla democrazia ateniese di Pericle; il suo modello ispirato alla monarchia lacedemonica conduce a quello dell'impero persiano, senza comunque esitare a riconoscere il ruolo di Gerone I a Sparta e di Dionisio II a Siracusa. La relazione tra politica ed economia, posta da Senofonte, è riscontrabile nel testo non a caso intitolato *Economico*, da porre a confronto tanto con il *Trattato sull'economia* di Aristotele quanto con i dialoghi di Platone (*Repubblica*, *Politico*, *Leggi*).

Su questo punto una prima riflessione può essere svolta mediante l'esame dell'*Economico*; certamente un'opera minore di Senofonte, troppo spesso trascurata nell'ambito della sua produzione. Sul piano formale si tratta di un dialogo svolto tra Socrate e Critobulo, che però all'autore consente di esporre i suoi principi dell'economia, ossia della disciplina rivolta alla gestione della casa e della cosa pubblica. La seconda parte dell'*Economico*, riguardante il confronto tra Socrate e Iscomaco (ricco proprietario terriero), denota il tema di fondo della teoria politica che si traduce in teoria economica. Aristotele distinguerà tra crematistica (ricerca di beni materiali e danaro senza moderazione) ed economia (ricerca del sostentamento materiale della casa). Il confronto a distanza tra Senofonte ed Aristotele suggerisce il ricordo dei principi sanciti, oltre che da Solone e Licurgo, da Esiodo. La figura di Socrate nell'*Economico* a Senofonte consente di ribadire il ruolo culturale e sociale svolto dal maestro, presentato, oltre che come filosofo, come uomo comune con i suoi pregi e i suoi difetti. Il filosofo è comunque saggio e distaccato dai beni materiali; non a caso Socrate al proprio interlocutore Critobulo dà lezioni di morale e di economia. L'uomo ricco non coincide con colui che possiede molti beni materiali, bensì con colui che possiede un sapere, che si traduce nella capacità di vivere onestamente e nel rispetto dei propri simili. In questo caso può venire in mente la figura del re Mida, in contrapposizione alla figura di Socrate, che nell'*Economico* (II, 3) rimarca di possedere quanto gli è sufficiente per vivere sul piano materiale. Ecco la sua testimonianza esposta nell'*Economico* (IV, II, 37): "se dovessi trovare un buon acquirente, tutto ciò che ho, insieme con l'abitazione, mi renderebbe molto facilmente cinque mine"². Posto a confronto con Critobulo, che possiede un patrimonio pari al centuplo di questa cifra, Socrate dovrebbe professarsi un uomo povero; eppure si riconosce come un uomo che può vivere dignitosamente, poiché il valore eccelso del suo bene è costituito dal sapere e dalla capacità di discernere il bene dal male. Il passo dell'*Economico*, poco sopra citato, trova riscontro nei *Memorabili* (IV, 2, 38), dove Socrate, rivolgendosi a Eutidemo,

2 Senofonte 2000, 77.

anche se con tono interrogativo, sostiene: “Ti sei accorto che ad alcuni che possiedono ben poco, non soltanto basta quel poco, ma riescono anche a risparmiare qualcosa, mentre ad altri non sono sufficienti grandissime ricchezze?”³. Così dicendo Socrate acquisisce il consenso di Eutidemo: il bene per eccellenza non ha valenza materiale, ma morale, secondo la nomenclatura che troveremo in Aristotele con la distinzione tra le parole chiave di crematistica e di economia.

Se ci riferiamo, oltre che alle opere di carattere prettamente storico e politico, alle vicende personali del nostro autore, dobbiamo sottolineare che, nel 401 a.C., Senofonte lasciò Atene per arruolarsi tra i diecimila mercenari reclutati nell’Ellade da Ciro il Giovane, nel tentativo di destituire dal trono di Persia il fratello Artaserse II. L’invito a Senofonte provenne dal tebano Prosseno, che reclutava mercenari sottoposti al comando dello spartano Clearco. Di questa spedizione militare in Asia fu realizzata la stesura dell’*Anabasi*, letteralmente “risalita verso l’interno”, a seguito della disfatta subita dai Diecimila e del lungo viaggio di rientro in Ellade dall’Asia. La “anabasi” potrebbe essere intesa come “catabasi”, ossia come discesa e rientro nella madre patria. Le peregrinazioni dall’Ellade in Asia e il rientro nella madre patria ebbero la durata di un anno e tre mesi dal 401 al 399 a.C.; al termine dell’anabasi, Senofonte non poté rientrare ad Atene, poiché i suoi concittadini lo avevano condannato all’esilio. Perciò si stabilì a Sparta; qui il re Agesilao II gli concesse una proprietà a Scillunte nei pressi di Olimpia, dove rimase per circa venti anni dedito alla stesura delle sue opere. Quando Sparta nella battaglia di Leuttra (371 a.C.) fu sconfitta da Tebe, che si impossessò della regione di Olimpia, Senofonte fu costretto a lasciare Scillunte; rifugiatosi a Corinto (371 a.C.), vi rimase sino all’anno della morte (355 a.C.). La supremazia della polis di Tebe sulle poleis di Atene e di Sparta rappresenta una fase più avanzata della storia dell’Ellade, descritta da Erodoto e da Tucidide. Per certi versi, l’opera storica di Senofonte anticipa l’avvento del periodo ellenistico, la cui origine è rappresentata dall’anno di morte (323 a.C.) di Alessandro Magno e da quello (322 a.C.) di Aristotele. L’anno di morte (355 a.C.) di Senofonte è da correlare anche agli anni di morte di Socrate (399 a.C.) e di Platone (347 a.C.). L’anno di morte di Senofonte rappresenta una posizione centrale nel contesto della storia dell’Ellade, anche se posta in successione immediata alle opere di Erodoto e di Tucidide.

Come storico, Senofonte non è da meno ad Erodoto e a Tucidide per l’ampiezza delle sue analisi, che conducono il lettore nel contesto dell’Asia. In tal senso va letto il testo dell’*Anabasi*, tale da rivelare le doti dell’autore come storico e lettore della società del tempo. Il lungo percorso da Sparta a Babilonia, dall’Ellade all’Asia⁴, denota la funzione dello storico e del geografo, ossia di due discipline che nel corso dell’età classica implicavano già sincronia e diacronia, secondo i dettami della moderna antropologia culturale. L’*Anabasi* risulta essere una testimonianza significativa della vita e della produzione di Senofonte; insieme alle altre opere consente di scoprire un autore complesso e problematico, che possiamo rilevare

3 Senofonte 2010, 615.

4 Cf. Senofonte 2012; il testo comprende i *Racconti paralleli* di Diodoro Siculo (pp. 335-354) e di Plutarco (355-377).

pure nelle *Vite dei filosofi* (II, 48-59) di Diogene Laerzio. Sulla vita di Senofonte possiamo attingere anche alla *Suda*, oltre che a Diogene Laerzio, il quale a sua volta rimanda a Demetrio di Magnesia e a Dinarco. Perciò le sparse testimonianze sulla vita di Senofonte suggeriscono di attenerci alle sue singole opere. Il testo dell'*Anabasi* in sette libri è da relazionare a quello della *Ciropedia*, dedicato in otto libri all'educazione di Ciro II il Grande, fondatore nel corso del VI secolo a.C. dell'impero persiano dopo la conquista del regno dei Medi. Ciro II rimase sul trono di Persia dal 560 al 530 a.C.; figlio di Cambise I, le sue origini risalivano alla mitica figura di Achemene (che lo stesso Erodoto considerò figlio di Perseo). A Ciro II si deve l'ampliamento e il consolidamento di un vasto territorio che risultò essere il più grande del mondo antico dopo quello degli Xiongnun. Tale territorio comprendeva la valle dell'Indo a est; il lago di Aral a nord; il mar Caspio e il mar Nero sino alla Crimea a ovest; Africa, Libia ed Egitto a sud; il cuore dell'impero era costituito dalla Mesopotamia sino alle coste del golfo Persico e del mar Arabico. L'attenzione rivolta al grande re dei Persiani denota la concezione politica di Senofonte; la monarchia rappresenta la capacità del sovrano di trovarsi a capo di un territorio immenso, composto da più popoli di tradizioni culturali diverse. Tuttavia l'attenzione rivolta alla figura di Ciro II non compromette il carattere dell'analisi storica, laddove Senofonte al termine della *Ciropedia* (VIII, 8, 27) espone le sue considerazioni sulla crisi sociale e politica dell'impero persiano:

in effetti sono convinto di aver dimostrato che i Persiani e le genti che fanno parte del loro impero sono oggi diventati, rispetto al passato, empì verso gli dèi, privi di scrupoli verso i familiari, iniqui verso il prossimo, codardi in guerra.⁵

Oltre a quello della *Ciropedia*, è da analizzare il contenuto dei testi intitolati a *Gerone* e ad *Agésilao*. Le due opere dedicate a Gerone I e ad Agésilao II confermano una precisa ideologia politica, riferita al contesto dell'età classica. Il *Gerone* è un dialogo immaginato tra il tiranno di Siracusa e il poeta Simonide; rappresenta il confronto o il contrasto tra il potere e il sapere. Gerone, dopo essere stato tiranno di Gela (probabilmente dal 485 al 478 a.C.), fu tiranno di Siracusa sino all'anno della morte (avvenuta il 466 a.C.). Per un verso si distinse come stratega e come militare, avendo sconfitto nel 474 a.C. gli Etruschi nella battaglia di Cuma. Per un altro verso si distinse come mecenate, avendo accolto alla sua corte uomini di cultura e poeti del livello di Eschilo, Pindaro e Simonide. Alle falde dell'Etna rifondò Katane, da lui detta Aitna, assunta come dimora ove morì. Eschilo qualificò il tiranno di Siracusa come "Ierone l'Etneo". Si giustifica quindi la dedica da parte di Pindaro della *Pitica I* (*Per Gerone di Etna vincitore nella corsa dei carri*), della *Pitica III* (*Per Gerone di Siracusa*) e dell'*Olimpica I* (*Per Ierone di Siracusa con il cavallo montato*). Il dialogo tra Gerone e Simonide, steso da Senofonte, non può apparire strano, così come non può risultare eccessivo il consiglio rivolto dal

⁵ Senofonte 1995. Si tratta della *Ciropedia*, pubblicata in 2 volumi per i tipi della Rizzoli di Milano; il primo volume contiene i libri I-IV, il secondo volume i libri V-VIII; la citazione si trova alla pagina 797 del II volume.

poeta al tiranno, laddove (*Gerone*, 11.8) si legge: “se riuscissi a rendere la città, di cui sei capo, la più prospera fra tutte, saresti proclamato vincitore nella più bella e splendida gara esistente al mondo”⁶.

Il testo dedicato al re spartano Agesilao II (in carica dal 400 al 360 a.C.) conferma la visione generale della realtà elaborata da Senofonte, per il quale appunto il sovrano detiene ogni potere e garantisce anche l'ordine nello Stato. In questo caso la memoria storica potrebbe suggerire di richiamarci a *Il Principe* di Machiavelli e al *Leviatano* di Hobbes. *L'Agesilao II* risulta essere un'orazione funebre, che per ciò stesso è databile intorno al 360 a.C.; sarebbe quindi un'opera della maturità, che Senofonte scrisse per onorare il politico e militare che nel 361 a.C. si era recato in Egitto per sostenere il faraone Taco in guerra con il re persiano Artaserse III. Della morte di Agesilao II, avvenuta a Cirene, in Libia, durante il rientro in patria, Senofonte dà notizie, oltre che nell'orazione funebre specificamente intitolata al re spartano, nelle *Elleniche*, ove appunto nei libri III, IV e V si trovano i passi in comune con *L'Agesilao*. Sulla rilevanza della figura di Agesilao II troviamo riscontro, oltre che nelle *Vite parallele* di Plutarco (*Agesilao e Pompeo*), nella *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo (XV, 20). Nello specifico, è opportuno ricordare le parole di encomio pronunciate da Senofonte nei confronti di Agesilao proprio ad apertura della sua opera:

so che non è facile scrivere un elogio degno della virtù e della fama di Agesialo. Ma bisogna tentare: non sarebbe accettabile se, proprio per il fatto di essere stato un uomo valente nella misura più compiuta, non gli toccassero neppure elogi inferiori al suo valore.⁷

Per completare il quadro delle opere politiche di Senofonte, occorre menzionare la *Costituzione degli Spartani*. Anche se si tratta di un'opera di dubbia attribuzione a Senofonte, la forma e il contenuto denotano la tipologia del testo riconducibile ai dialoghi politici di Platone (soprattutto alle *Leggi*) e alle opere politiche di Aristotele (sia alla *Politica* che a *La costituzione degli Ateniesi*). Senofonte, dopo la caduta del governo dei Trenta tiranni ad Atene (avvenuta all'inizio del 403 a.C.), si trasferì a Sparta, dove ebbe modo di ammirare il regime politico che si richiamava alla costituzione di Licurgo. Solone ad Atene e Licurgo a Sparta rappresentarono i due modelli politici instauratisi nell'Attica e nel Peloponneso; per cui sono da ricordare le altre opere di Senofonte: *Arte della caccia*, *Arte equestre*, *Ipparco*, *Economico*, *Entrate*. I titoli di queste opere non rivelano contenuti di carattere prettamente politico; sono testi definiti opere tecniche, atte a denotare una visione generale della vita, riscontrabile nel contesto del V-IV secolo a.C.; per cui la fine della guerra del Peloponneso consente di riscontrare il cosiddetto laconismo di Senofonte, per il quale il rigore del sistema spartano era da preferire alla democrazia ateniese. Sul modello di vita spartana, Senofonte si esprime in questi termini:

6 Senofonte 1992, 49.

7 Senofonte 2009c, 47.

mi pare che Licurgo abbia dato buone leggi anche sul modo per mantenere in esercizio la virtù fino all'età tarda. Infatti, fissando il giudizio per l'entrata nella *gberusia* per il tempo in cui giunge al suo traguardo, fece sì che neppure in quest'età venisse trascurata la condotta di vita giusta e bella.⁸

Evidentemente l'opera storica più significativa di Senofonte risulta essere quella che porta il titolo emblematico di *Elleniche*; nei sette libri che la compongono viene narrata la storia dell'Ellade dal 411 al 362 a.C. L'autore si richiama agli otto libri de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, ove l'esposizione della guerra del Peloponneso si chiude d'improvviso con il riferimento alla battaglia di Cinossema svoltasi nel 411 a.C. e all'instaurazione del governo dei Quattrocento avvenuta pure nel 411 a.C. Leggendo l'avvio delle *Elleniche* il riferimento a *La Guerra del Peloponneso* (VIII, 107-109) di Tucidide è immediato: l'anno 411 a.C. costituisce il punto finale della narrazione di Tucidide e l'avvio di quella di Senofonte. Nel primo libro delle *Elleniche* gli eventi narrati sono quelli che vanno dal 411 al 406 a.C., relativi allo scontro tra Atene e Sparta sia in Ellade che in Asia. Il 411 a.C. rappresenta l'anno della svolta oligarchica realizzatasi ad Atene con l'avvento al potere dei Quattrocento. La figura di Alcibiade funge da sfondo a questi avvenimenti, che preludono a quelli svoltisi dal 406 al 400 a.C., con la sconfitta subita da Atene, dove si sarebbe insediato il governo dei Trenta. Il rientro di Trasibulo ad Atene segna la caduta del governo dei Trenta e il ripristino apparente del sistema democratico. Trasibulo nel 403 a.C. guidò la rivolta contro il governo dei Trenta; da Senofonte fu definito "uomo buono" (ἀνὴρ ἀγαθός), ma noi sappiamo che, pur avendo sul piano formale ripristinato un regime democratico, nei fatti il suo sistema politico fu repressivo delle libertà del singolo, di cui la condanna di Socrate (nel 399 a.C.) costituisce un esempio innegabile. Trasibulo morì nel 388, ucciso di notte nella tenda del proprio accampamento dagli abitanti di Aspendo, città della Panfilia (regione dell'impero persiano), dove si era recato nel tentativo di affermare la supremazia ateniese in Asia. L'anno di morte di Trasibulo potrebbe essere assunto come termine *post quem* per la storia dell'Ellade, la cui crisi politica è coeva a quella culturale.

Gli eventi relativi al governo di Trasibulo, determinatisi tra il 403 a.C. (anno del suo insediamento ad Atene e della caduta del governo dei Trenta) al 388 a.C. (anno di morte di Trasibulo ad Aspendo), sono riscontrabili nei libri secondo, terzo e quarto delle *Elleniche*. Nello specifico, nel libro secondo, gli eventi narrati da Senofonte risalgono agli anni intercorsi tra il 406 e il 400 a.C., ossia al periodo in cui Atene inizia a subire le sconfitte militari da parte degli Spartani, a conclusione della guerra del Peloponneso. Nel libro terzo gli eventi riguardano gli anni tra il 400 e il 395 a.C., in relazione all'intervento di Sparta (con a capo il re Agesilao) in Asia e nel Peloponneso. Nel libro quarto la narrazione procede in relazione al periodo intercorrente tra il 395 ed il 388 a.C.; in particolare vengono narrate le campagne condotte da Sparta e da Atene in Asia. In tale contesto emerge la figura di Agesilao, re di Sparta dal 400 al 360 a.C., in successione al padre Agide II. Le

8 Senofonte 2009b, 27.

gesta di Agesilao, come sovrano e come condottiero, testimoniano la concezione che Senofonte aveva dello Stato. Il contenuto del libro quarto è strettamente correlato al contenuto del libro quinto, così come il libro sesto al libro settimo. Gli eventi, narrati nel libro quinto, riguardano gli anni intercorrenti dal 388 al 375; per cui si giunge allo scontro tra Sparta e Tebe, conclusosi con la supremazia militare e politica di Tebe su Sparta e su tutta l'Ellade. Nel libro sesto gli anni di riferimento vanno dal 374 al 369 a.C.; invece, nel libro settimo, dal 369 al 362 a.C.; bisogna ricordare l'anno di morte (355 a.C.) dell'autore delle *Elleniche* per desumere che la produzione di Senofonte fu realizzata sino alla fine della sua esistenza.

La parte conclusiva delle *Elleniche* è dedicata alla supremazia di Tebe su Sparta e su Atene; dopo il lungo ed estenuante scontro tra le due poleis a capo del Peloponneso e dell'Attica, ebbero inizio gli scontri tra Sparta e Tebe. Atene, al termine della guerra del Peloponneso, era stata costretta a sciogliere la Lega delio-attica, ad abbattere le proprie mura e ad accettare la supremazia di Sparta con la presenza di un armosta. Dopo la sconfitta subita nell'agosto del 405 a.C. ad Egospotami (fiume della penisola di Gallipoli che sbocca nell'Ellesponto), nel marzo del 404 a.C. Atene fu costretta alla resa totale. Tornando a Sparta che aveva sconfitto Atene, occorre sottolineare che la polis del Peloponneso, subito dopo avere sconfitto la polis dell'Attica, dovette cedere la supremazia politica e militare alla polis della Beozia. Tebe, militarmente guidata dagli strateghi Epaminonda e Leonida, riuscì a sconfiggere Sparta; perciò nel 371 a.C., nella battaglia di Leuttra, dopo avere sconfitto Sparta, Tebe diede corpo alla costituzione della Lega beotica. Un'altra sconfitta, inferta a Sparta da Tebe, fu quella della battaglia di Mantinea nel 362 a.C.; però, con la morte dei due strateghi Epaminonda e Leonida, la polis di Tebe si trovò in una condizione di inferiorità militare; essendo, tra l'altro, la "capitale" di una regione povera come la Beozia, Tebe non riuscì a mantenere la sua supremazia politica anche a seguito della incipiente supremazia della Macedonia. La narrazione delle *Elleniche* si chiude con il richiamo alla battaglia di Mantinea, che ciascuno dei due contendenti ritenne di avere vinto. In effetti a Mantinea rimasero sconfitte sia Sparta che Tebe, così come sottolinea Senofonte a chiusura del settimo ed ultimo libro delle *Elleniche* (VII, 5, 26-27):

nonostante la pretesa di avere riportato la vittoria che entrambe le parti rivendicavano per sé, nessuna risultò avere conseguito tangibili vantaggi: né l'estensione del territorio, né il numero delle città, né il prestigio che ciascuna possedeva prima della battaglia, risultarono accresciuti. In tutta la Grecia l'incertezza e il disordine furono più gravi di prima.⁹

Con queste parole Senofonte pone fine alla sua narrazione, auspicando che altri autori possano proseguire nella narrazione della storia, che da Erodoto a Tuciddide era stata configurata come esposizione di eventi bellici. La prosecuzione delle *Elleniche* trovò riscontro nelle vicende che caratterizzarono la storia della Macedonia di Filippo II e del figlio Alessandro il Grande. La battaglia di Cheronea (338 a.C.),

⁹ Senofonte 1978, 389-390.

così come abbiamo già ribadito, segnò la fine dell'Ellade e della sua cultura determinatasi ad Atene. La supremazia della Macedonia rappresentò un'ulteriore fase della storia antica, che però non consente di trascurare la cultura che caratterizzò soprattutto il V secolo a.C. con i Sofisti e con Socrate. La vita di Socrate e la sua attività svolta ad Atene sono narrate nei quattro libri dei *Memorabili*, il cui obiettivo da parte di Senofonte risulta essere quello di spiegare i motivi per i quali il maestro fu condannato a morte. Non a caso, già ad inizio del primo libro dei *Memorabili* (I, 1, 1) Senofonte sottolinea che Socrate ufficialmente era considerato “colpevole di non riconoscere gli dèi riconosciuti dalla città e di introdurre altre, nuove divinità; inoltre è colpevole di corrompere i giovani”¹⁰. Al di là della motivazione ufficiale, Socrate fu un personaggio scomodo ai poteri politici succedutisi dopo la morte di Pericle; la sua condanna a morte rappresenta la crisi pressoché irreversibile della polis ateniese e la fine dell'Ellade classica.

Socrate viene ricordato come uomo semplice e buono, dedito al dialogo con gli umili; la sua filosofia per la vita era praticata nell'agorà, non certo nel chiuso delle vecchie scuole filosofiche, ristrette e riservate agli addetti ai lavori. Noi sappiamo che la figura di Socrate ebbe un impatto notevole nella società del tempo; non fu apprezzata da Nietzsche che nelle sue lezioni sui “Preplatonici” considerò Socrate un filosofo decadente, avendo tradito lo spirito dei sapienti del VI-V secolo a.C. Nietzsche espresse un giudizio del tutto negativo sulla filosofia di Socrate: “Essa è per ogni uomo e popolare, in quanto considera la virtù insegnabile. Essa non si richiama al genio e alle forze della conoscenza più alta”¹¹. Diverso è il giudizio di Senofonte, che con Platone rappresenta la linea tradizionale del modo di interpretare la lezione di Socrate. Questi – sottolinea Senofonte nei *Memorabili* (I, 1, 10) – “la mattina si recava nei portici e nei ginnasi e, nell'ora in cui l'agorà è piena, lo si poteva vedere là; per il resto della giornata se ne stava sempre dove potesse incontrare più gente possibile”¹². Il tratto popolare dell'uomo di cultura ateniese, secondo Senofonte (ma anche secondo Platone), risulta essere l'aspetto positivo della sua teoria e del modo di vivere.

Possiamo quindi dedurre che, nell'immaginario collettivo, Socrate risultò essere il sofista per eccellenza; che l'accusa di empietà mossa da Meleto (di cui all'*Eutifrone* di Platone) rappresentò un espediente per eliminare un uomo scomodo al regime politico che si era instaurato ad Atene con Trasibulo. Leggendo il *Fedone*, dobbiamo riscontrare che Socrate non si sottrasse al suo destino; la sua teoria della metempsicosi, contrapposta alla religione del volgo, rappresentava un sentimento ampio e profondo. La tolleranza, che aveva caratterizzato l'Atene di Pericle, con il governo di Trasibulo venne meno, in una fase storica che andava mutando in termini negativi sul piano politico e culturale. Dalla crisi della fine del IV secolo si sarebbe generata una nuova fase dell'età classica. Dopo la morte di Socrate molti uomini di cultura preferirono abbandonare Atene e riparare altrove; ad esempio Platone a Megara presso la scuola di Euclide. Socrate rimase per sfidare la nuova

10 Senofonte 2010, 259.

11 Nietzsche 2005, 148.

12 Senofonte 2010, 267.

politica e dare testimonianza di non volere e non sapere accettare compromessi anche a costo della propria vita. La morte di Socrate nella storia della cultura occidentale possiede un valore simbolico inestimabile, così come si può leggere nei testi di Senofonte e di Platone dedicati al maestro. Su questo punto dobbiamo tenere presente che lo stesso Senofane, con le sue commedie (*Nuvole, Uccelli, Rane*), ha espresso una rigorosa satira socio-culturale di Socrate. Ma la condanna a morte rappresenta un evento di notevole rilevanza storica, che Diogene Laerzio nelle *Vite dei filosofi* (II, 46) ha saputo riassumere nel seguente epigramma tramandato ai posteri: “Bevi, ora che sei alla corte di Zeus, o Socrate: poiché realmente / il dio ti disse sapiente, e il dio è la sapienza. / Dagli Ateniesi, infatti, altro non ricevesti che cicuta: ma essi stessi / interamente la bevvero, per mezzo della tua bocca”¹³.

Nello specifico sono da sottolineare i due testi apogetici dedicati a Socrate sia da Senofonte che da Platone. L'*Apologia di Socrate dinanzi ai giudici* (14) di Senofonte rappresenta Socrate in tal modo: “Una volta che Cherefonte, a Delfi, in presenza di molti, interrogò l'oracolo al mio riguardo, Apollo rispose che non c'era nessun uomo più libero, più giusto e più saggio di me”¹⁴. Cherefonte è un amico di infanzia di Socrate; quindi chi più di lui può ricordare l'amico di sempre? Cherefonte pone in evidenza il contenuto dell'oracolo di Delfi, per il quale (su sollecitazione dello stesso Cherefonte) aveva riconosciuto che Socrate fosse il più sapiente degli uomini. Non a caso nel testo dell'*Apologia di Socrate* (21 a) di Platone si legge: “E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno. Di tutto questo vi farà testimonianza il fratello suo che è qui; perché Cherefonte è morto”¹⁵. Se proseguiamo nella lettura del testo platonico, rileviamo che Socrate, posto dinanzi ai giudici, precisa che non lui ma un ignoto interlocutore lo aveva qualificato sapiente, anzi il più sapiente degli uomini. Socrate, per certi versi, risulta essere un rivoluzionario *ante litteram*, poiché riconosce di sapere di non sapere. Non a caso, nella *Apologia di Socrate* (22 a) si legge ancora: “Ma la verità è diversa, o cittadini: unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo”¹⁶. A dire il vero, Socrate è tanto umile quanto colto; il suo sapere può apparire privo di fondamenta, ma non privo di fondamenti. Il fondamento del suo sapere si manifesta del rispetto dell'altro, assunto come interlocutore; per cui non sarebbe arduo riconoscere che i principi di identità e di differenza, insiti nei dialoghi dialettici di Platone, siano già presenti nel magistero orale di Socrate.

All'interno della produzione di Senofonte, oltre che l'*Apologia di Socrate dinanzi ai giudici* e i *Memorabili*, troviamo altri due testi dedicati alla figura del maestro; si tratta di due dialoghi, il *Simposio* e l'*Economico*, che in qualche modo conducono ai dialoghi di Platone. Dalla lettura di questi due dialoghi si evince una certa relazione tra Senofonte e Platone; l'elemento in comune è rappresentato dalla figura del maestro, ma sia per la forma che per il contenuto evidenziano che Senofonte

13 Diogene Laerzio 2006, 191.

14 Senofonte 2011, 41.

15 Platone 1967b, vol. I, 40.

16 Platone 1967b, vol. I, 41.

e Platone sono autori di diversa levatura; l'uno è uno storico, l'altro un filosofo. Il primo tende alla narrazione dei fatti così come appaiono, l'altro tende all'elaborazione di una visione generale della realtà, che si traduce nella teoria delle idee. Il *Simposio* di Senofonte conferma la diversa formazione culturale rispetto a quella di Platone e di conseguenza il diverso modo di presentare la figura del maestro. L'elemento in comune tra Senofonte e Platone è costituito dalla forma del dialogo scritto sotto il genere simposiaco. Al di là dei contenuti della dottrina socratica, l'intento specifico di Senofonte consiste nel volere diffondere ai contemporanei e tramandare ai posteri la figura del maestro anche nella sua dimensione umana e schietta. Perciò, ad apertura del *Simposio* (I, 1) leggiamo:

certo a me pare che le azioni degli uomini dabbene siano degne di memoria non solo quando vengono compiute in tutta serietà, ma anche quando vengono compiute in momenti di divertimento. Mi sono convinto di ciò dopo aver assistito agli eventi che intendo raccontare.¹⁷

Non può apparire strano che Senofonte rappresenti Socrate più come uomo che come filosofo, con i suoi lati comuni ai suoi simili; e che Platone esponga dettagli di una raffinatezza culturale senza pari. Al filosofo Platone interessa il filosofo Socrate, al di là del fatto che Socrate sia il suo maestro; d'altra parte tutti i dialoghi giovanili di Platone sono dedicati al personaggio Socrate, sino al punto di risultare arduo, se non impossibile, distinguere la posizione dell'allievo da quella del maestro. Perciò definiamo i dialoghi giovanili di Platone dialoghi socratici, posto che Socrate, oltre che essere il personaggio principale, risulta essere il modello culturale filosofico elaborato dallo stesso Platone. Nel *Simposio* di Senofonte, come personaggi in primo luogo rileviamo Callia, presso la cui abitazione si svolge il convivio con il giovane Autolico e con il padre Licone; Autolico ha appena conseguito la vittoria nella gara del pancrazio alle Panatenee del 422 a.C.; il padrone di casa lo vuole festeggiare e perciò ha invitato anche Nicerato. Gli amici, invitati a recarsi nell'abitazione di Callia al Pireo, durante il tragitto incontrano Socrate, con Critobulo, Ermogene, Antistene e Carmide. Anche se lo schema del *Simposio* di Senofonte è simile a quello di Platone, in effetti il dialogo di Senofonte risulta più stringente; d'altra parte il livello di Senofonte non è quello di Platone, ma in buona sostanza contribuisce a confermare il contesto culturale del V-IV secolo a.C. con a capo la figura di Socrate nell'Atene di Pericle.

Poco sopra abbiamo rilevato l'incidenza dell'*Economico* e dei *Memorabili* all'interno della produzione di Senofonte per ciò che attiene alla figura storica di Socrate. Su questo punto i due dialoghi, l'*Apologia di Socrate dinanzi ai giudici* e il *Simposio*, confermano l'attenzione prestata dall'allievo al maestro, anche se in ultima analisi Senofonte non tradisce la sua natura di storico. Per quanto interesse denoti nel ricostruire la figura di Socrate, maestro e filosofo, Senofonte è pur sempre uno storico, cui sta a cuore ricostruire gli eventi principali della storia del suo tempo. Il rapporto tra l'Ellade e l'Asia risulta centrale, così come la figura di Socrate nell'El-

17 Senofonte 2006, 27.

lade con a capo la polis di Atene. Se teniamo presenti gli anni di morte di Socrate (399 a.C.) e di Senofonte (355 a.C.), troviamo enormemente distante l'anno di morte di Pericle (429 a.C.) e quindi il contesto socio-culturale e socio-politico di Atene e dell'Ellade classica. Perciò non solo le opere storiche di Erodoto e di Tuciddide, ma anche quelle di Senofonte (soprattutto con le *Elleniche*) contribuiscono alla possibilità di delineare il ricco e complesso mosaico delle origini della civiltà indo-europea.

Il Mediterraneo e l'Ellade sono aree geografiche rivolte ad Oriente, poste a confronto con le civiltà che si erano sviluppate in tutta l'Asia sud-occidentale. Le tre colonie della Doride, della Ionia e della Eolide costituiscono la base del processo storico e culturale, che avrebbe caratterizzato la cultura ellenica, e dalla quale si sarebbe diramata la filosofia e con essa le altre componenti della cultura umanistica e scientifica nel corso dell'età classica. Non avremmo avuto i Sofisti e Socrate, se non avessimo avuto i primi pensatori delle colonie elleniche dell'Asia Minore. Studiare la filosofia implica conoscere le dinamiche della storia, per cui fare filosofia significa inevitabilmente fare storia della filosofia, poiché l'atto del pensare non può mai risultare disgiunto dalla dimensione storica e filologica.

Gli storici dell'età classica ci hanno insegnato che cosa è la realtà, dominata dalla guerra e dalla barbarie, su cui riflettiamo con la forza della ragione e della fede. Per cui dobbiamo rilevare: per un verso, la dualità fede e ragione; per un altro verso, la dualità filosofia e scienza; per un altro verso ancora, la dualità storia e filosofia. Se riconosciamo di non potere fare a meno di pensare, non possiamo fare a meno della storia; intesa come cronaca o come interpretazione, la storia è pur sempre conoscenza di fatti e di eventi. Sulle dinamiche della storia riflettiamo con l'uso della ragione, con l'obiettivo fondamentale di interpretare. Perciò i verbi della lingua tedesca "conoscere" (*erkennen*) e "comprendere" (*verstehen*) sono correlati anche nella lingua italiana. L'esigenza del singolo va oltre la curiosità dell'atto della conoscenza, sino ad avvertire l'esigenza del comprendere. Tale regola vale tanto nell'ambito della storia quanto nell'ambito della filosofia, sino a coniugare storia e filosofia, per cui la filosofia per eccellenza è storia della filosofia. La stessa storia, nella sua dimensione alta e positiva, da sempre, è stata coniugata con la geografia; i primi storici furono anche geografi, suggerendo ai filosofi di essere anche storici. L'atto del pensare nella sua dimensione astratta risulta possedere una dimensione critica, sino a riconoscere un idealismo critico che va oltre lo stesso razionalismo critico. In termini paradossali, l'idealismo critico supera le istanze datate del materialismo storico, che ritiene di porre da parte la filosofia con tutta la sua problematicità.

Dai primi storici (Erodoto, Tuciddide, Senofonte) abbiamo ricevuto un monito di alto profilo per la comprensione delle dinamiche umane, sino al punto di potere e dovere riconoscere che senza la storia non può sussistere la cultura nella sua duplice connotazione umanistica e scientifica. Dovremmo sapere superare la presunta dicotomia esistente tra filosofia e scienza e, peggio, tra storia e filosofia. La ricerca, nella sua valenza originaria, costituisce il fondamento della conoscenza e della comprensione della realtà. L'opera di Senofonte, sulla scia di Erodoto e di Tuciddide, risulta essere uno scrigno ricco ed articolato sul versante, oltre che della

storia, della filosofia. L'autore delle *Elleniche* costituisce il tratto che congiunge passato e presente, oltre che presente e futuro; perciò dovremmo tornare a leggere i classici che dalle *Storie* di Erodoto conducono a *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide e alle *Elleniche* di Senofonte.

Diogene Laerzio, nella sua opera dedicata alle *Vite dei filosofi*, ha inserito Senofonte tra i socratici, che però, oltre che dedicarsi alla filosofia, scrisse opere di carattere storico. Il riferimento da parte del dossografo è rivolto alle *Elleniche*, poste in successione a *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide. *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide narra della guerra intercorsa tra Spartani e Ateniesi per un arco temporale di ventisette anni (dal 431 al 404 a.C.); se poste in relazione con le *Storie* di Erodoto rileviamo che le guerre persiane si svolsero dal 499 al 479 a.C.; con le *Elleniche* di Senofonte desumiamo che la storia antica è caratterizzata da eventi bellici. Nel caso di Senofonte, non solo le *Elleniche*, ma anche l'*Anabasi* risulta essere un'opera di notevole rilievo. Incentrata sul conflitto tra Ciro il giovane e il fratello Artaserse (figlio ed erede di Serse), l'*Anabasi* denota il carattere della storia umana, sino a giungere all'età contemporanea. Farsi la guerra potrebbe o dovrebbe costituire il tema costante della storia, se solo facciamo riferimento alle *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* date alle stampe nel 1915 da Freud, oppure a *Il tramonto dell'Occidente* apparso nel 1918 ad opera di Spengler. Da quelle date di inizio Novecento ad oggi è trascorso poco più di un secolo, nel corso del quale abbiamo registrato la crisi dello storicismo, di cui a *La crisi dello storicismo* (del 1932) di Karl Heussi e agli *Aforismi e schizzi sulla storia* (del 1942) di Friedrich Meinecke.

Accettando lo stato di crisi attuale, dovremmo acquisire la consapevolezza della realtà odierna, facendo ricorso, oltre che alla storia, alla letteratura, sul modello del romanzo storico *Guerra e pace* (del 1863-1869) scritto da Lev Tolstoj. Non dovremmo però trascurare i padri della storia (Erodoto, Tucidide, Senofonte), dalle opere dei quali traiamo ancora insegnamenti, odiosamente veri e drammatici.

Bibliografia

Nietzsche, Friedrich. 2005. *I filosofi preplatonici*. A cura di Piero Di Giovanni. Roma-Bari: Laterza.

Platone. 1967a. *Opere*, 2 volumi. Bari: Laterza.

Platone. 1967b. "Apologia di Socrate" in *Opere*, volume I, 31-69. Roma-Bari: Laterza.

Senofonte. 1978. *Elleniche*. A cura di Giovanna Daverio Rocchi. Milano: Rusconi.

—. 1992. *Ierone o della tirannia*. A cura di Gennaro Tedeschi, con una nota di Luciano Canfora. Palermo: Sellerio.

—. 1995. *Ciropedia*. 2 volumi. Tr. it. e note di Franco Ferrari. Milano: Rizzoli.

—. 2000. *Economico*. Introduzione, tr. it. e note di Fabio Roscalla, con un saggio di Diego Lanza. Milano: Rizzoli.

—. 2006. *Simposio*. Introduzione, tr. it. e commento di Anna Giovanelli. Milano: Edizioni La Vita Felice.

- . 2009a. *Costituzione degli Spartani e Agesilao*. A cura di Guido D'Alessandro. Milano: Mondadori.
- . 2009b. "Costituzione degli Spartani" in *Costituzione degli Spartani e Agesilao*, a cura di Guido D'Alessandro, 2-45. Milano: Mondadori.
- . 2009c. "Agesilao" in *Costituzione degli Spartani e Agesilao*, a cura di Guido D'Alessandro, 46-105. Milano: Mondadori.
- . 2010. *Memorabili*. A cura di Fiorenza Bevilacqua. Torino: UTET.
- . 2011. *Apologia di Socrate dinanzi ai giudici*. Introduzione di Michele Napolitano, tr. it. Marco Dorati. Milano: La Vita Felice.
- . 2012. *La spedizione verso l'interno (Anabasi)*. Introduzione, tr. it. e note di Dino Baldi. Macerata: Quodlibet.

Tucidide. 2014. *Storie*. 2 volumi. Torino: UTET.

Rassegna di libri

Andrea Colombo

Diego Donna, *I diagrammi della filosofia. Una storia eretica della filosofia contemporanea in Francia*, Mucchi Editore, Modena 2024, 303 pp.

In uno degli scritti poi confluiti nel volume italiano *La filosofia francese*, Bergson osserva che la filosofia del suo paese si era distinta per il fatto di essere stata praticata da “psicologi, biologi, fisici, matematici” e per aver mantenuto un “contatto permanente con la vita, con la scienza, con il senso comune”¹. Questa annotazione, che sembra avere un carattere descrittivo, assume in realtà un valore programmatico: Bergson non si limita a registrare un dato di fatto, ma individua una caratteristica costitutiva del pensiero francese, cioè la sua tendenza a ibridarsi con altri saperi, a non rinchiudersi in un linguaggio esclusivamente filosofico, e a restare costantemente attraversato dalle scienze e dalle trasformazioni della vita collettiva, come le rivoluzioni industriali, tecnologiche o politiche. È proprio questa nervatura che, secondo Diego Donna, attraversa il Novecento francese e ne orienta le metamorfosi. *I diagrammi della filosofia. Una storia eretica della filosofia contemporanea in Francia* non è solo la ricostruzione di un percorso storico, ma un tentativo di mostrare come la filosofia francese abbia riformulato se stessa nel momento in cui ha incontrato la crisi del positivismo e la sfida proveniente dalle scienze della complessità, dalla cibernetica e dalla teoria dell’informazione.

Il libro sceglie una via “eretica” per raccontare questa storia. L’eresia non consiste in una semplice deviazione dal canone, ma nella decisione metodologica di rinunciare a un approccio lineare e cronologico, per privilegiare invece le connessioni, i punti di biforcazione, le traduzioni concettuali tra discipline diverse. Il concetto di “diagramma”, parte integrante del titolo del lavoro, diventa allora decisivo: non rappresentazione statica, né mero strumento metaforico, ma figura capace di rendere visibile la complessità delle relazioni intese come linee di forza in pieno svolgimento. Il diagramma, nella lettura di Donna, è la forma stessa con cui la filosofia francese ha pensato le discontinuità, i passaggi di scala, le aperture verso l’eterogeneo. La filosofia contemporanea appare così come un esercizio di diagrammazione, in cui la forza non sta nella chiusura sistematica, ma nella capacità di tenere insieme frammenti e tensioni per natura divergenti. Questo, d’altronde, è il tratto che Gilles Deleuze stesso – uno degli autori che il libro di Donna attraversa più ampiamente – riconosce essere il cuore del pensiero di Foucault. Nel libro dedicato all’amico da poco scomparso, Deleuze infatti scrive che: “Il diagramma o macchina astratta è la carta dei rapporti di forze, carta di

1 Bergson 2013, 9.

densità, di intensità, che procede per legami primari non localizzabili e che in ogni istante passa per ogni punto [...] non ha certo a che vedere con un’Idea immanente, né con una sovrastruttura ideologica”², ma è – noi potremmo dire – il dispiegarsi di zone imprevedibili del reale, contemporaneamente alla loro stessa pensabilità. In questo senso i concetti di “diagramma” e di “eresia”, se accostati a quello di “storia della filosofia”, trovano il loro significato precipuo e sintetizzano l’intento del libro di Donna: l’eresia dei pensatori francesi contemporanei, che Donna, appunto, ricostruisce in modo preciso e ampio, consiste, da un lato, nell’abbandono delle categorie moderne di soggetto, oggetto e giudizio, dall’altro nella conseguente critica di ogni struttura *a priori* che si dichiari capace di descrivere ogni forma di attualizzazione del presente e del futuro. L’eresia consisterebbe, in definitiva, nel leggere radicalmente la storia come un *processo*, provando a concettualizzarne le forme senza perderne la natura mobile e in divenire, col risultato (paradossale, rispetto alle categorie classiche) che la storia non può che tradursi costantemente in un’*anti-storia*, e che i concetti vengono assimilati più a operazioni, a parti del processo stesso, che a sintesi razionali dotate di una verità universale. Come scrive Donna: “La storia diviene non soltanto il luogo di produzione del sapere tecnico-scientifico, ma soprattutto il banco di prova di una filosofia intesa nel senso di un’epistemologia o analisi critica della complessità crescente del sapere umano nelle forme positive della vita, della produzione e del lavoro”³.

La prima parte del libro prende le mosse dalla crisi dell’impianto positivista di Auguste Comte. L’enciclopedia comtiana, che doveva ordinare le scienze secondo un criterio gerarchico e progressivo, entra rapidamente in tensione con la realtà di un sapere sempre più differenziato, specializzato, e soprattutto segnato da discontinuità interne. La filosofia francese del Novecento, nella lettura di Donna, non ha semplicemente registrato questa crisi, ma l’ha assunta come occasione per ridefinire il proprio statuto. Tre figure ne sono testimonianza esemplare: Bachelard, Canguilhem e Simondon.

Bachelard inaugura una filosofia che non si limita a contemplare i risultati della scienza, ma ne assume il movimento interno come principio di rinnovamento. Il suo “razionalismo applicato” è un invito a comprendere la scienza come laboratorio concettuale, come luogo di invenzione di nuovi strumenti per pensare. In questo senso, la filosofia si misura con le rotture epistemologiche che la scienza introduce, assumendole come momenti costitutivi di un razionalismo che non può mai dirsi chiuso o definitivo. Canguilhem, allievo e prosecutore di questa linea, mostra come la vita stessa non possa essere pensata in termini meccanici: il normale e il patologico non sono categorie naturali, ma funzioni normative che variano a seconda delle relazioni ambientali. Con lui la filosofia si confronta con la biologia e la medicina per evidenziare che la vita è intrinsecamente storica e situata. Simondon spinge ancora più in là

² Deleuze 2018, 51.

³ Donna 2024, 16.

questa traiettoria, elaborando una filosofia dell'individuazione che sostituisce alla sostanza il processo, alla stabilità la metastabilità. L'essere non è ciò che è già dato, ma ciò che si individua attraverso relazioni e transduzioni, siano esse naturali, tecniche o collettive. In questi tre autori si delinea così una filosofia che rifiuta l'immagine di un sapere chiuso e che trova nel dialogo con la scienza non un limite, ma la propria condizione di possibilità.

Su questo terreno si innesta l'"epistemologia del rumore", a cui Donna dedica la seconda parte del libro. La scelta del termine non è casuale: il rumore, nell'accezione della teoria dell'informazione, non è soltanto un ostacolo, ma un elemento costitutivo della comunicazione. La filosofia francese del secondo Novecento si confronta con la cibernetica, la teoria dei sistemi, l'informatica, e lo fa non per applicare passivamente categorie scientifiche, ma per elaborare un nuovo lessico concettuale. Lévi-Strauss è uno dei primi a intravedere le potenzialità di questo dialogo: per lui la struttura non è una forma immobile, ma un sistema di regole che consente di prevedere trasformazioni. In un articolo del 1951 dedicato a Wiener⁴, che Donna riporta con molta precisione, Lévy-Strauss nota infatti che le leggi dell'attività inconscia possono essere espresse sotto forma di funzioni matematiche, e che i messaggi hanno un'esistenza autonoma durante il processo di trasmissione. La struttura, insomma, è già pensata come codice, come informazione che circola indipendentemente dalla coscienza dei soggetti.

Lacan, in modo diverso ma complementare, porta queste intuizioni dentro la psicoanalisi. Il celebre motto secondo cui "l'inconscio è il discorso dell'altro" acquista qui un significato tecnico: l'altro non è l'interlocutore empirico, ma il circuito simbolico nel quale il soggetto è catturato. L'inconscio non è sostanza interiore, bensì effetto di una catena di segni, di una ripetizione che obbliga il soggetto a riprendere discorsi già tracciati dall'ambiente che lo circonda, con il (paradossale) risultato che ciò che più interno al soggetto è in realtà il prodotto della sua *esteriorità*. La psicoanalisi, letta in questa prospettiva, non si oppone alla cibernetica, ma ne rappresenta una traduzione: anch'essa è teoria dei sistemi di segni, delle loro interferenze e delle loro ripetizioni, in uno scambio aperto ed eterogeneo.

Se Lévi-Strauss e Lacan mostrano la capacità della filosofia di tradurre i modelli cibernetici in chiave simbolica e psicoanalitica, Deleuze e Guattari radicalizzano il discorso in chiave metafisica. La loro critica ai sistemi chiusi porta a una filosofia che assume il caos come condizione produttiva. Le macchine desideranti, il piano di immanenza, il rizoma: sono tutte figure che esprimono l'idea di un pensiero capace di articolarsi in concatenamenti aperti. Guattari parla di "chaosmose" per indicare il processo di soggettivazione che nasce da connessioni instabili, da ibridazioni costanti tra linguaggi, tecniche e affetti. Qui l'influenza della biologia molecolare e della teoria dei sistemi autopoietici è evidente, ma ciò che conta è la capacità di Deleuze e Guattari di rovesciarne l'uso: la loro non è una descrizione di strutture chiuse, bensì una filosofia che vede nella soggettività il risultato di flussi, interferenze e rumori. Il loro è un rovesciamento radicale e completo del trascen-

4 Lévi-Strauss 1998, 70-82.

dentale kantiano, che viene allontanato dai confini di una filosofia del limite per venire collocato al centro di un pensiero della creazione continua e nuova, ovvero di un “mostruoso” *empirismo trascendentale*.

Michel Serres e Pierre Lévy rappresentano due ulteriori momenti di questa traiettoria. Serres, con la figura del “parassita”, mostra che ogni comunicazione impliciti un’interferenza, un elemento perturbatore che non distrugge il messaggio ma lo rende vivo, costringendolo a trasformarsi. Lévy, invece, rilegge la nozione di virtualità, sottraendola alla tradizione che la vedeva come opposto del reale: la virtualità è la dimensione della potenza, ciò che si attualizza nelle forme multiple dell’intelligenza collettiva. In entrambi i casi si tratta di un pensiero che assume la complessità e l’incertezza non come difetti, ma come condizioni generative.

Nell’ultima parte, Donna affronta un tema che raramente entra nelle storie della filosofia: il modo in cui la cibernetica e l’informatica hanno ridefinito la categoria stessa di “storia della filosofia”. Augustin Robinet è una figura emblematica in questo senso: egli si interroga se i procedimenti di indicizzazione automatica possano dar luogo a una nuova *emendatio intellectus*, a un *mos geometricus* applicato ai testi filosofici. La questione non è tecnica, ma teorica: si tratta di capire se il calcolo possa cogliere non solo la sequenza dei nomi, ma la logica dei concetti. Atlan porta questo interrogativo su un piano ancora più ampio, traducendo la nozione spinoziana di *conatus* nei termini dell’auto-organizzazione. La distinzione che egli traccia fra teleonomia e teleologia è decisiva: la prima riguarda la capacità dei sistemi di rispondere alle sollecitazioni ambientali, la seconda è un’illusione retrospettiva, un effetto che nasce dal nostro modo di leggere i processi. Come spiega chiaramente Donna: “la prima [teleonomia] coincide con la risposta interna di un sistema alle irritazioni esterne, la seconda [teleologia] è il risultato di una sequenza causale considerata in vista della realizzazione di uno scopo, il quale tuttavia non spiega alcun reale processo”⁵.

In questa prospettiva la filosofia non perde la propria vocazione speculativa, ma la esercita come pensiero della complessità, capace di ripensare la tradizione classica alla luce delle scienze contemporanee. Il risultato complessivo del libro di Donna è una ricostruzione che non si limita a presentare una sequenza di autori, ma mostra come, nel corso del Novecento, la filosofia francese abbia trasformato la crisi del positivismo in una occasione creativa. L’“eresia” di cui parla Donna è la capacità della filosofia di non difendere i propri confini disciplinari, ma di attraversarli e di reinventare se stessa nel confronto con la scienza, la tecnica e i linguaggi della complessità. La filosofia appare, così, come un’arte diagrammatica, una pratica di collegamento che restituisce visibilità alle metamorfosi del sapere e che mostra come il pensiero resti vivo proprio quando accoglie il rumore, l’incertezza e l’ibridazione. In conclusione, il libro di Donna rappresenta un prezioso e approfondito studio di una serie di autori e di correnti contemporanee che ancora oggi soffrono troppo spesso di un ruolo marginale all’interno della storia della filosofia per via della loro eterodossia rispetto alle categorie classiche e moderne; un

⁵ Donna 2024, p. 258.

testo, quindi, che permette di approfondire un arco temporale vasto e complesso, arrivando ai nostri giorni e a molti dei dibattiti in corso, che il lavoro di Donna permette di cogliere come lo sviluppo coerente di una problematica concettuale, metafisica, aperta con radicalità dal Novecento francese.

Bibliografia

Bergson, Henri. 2013. *La filosofia francese*. Napoli-Salerno: Orthotes.

Deleuze, Gilles. 2018. *Foucault*. Napoli-Salerno: Orthotes.

Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*. Milano: il Saggiatore.

Luca Valsecchi

Gotthard Günther, *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*, Orthotes, Napoli 2024, 196 pp.

*Bisogna diventare dei cibernetici per poter restare degli umanisti*¹

Un'operazione editoriale si dice in molti modi. Ma, soprattutto, ci sono operazioni editoriali e operazioni editoriali. Una pubblicazione può cavalcare la cresta dell'onda, esprimendo le mode e i tic intellettuali del momento; così come può, al contrario, indirizzarsi verso temi o autori poco battuti, addirittura inattuali nel senso nietzscheano del termine, consentendone la rilettura o la riscoperta. O ancora, dal momento che le alternative binarie sembrano essere sempre più la provincia di una complessità polivalente in attesa di essere cartografata, può anche accadere che il recupero di opere o autori tutt'altro che *à la page* contribuisca a porre in un'altra luce i problemi e le urgenze del tempo, suggerendone una problematizzazione alternativa o aprendo il campo a "possibili" non attuali.

È proprio questo il caso della prima edizione italiana del saggio di Gotthard Günther *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica* (Orthotes 2024), tradotto da Rossella Maraffino e curato da Alberto Giustiniano, che esce, con un tempismo degno di nota, nel quarantennale della morte dell'autore, andando ad arricchire la collana che la casa editrice napoletana sta da qualche tempo dedicando alla costruzione di un canone cibernetico. Un canone da intendersi, data la pluralità e la paradossalità che caratterizza una disciplina eretica quale la cibernetica e i suoi irriducibili protagonisti, come un'unità differenziale attraversata da tensioni, reti, snodi, battute d'arresto e deviazioni inesplorate.

Il fatto che *La coscienza delle macchine* sia un saggio di cibernetica ne rende la traduzione italiana già di per sé significativa. Come osserva il curatore in un precedente contributo, la cibernetica è quel sapere dalle origini ibride e interstiziali che, dopo un primo momento di feconda disseminazione nei più vari e impensati campi disciplinari – dalla filosofia alle scienze cognitive, dalla gestione aziendale alla letteratura, dalla biologia all'architettura – si trova oggi, a seguito della chiusura, nel 1974, del *Biological Computer Laboratory*, suo ultimo baluardo istituzionale, in una fase diasporica: "come un'entità fantasma infestante una moltitudine di discorsi, le cui tracce possono essere scorte un po' ovunque, spesso e volentieri non riconosciute come tali"². Proprio il carattere spettrale della cibernetica fa allora della

1 Sloterdijk 2024, 385.

2 Giustiniano e Fabbri 2023, 9.

traduzione del saggio di Günther un invito ad approfondire i segni che tale entità fantasmatica ha lasciato nella trama dell'enciclopedia, per verificarne la vitalità e per ipotizzarne eventuali sviluppi futuri. Che, poi, quella in questione rappresenti la *prima* traduzione in italiano di un'opera di Günther, autore che rimane – al netto di illustri ma isolate eccezioni: Enzo Melandri, Valerio Verra e il ristretto circolo di allievi italiani di Luhmann – “pressoché sconosciuto in Italia”³, rende il tutto ancora più rilevante.

Ciò detto, perché tradurre Günther? E soprattutto, perché leggerlo? *La coscienza delle macchine* è senz'altro un testo difficile, la cui prosa non è priva di una certa densa complessità. Uno di quei testi, insomma, di cui di rado si viene a capo alla prima lettura. Ciò non stupisce se lo si intende – come suggerisce il sottotitolo: *una metafisica della cibernetica* – nei termini di un lavoro di metafisica dura e pura. O meglio, come il lavoro di un filosofo, formatosi a lungo sullo studio dell'Idealismo tedesco e soprattutto della *Scienza della logica* di Hegel (nonché assistente, seppur per poco, di Arnold Gehlen e ammirato lettore del *Tramonto dell'occidente* di Spengler), che riflette sulle implicazioni ontologicamente dirompenti dell'apparizione di due nuovi oggetti teorici, tra i quali intravede un'intima connessione: da un lato le logiche polivalenti, estensioni della logica classica che introducono più valori di verità oltre alla consueta dicotomia vero/falso, dall'altro la cibernetica, quale prassi ad alto tasso di sommovimenti epistemici che si esercita attraverso la costruzione di *mechanical brains*. Se le prime inducono la comparsa di modelli di razionalità plurale che, per non restare meri calcoli internamente coerenti, reclamano un'adeguata interpretazione ontologica, la seconda contribuisce – essendo, consapevolmente o meno, una prova *ex machina* – a incrinare la solidità della nostra immagine classica del mondo.

Dagli antichi dualismi delle civiltà avanzate, sorti dall'“esperienza primordiale di un abisso inesplorabile tra la sua soggettività e l'oggettività dell'Essere, che sconvolge nel profondo l'Io”⁴, alla compiuta formulazione nella logica aristotelica, con la sua assiomatica fondata sui principi di identità, non contraddizione e terzo escluso, prende infatti forma uno schema metafisico secondo il quale la realtà risulta assorbita nella dicotomia netta e senza residui tra soggetto e oggetto, pensante e pensato, interno ed esterno, spirito e materia – *tertium non datur*. Schema formalizzato da una logica a due valori – vero/falso o, in termini riflessivi, positivo/negativo – che, nel suo versante ontologico, assegna il valore positivo al lato dell'essere, della realtà e dell'oggettività e il valore negativo a quello della soggettività e della riflessione. Una logica bivalente e un'ontologia monovalente, insomma, che innervano “tutta la nostra tradizione esistita sino ad ora, la struttura della nostra cultura, la classificazione delle nostre scienze e la piena entità della tecnica occidentale”⁵, e che, secondo l'autore, si trovano sul punto di crollare.

Come Günther sosteneva già nella tesi di dottorato del 1933 – *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* – è il pensiero di Hegel, e in misura

3 Giustiniano 2024, 5.

4 Günther 2024, 93.

5 Günther 2024, 43.

minore quello degli altri Idealisti tedeschi – Fichte e Schelling –, a rappresentare il primo sintomo di crisi del pensiero bivalente, posto di fronte ai propri limiti dal confronto con i fenomeni della riflessione e dell'autocoscienza, nonché da quell'ibrido tra materia e spirito che è lo spirito oggettivo. È solo tuttavia con l'avvento della cibernetica che tale crisi raggiunge il punto di non ritorno, portando il grande malato d'occidente – la bivalenza – in direzione della sua inesorabile fine. Nella cibernetica si consumano infatti due fondamentali scoperte, tra loro implicate: quella di una terza componente proto-metafisica – l'informazione –, residuo irriducibile all'alternativa binaria tra soggetto e oggetto, né del tutto materiale né pienamente spirituale; e quella del fatto che processi da sempre assegnati al lato mentale della realtà, come “il fenomeno dell'informazione e della sua comunicazione e, soprattutto, quello del controllo intelligente e del coordinamento delle connessioni presenti nella realtà attraverso dati informativi”⁶, possono essere distaccate dal loro rapporto, a torto ritenuto esclusivo, con l'autocoscienza per essere replicate empiricamente in meccanismi. Che altro sono, infatti, gli esperimenti dei primi cibernetici – l'omeostato di Ashby, oppure Elmer ed Elsie, le “tartarughe” di Grey Walter – se non una “retroproiezione nel mondo esterno”⁷ di quel residuo, il processo di riflessione, né del tutto oggettivo né del tutto soggettivo, non esauribile entro la classica opposizione tra Io e Non-io? Sono tali scoperte, a detta dell'autore, a rivelare l'insufficiente portata teorica della logica classica e a rendere necessaria la formulazione di una logica almeno trivalente, che contenga in sé la prima come caso particolare e abbreviazione teorica, apportando niente meno che “un cambiamento fondamentale nella precedente struttura della coscienza umana, l'emergere di una nuova visione metafisica del mondo e, ultimo ma non meno importante, un'idea completamente nuova dell'essenza della macchina e del rapporto dell'uomo con essa”⁸.

È questa consapevolezza epocale, questa percezione di soglia, di uno slittamento – ancora in corso, potremmo dire, e ben al di là di essere compiuto – tra paradigmi logici e ontologici verso quella complessità di rapporti che è la polivalenza, e soprattutto delle conseguenze di questo scivolamento, a rendere importante la rilettura di Günther *oggi*, possibile ai lettori italiani grazie allo sforzo congiunto di Giustiniano e Maraffino. Una rilettura che, esattamente come le molteplici ripercussioni della svolta polivalente prevista da Günther, si esercita nell'intersezione tra diversi piani. Tornare – a quasi settant'anni di distanza dalla prima edizione – a *La coscienza delle macchine* risulta innanzitutto significativo, come Günther stesso sembra suggerire nelle appendici *Omuncolo e robot* e *La “seconda” macchina*, da un punto di vista di filosofia della tecnica. Gli esperimenti con i *mechanical brains* mettono infatti in luce la comparsa di una nuova forma di operatività tecnica, la tecnica *transclassica*, e di un nuovo tipo di macchina, la macchina *non archimedeo*. Se il meccanismo classico-archimedeo, progettato in base a un'analogia con gli arti del corpo umano, produce lavoro fisico attraverso l'interazione tra parti meccani-

6 Günther 2024, 44.

7 Günther 2024, 72.

8 Günther 2024, 57.

che in movimento sottoposte alla direzione di un controllore esterno, la macchina transclassica, pensata a partire dall'analogia con il cervello, è invece qualcosa di più, contribuendo – al netto dei fondati *caveat* dell'autore, che ricorda a più riprese il fatto che si tratti di un ideale regolativo a cui ci si può soltanto avvicinare in modo asintotico – a sfumare la distinzione tra organismo e meccanismo: “una macchina che non produce più processi di lavoro fisici (che continuano a essere affidati al meccanismo classico), ma che dirige e controlla tali processi di lavoro in modo ‘critico’”⁹.

Tutto ciò, beninteso, ha anche dei risvolti che toccano l'attualità più attuale, vale a dire gli interminabili dibattiti, non privi di coloriture apocalittiche, tra coloro che predicano l'avvento prossimo venturo di una IA generale, di una superintelligenza in grado di eguagliare o superare le prestazioni cognitive e decisionali umane, nonché della cosiddetta Singolarità tecnologica, e coloro che, invece, fanno appello a un più misurato scetticismo circa la loro effettiva plausibilità. In questo senso la posizione di Günther è decisamente più vicina ai secondi che ai primi, ipotizzando uno scenario non troppo dissimile da quello che, più di recente e argomentando su altre basi, viene avanzato da Barry Smith e Jobst Landgrebe. Se nel caso degli autori di *Why Machines Will Never Rule the World* (2022) un'AGI (*Artificial General Intelligence*) è impossibile a causa dei limiti costitutivi dei nostri modelli matematici, predittivi che si rivelano insufficienti per prevedere il comportamento dei sistemi complessi, in Günther i limiti sono di tipo logico. È la struttura stessa dell'autocoscienza, veicolata dal fenomeno della doppia riflessione e caratterizzata, a livello dell'esperienza in prima persona, da una radicale e opaca *introscendenza* – “nessun io è mai del tutto ciò che esso è”¹⁰ – a rendere impossibile “costruire un robot che abbia coscienza di sé, perché un ‘mechanical brain’ che può usare parole come ‘Io’ e ‘Sé’ e sa cosa significano, parla un linguaggio per cui non esiste più un metalinguaggio in cui il suo progetto tecnico possa essere concepito dal progettista”¹¹. Possibilissimo risulta invece replicare meccanicamente alcune prestazioni specifiche della coscienza, forme di coscienza semplice che non comportino una riflessione di secondo ordine sui propri stati esperienziali – ciò che oggi si chiamerebbe *narrow AI*. È infatti tutt'altro che banale che il titolo del saggio, per quanto fraintendibile possa sembrare in prima battuta, porti in sé il riferimento alla *coscienza* delle macchine. Dell'*autocoscienza*, in questo caso, nessuna traccia.

Ma tornare a Günther, e al saggio in questione, si dimostra importante per almeno altri due motivi. Il primo ha a che fare con la storia delle idee e, persino – per quanto l'espressione possa suonare strana – con una sorta di storia della filosofia contemporanea in tempo reale. Accedere a *La coscienza delle macchine* può rappresentare infatti per il lettore italiano uno stimolo a interrogare la sua *Wirkungsgeschichte*, e più in generale – come non auspicare, quindi, ulteriori traduzioni? – la storia degli effetti del lavoro del filosofo e ciberneticista tedesco nella sua totalità. Ciò significa innanzitutto guardare alla sua presenza in Luhmann e nella teoria dei

9 Günther 2024, 171.

10 Günther 2024, 39.

11 Günther 2024, 175.

sistemi sociali ma anche, e soprattutto, nel pensiero di un raffinato lettore tanto di Günther quanto di Luhmann: vale a dire Peter Sloterdijk. È soltanto leggendo con attenzione le pagine che Günther dedica alla caratterizzazione della tecnica transclassica che si comprende a fondo il potenziale del concetto sloterdijkiano di una prassi omeotecnica, che sospende ogni forma di rapporto padronale e violento con il proprio oggetto, con il quale invece intrattiene un legame cooperativo e imitativo, perché mette tra parentesi l'idea che si dia una materia informe e inerte su cui lo spirito imprimerebbe attivamente la propria forma. Ed è solamente esplorando a fondo la trattazione güntheriana della polivalenza – e la sua prosecuzione nel concetto di *realtà policontesturale* – che si comprende tanto l'intreccio tra antropogenesi e antropotecnica, con il suo superamento della partizione bivalente natura/cultura¹², quanto l'operazione di decostruzione del concetto di “società” mediante una teoria della pluralità degli spazi che Sloterdijk conduce nella trilogia *Sfere*. Affermare che le cosiddette “società”, in senso sferologico, sono schiume, “associazioni agitate e asimmetriche di pluralità di spazi le cui cellule non possono essere né veramente unite né veramente separate”¹³ equivale infatti a una prosecuzione della svolta transclassica con altri mezzi. Dell'idea, cioè, che la realtà non sia composta da una sola, ma da un intreccio di molteplici *contextures* – domini logico-ontologici chiusi, ciascuno con la propria logica bivalente interna e con il proprio *tertium non datur* relativo, che nell'ipotesi della metafisica classica (*monocontesturale*, appunto) si voleva univoco e assoluto.

La posta in gioco, infine – questo il secondo motivo –, è in un certo qual modo anche politica. Lo si intuisce considerando la terza parte del saggio, *Idealismo, materialismo e cibernetica*, nella quale Günther mostra come il tramonto della metafisica classica, con la sua logica bivalente e la sua ontologia monovalente, porti con sé anche l'eclissi della fede in antitesi e opposizioni (come quella tra idealismo e materialismo, su cui grava in queste pagine l'ombra della “cortina di ferro”), tra le quali si possa stabilire in ultima istanza una verità universalmente vincolante, non relativa a un contesto. La cibernetica, scrive Günther, “segna la fine dell'utopia classica”¹⁴. O, per dirla ancora una volta con Sloterdijk, in ciò si dà a vedere l'*effetto civilizzante e terapeutico* della polivalenza, che sottrae terreno “alle costruzioni obbliganti della paranoia della ragione e alle loro totalizzazioni nella grande politica e nel grande consenso” e collabora “alla messa tra parentesi di ciò che tradizionalmente veniva compreso come normalità”¹⁵ – vale a dire, “al controllo dei rischi di fondamentalismo che sono presenti in ogni logica bivalente”¹⁶. Gesti che, guardando oltre alla lettera di Günther, rimandano forse all'ideale regolativo di una politica *transclassica* – il cui significato resta ancora tutto da pensare.

12 Sloterdijk 2024, 231-240.

13 Sloterdijk 2015, 48.

14 Günther 2024, 54.

15 Sloterdijk, 2024, 145.

16 Sloterdijk 2024, 139.

Bibliografia

- Giustiniano, Alberto e Fabbri, Luca. 2023. "Cibernetica. Prospettive sul pensiero sistemico". *Philosophy Kitchen*, 18: 7-14.
- Giustiniano, Alberto. 2024. "Introduzione" in Günther, Gotthard. 2024. *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*. Tr. it. R. Maraffino. Napoli: Orthotes, 5-14.
- Günther, Gotthard. 2024. *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*. Tr. it. R. Maraffino. Napoli: Orthotes.
- Landgrebe, Jobst and Smith, Barry. 2022. *Why Machines Will Never Rule the World: Artificial Intelligence Without Fear*. London: Routledge.
- Sloterdijk, Peter. 2015. *Sfere III. Schiume*. Tr. it. G. Bonaiuti e S. Rodeschini. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2024. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara. Roma: Tlon.

Giuseppe Maccauro

Emanuele Agazzani, *Il “Giornale critico della filosofia italiana” 1920-1946. Storia di una rivista*, Le Lettere, Firenze 2024, 390 pp.

Il volume pubblicato da Emanuele Agazzani per l'editore Le Lettere (Firenze, 2024) – inserito all'interno della collana *Quaderni del Giornale critico della filosofia italiana* – è lo sviluppo della tesi dottorale dell'autore e ripercorre in modo molto accurato una parte importante della storia del “Giornale critico della filosofia italiana”, dagli anni che precedono il 1920, anno della fondazione, al 1946, in cui esce l'ultimo numero curato da Gentile. Il lavoro di Agazzani in nessun caso si limita ad un'esposizione compilativa degli eventi relativi alla rivista, anzi si potrebbe sostenere che il sottotitolo del volume, *Storia di una rivista*, quasi nasconda il reale peso specifico del libro, che è un'eccellente ricostruzione storico-culturale di un frangente della vita morale nazionale denso di trasformazioni: dal turbolento primo dopoguerra, agli anni dell'ascesa del fascismo, fino al drammatico epilogo del regime, che coinvolse anche Giovanni Gentile, fondatore e primo direttore del “Giornale”. Questa attenta ricostruzione di quasi un trentennio di storia italiana acquista notevole vivacità perché osservata attraverso il prisma offerto dalle pagine della rivista, dalle vicende del suo direttore e fondatore, dalle polemiche fra i collaboratori – talvolta aspre ed emotivamente molto coinvolgenti per i loro protagonisti – e dalle strategie di politica culturale osservabili in filigrana. D'altra parte, le origini e i primi sviluppi del “Giornale critico della filosofia italiana”, per il fatto stesso di coinvolgere figure di spicco della scena non solo intellettuale, ma anche politica – la inquieta vita politica dell'Italia che si preparava al fascismo – non possono non offrire una prospettiva privilegiata dalla quale osservare le tensioni fortissime che in quegli anni si attivarono e che molti dei protagonisti della storia editoriale del “Giornale”, in primis il fondatore Giovanni Gentile, ebbero modo di registrare da vicino.

La ricostruzione storica dei primi ventisei anni di vita del “Giornale” costituisce anche una puntuale ricapitolazione delle diverse fasi dell'evoluzione del pensiero del suo fondatore, che partorisce l'idea della rivista mentre è ancora assegnato all'Università di Palermo. È proprio negli anni palermitani che Gentile inizia a ragionare apertamente dell'opportunità e dei rischi che avrebbe comportato la scelta di creare il “Giornale”. Questi ultimi in particolare gli si erano presentati durante la prima esperienza di direzione, risalente agli inizi degli anni '10 del secolo scorso. Opportunamente Agazzani richiama le vicende che si svolsero a partire dal 1911 e per tutto il periodo in cui Gentile fu nell'organigramma della Biblioteca Filosofica, associazione di studi palermitana promossa da Giuseppe Amato Pojero, esterna all'università – anzi per statuto votata all'antiaccademismo – ma editrice di un

“Annuario” all’interno del quale vengono pubblicati gli estratti delle discussioni e degli interventi che avevano animato i dibattiti in calendario nell’anno precedente. Gentile assume immediatamente un ruolo di primo piano nella programmazione delle attività scientifiche della Biblioteca, così come nelle attività editoriali dell’“Annuario”, mantenendolo fino al momento della rottura con Amato Pojero. L’esperienza avrebbe ulteriormente persuaso Gentile della necessità di creare per sé stesso e per i propri studenti più affezionati, il cui numero era sensibilmente aumentato dopo il passaggio a Pisa e poi a Roma, uno spazio autonomo di discussione ed elaborazione dei problemi dell’idealismo attuale, anche se sia per Gentile, sia per molti suoi scolari, erano in realtà già da tempo spalancate le pagine della “Critica” di Croce. Il rapporto di Gentile (e dei gentiliani) con Croce, tuttavia, ha la forma di una ellissi, nella quale alle fasi di sostanziale accordo e vicinanza succedono allontanamenti repentini, che avrebbero poi condotto alla frattura definitiva, lasciando emergere in modo chiaro come, ben al di là delle esternazioni contenute nei numerosi scambi epistolari fra Croce e Gentile (una documentazione ricchissima, cui Agazzani accede spesso e con competenza), alla base delle scelte che condussero alla nascita del “Giornale critico” vi fosse la necessità di ricavarci uno spazio di autonomia *anche* rispetto a Croce e alla sua rivista. E non c’è pericolo di esagerare l’importanza che, nella vita di entrambi i protagonisti e in quelle delle rispettive riviste, ebbero l’amicizia reciproca e l’ostilità che seguì alla fine del lungo sodalizio spirituale e intellettuale, aspetti attentamente ricostruiti nel capitolo *Il “Giornale critico” e Benedetto Croce* (pp. 259-346).

Nelle intenzioni del suo fondatore, comunicate a Croce nel 1919, il “Giornale” si sarebbe dovuto affermare come “un germoglio della *Critica*” (p. 36). L’espressione, che risale alla fase di maggiore vicinanza fra Gentile e Croce, conferma che la “Critica” costituisce il principale riferimento di Gentile ed effettivamente è la rivista crociana ad offrire il modello per il “Giornale critico della filosofia italiana”, con la sua ricca sezione di notizie bibliografiche, che nelle intenzioni di Gentile avrebbe dovuto andare incontro alle esigenze degli insegnanti e dei lettori della vasta e spesso isolata provincia italiana, dove la distribuzione libraria era meno efficace e meno frequenti erano le occasioni di coinvolgimento nel dibattito culturale, che si svolgeva invece nelle grandi città universitarie. E, come la “Critica”, anche il “Giornale” si sarebbe dovuto imporre come rivista chiaramente schierata e rappresentativa, all’interno del dibattito politico-culturale, della necessità di rinnovare la cultura italiana all’insegna dell’idealismo. Stesse premesse, dunque, ma evoluzioni molto differenti: il “Giornale” sarebbe diventato qualcosa di molto più complesso, ovvero la rivista dell’attualismo gentiliano, all’interno della quale è l’intero percorso filosofico nazionale ed europeo che viene sottoposto a critica e passato al vaglio del nuovo strumento interpretativo. La rivista, realizzando un’inclinazione del suo fondatore, assume in questo modo un valore fortemente pedagogico, che si esplicita nel tentativo di offrire al Paese, prossimo a gettarsi nell’avventura fascista, una filosofia “nazionale”, una tradizione in cui rispecchiarsi e riconoscersi e, naturalmente, una *scuola* che di quel pensiero e di quella tradizione si poneva al vertice. Si ritrova in questo passaggio il nucleo vivo della ricostruzione di Agazzani, che in molte occasioni insiste sullo sforzo pedagogico del “Giornale” – uno dei

punti di più acuto dissenso rispetto a Croce – evidentissimo, d'altra parte, sin dal *Proemio* che annuncia ai lettori le linee programmatiche della nuova rivista e il suo ruolo di strumento per la *epocale* rivoluzione attualistica.

Il *Proemio*, che opportunamente l'autore mette in *Appendice* (pp. 349-354) al suo libro – insieme a due testi inediti: il *Contratto per la pubblicazione della rivista* sottoscritto con l'editore Principato di Messina e l'*Annuncio della II serie del "Giornale critico della filosofia italiana"* (pp. 355-357) – mi sembra offrire l'ossatura concettuale dell'intero lavoro e ad esso Agazzani attinge di continuo, perché sintetizza l'intera esperienza del "Giornale" e costituisce un distillato delle profonde esigenze che condussero Gentile a risolversi per la sua fondazione. Esigenze personali, quelle emerse sin dagli anni palermitani, ma anche esigenze collettive da interpretare e nuove prospettive da offrire alla classe intellettuale – soprattutto ai giovani – all'indomani della durissima esperienza della guerra. Gentile ricostruisce con poche efficacissime pennellate il clima generale dell'Italia del 1919, un Paese di fantasmi che ritornano dal fronte "ancora pieni dell'orrore della morte veduta" e con ancora "lo spettacolo negli occhi di quel mondo sconvolto dai cardini" (pp. 349), ma anche in grado finalmente di patrimonializzare le immense risorse spirituali che la guerra aveva permesso di dissotterrare. Non credo che il passaggio di Gentile sulla guerra possa essere liquidato come un accenno di maniera alla stringente attualità, né si può fare a meno di riconoscere, specie da parte di chi, come noi, può guardare a quella vicenda ad oltre un secolo di distanza, che fu proprio il conflitto a dare la stura a molte delle forze che avrebbero travolto lo stato liberale in Italia soltanto pochi anni dopo. Difficile dire se all'interno di quelle correnti nuotassero intenzionalmente anche Gentile e gli esponenti della sua scuola, certo è che si diffonde nell'Italia del tempo un'ansia paligenetica dai contorni quasi irrazionali, evidentemente colta dal *Proemio* e dal suo autore, che nella battaglia culturale del tempo vuol far sentire la sua voce e sgomita per seguire gli eventi dalla prima fila. Si vede dunque come il "Giornale" accolga una sfida duplice, pedagogica e politica, andando molto al di là della contingente volontà di influenzare la filosofia e la cultura italiane con l'idealismo attuale e di consolidare una *koinè* culturale – se non proprio una scuola vera e propria – in grado di articolare la stessa lingua, anche nelle occasioni di reciproco dissenso. Ma nell'Italia (e nell'Europa) degli anni '20, è l'intera struttura della cultura e della politica che tende pericolosamente a configurarsi come apparato pedagogico, che sia in grado di accogliere le nuove istanze e le nuove ambizioni di una generazione di ragazzi completamente trasfigurata e rinnovata, nelle architetture psichiche e fisiche, dall'esperienza della guerra e lo stesso slancio verso il rinnovamento dei linguaggi, delle pratiche, delle strutture sociali, che negli anni '20 sembra acquisire alle volte la fisionomia di una corsa disperata verso il futuro, costituisce un elemento fondante anche del "Giornale", riflettendosi nelle scelte editoriali del suo direttore.

Inevitabile, dunque, che l'azione riformatrice di Gentile, che era in prima istanza mossa da motivi di carattere culturale, assumesse una curvatura pedagogico-politica, confermata dalla nomina a Ministro dell'Istruzione del governo Mussolini. È all'interno di questo contesto che si registrano le prime defezioni da parte di allievi un tempo convintamente allineati e legatissimi a Gentile, come Ugo Spirito,

Armando Carlini e Guido Calogero, le cui vicende personali e intellettuali sono parte essenziale della storia del “Giornale” e vengono ricostruite minuziosamente da Agazzani in un ampio capitolo dedicato a *La crisi dell’idealismo attuale*. È sicuramente la rottura con Croce, tuttavia, a costituire il momento più doloroso per Gentile, sia da un punto di vista personale, sia scientifico, vista anche l’intensità degli scambi di vedute con Croce nelle fasi prodromiche del “Giornale”. Lo scambio epistolare e l’amicizia con Croce si sarebbero interrotte nel 1924 – un anno dopo la nomina di Gentile a Ministro dell’Istruzione, che pure Croce aveva salutato con gioia sincera – quando cioè deflagrano le polemiche seguite alla pubblicazione del secondo volume di *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1922). Il rapporto, ormai ostile, sarebbe in realtà continuato in forma differente attraverso lo scambio di articoli e note, indirizzate polemicamente da un fronte all’altro, dalle pagine della “Critica” e da quelle del “Giornale”. È molto acuta l’analisi di Agazzani sui motivi del dissidio fra Croce e Gentile, visto attraverso la storia delle loro riviste, che appare strettamente intrecciata anche nei momenti di maggiore distanza polemica fra i rispettivi curatori. Ben lungi dal poter essere rubricata a diatriba accademica per specialisti della filosofia, la frattura che nasce fra Croce e Gentile investe aspetti della vita morale e politica dell’Italia del Novecento, la cui importanza non può essere sottovalutata. In gioco vi sono infatti le differenti visioni del fascismo e del liberalismo, e il posto che essi occupano, o dovrebbero occupare, nel percorso di autoaffermazione dell’Italia come attore politico sullo scenario della storia mondiale.

Croce recensisce molto negativamente, sulla “Critica”, il secondo volume del *Sistema di logica*. L’intervento, in realtà, sembra più che altro offrirgli l’occasione per un definitivo regolamento dei conti con Gentile, visto il durissimo giudizio nei confronti dell’idealismo attuale, complessivamente definito da Croce “storicismo protagoreo”, “fenomenismo”, “panlogismo”, che risolve “nella forma del pensiero logico fantasia e volontà e materialità, estetica, economica ed etica” (p. 269). Uno storicismo, potremmo dire, che non voleva riconoscere come al cuore della dialettica spirituale permanga l’elemento sensibile e vitale, il “negativo” largamente inteso, che attiva il circolo delle forme spirituali e lo alimenta all’infinito. Un gravissimo scivolamento, secondo Croce, verso una sorta di mistica dell’idea o del concetto, come luoghi della onnipotenza del pensiero, che infondo confermavano ai suoi occhi l’appartenenza dell’idealismo attuale alle correnti più torbide dell’irrazionalismo e dell’antistoricismo d’inizio Novecento. Un giudizio avvalorato dal costituirsi, intorno a Gentile, di una “scuola” di studiosi più o meno giovani, e più o meno fedeli, ma tutti fanatici abbastanza da riprendere in modo dogmatico i concetti del maestro, senza sottoporli a nessuna forma di giudizio critico. Gentile fu molto rammaricato quando lesse le impressioni di Croce, che di fatto condannava non solo l’attualismo, ma l’intero suo lavoro svolto nel corso di molti anni, durante i quali aveva costituito una rivista, una redazione e – come era suo desiderio di insegnante versato alla pedagogia e alla politica – una scuola vera e propria intorno a sé. Negli anni successivi, in corrispondenza della pubblicazione di opere importanti da parte di Croce e dello stesso Gentile, lo scontro si sarebbe spostato dal terreno dell’analisi teoretica dei nodi dell’attualismo, a quello delle visioni politiche

che all'attualismo si accompagnavano. Un esito inevitabile, se si considera che la cornice in cui si era consumato il dissidio definitivo fra i due vecchi sodali era ormai quello del *Manifesto degli intellettuali fascisti* (redatto da Gentile e pubblicato nel giorno del Natale di Roma, il 21 aprile 1925) e del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, uscito pochi giorni dopo (1 maggio 1925, redatto da Croce).

Accesissima fu la polemica sorta in corrispondenza della pubblicazione sul "Giornale critico" del 1926 dell'articolo di Vladimiro Arangio-Ruiz su *L'individuo e lo stato* (pp. 306-319). Polemica interna alla scuola attualistica – per altro direttamente rivolta contro Gentile – ma alla quale, dalle pagine della "Critica", prende parte anche Croce, perché in essa venivano richiamati in modo più che diretto i motivi "politici" dell'attualismo, la sua concezione etica dello stato e la sua considerazione del ruolo dell'individuo all'interno di esso. Individuo e Stato come infinito processo di risoluzione dell'uno nell'altro, avrebbe detto Gentile (p. 315), mentre Croce avrebbe fatto battere l'accento sul pericolo della "indistinzione" e quindi della diluizione, o dell'asservimento, dell'individuo all'interno della macchina indifferenziata della autocrazia o, che forse è lo stesso, dello stato totalitario. Un tentativo, da parte di Croce, di "salvare" il concetto ottocentesco e borghese di individualità e di autonomia individuale messo in crisi dalle violentissime trasformazioni degli apparati politici avviatesi nel primo Novecento e ancor di più in Italia dopo la Prima Guerra Mondiale, cui fa seguito *La storia d'Italia* (1928) e la pubblicazione, dopo le polemiche sollevate dallo stesso Gentile, del saggio *Storia e autobiografia* (1928), dove viene richiamato, in funzione esplicitamente anti attualistica, il nesso fra racconto storiografico e narrazione individuale. E visto che la crisi dell'individuo costituiva per Croce soltanto un risvolto della più ampia crisi della politica e dello stato liberale, ecco che con la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) il fuoco dell'attenzione si sofferma proprio sull'analisi dei motivi storico culturali della decadenza europea, che è per Croce sempre e comunque decadenza della civiltà liberale e della libera società degli individui, schiacciati dal moloch dei nuovi apparati statali. È in questo quadro che ha luogo una delle ultime battaglie combattute fra Croce e Gentile, per la conquista dell'eredità della memoria storica e morale del Risorgimento italiano, il cui ideale coronamento, secondo Croce, si sarebbe realizzato nello Stato liberale. Nel "Giornale critico" del 1932 Gentile risponde con la nota *Il Liberalismo* dove, in aperta polemica con quanto affermato da Croce nel suo libro, assegnava invece al fascismo il merito di aver realizzato il Risorgimento italiano e di averne vivificato l'eredità.

Croce e Gentile scelgono consapevolmente, in un particolare frangente della storia italiana ed europea, di recitare un ruolo ben preciso, che è quello di rappresentare ciascuno uno specifico fronte morale. Essi sono un'immagine vivida delle ampie contrapposizioni e delle tensioni fortissime che hanno attraversato la cultura del Novecento e sono interpreti di differenti modi di intendere lo stesso problema, che è quello dilaniante della modernità, molte volte richiamato nel libro da Agazzani: la possibilità di fondare un pensiero dell'immanenza (p. 312), che riconosca un principio generatore umano dietro le cifre mitiche e religiose della trascendenza. Una forma di umanesimo integrale e una rivoluzione spirituale profonda, di cui lo stesso Gentile, nel *Proemio*, fissava i caratteri: "oggi noi vogliamo

un idealismo storico e attuale, uno spiritualismo antiplatonico e immanentistico” (p. 352). È un’interpretazione radicale delle brucianti esigenze della modernità, dietro la quale gli avversari dell’attualismo (forse non sempre a torto) non mancarono di scorgere il pericolo del dissolversi delle forme e dei confini – che distinguono pensiero e azione, forma e materia, elemento astratto ed elemento concreto – nell’orizzonte totalizzante dell’azione politica, che fonda se stessa e che solo in se stessa ricerca le sue motivazioni. In quelle tensioni, così come nei nodi irrisolti della modernità, ci rispecchiamo ancora oggi e il lavoro di Agazzani, in tal senso, assolve al meglio il compito della storiografia filosofica, che è quello di rischiarare le tensioni attuali rintracciandone la genesi passata.

Michele Saracino

Yftach Fehige, *Thought Experiment, Science and Theology*,
Brill, Leiden 2023, 246 pp.

Negli ultimi trent'anni, la quantità degli studi sul tema degli esperimenti mentali ha conosciuto una significativa crescita. Il lavoro di Yftach Fehige si inserisce in questo panorama con l'intento di proporre una chiave di lettura originale alla luce della quale interpretare l'esplosione dell'interesse per gli esperimenti mentali, nella convinzione che la spiegazione di questo fenomeno sia significativamente connessa all'avanzamento nella comprensione di cosa gli esperimenti mentali siano e quale funzione ricoprano nella costruzione del sapere. La proposta di Fehige si articola sullo sfondo di un'impostazione esplicitamente interdisciplinare. La nozione di esperimento mentale non è confinabile entro i limiti di alcuna disciplina singolarmente presa: al contrario, la versatilità con cui è impiegata e l'imprescindibilità che in ultima analisi la contraddistingue è segno della connessione che va istituita tra i diversi campi della ricerca. Gli esperimenti mentali assumono così il ruolo di concetto ponte fra le discipline, in particolare fra le scienze naturali, la filosofia e la teologia.

Per giustificare questa impostazione metodologica, nel primo capitolo l'attenzione è dedicata a chiarire l'importanza degli esperimenti mentali nelle diverse scienze. Privare di questo strumento le scienze naturali porterebbe allo stesso impoverimento che deriverebbe dal rinunciarvi da parte della filosofia e della teologia: a sostegno di questa affermazione, Fehige si inoltra in un'ampia ricognizione di alcuni tra i più celebri esperimenti mentali elaborati nel corso dei secoli, con particolare riferimento al Novecento. È efficace la scelta di affiancare all'esposizione puntuale degli esperimenti (e in alcuni casi molto approfondita, come per lo scenario del *clock-in-the-box experiment* collegato al paradosso EPR, pp. 12-20) alcune delle teorie più significative avanzate in letteratura: attraverso l'interpretazione degli esperimenti mentali, il lettore viene così introdotto alle principali posizioni che hanno polarizzato la discussione sulla natura degli esperimenti mentali. È questo il caso delle teorie di James Robert Brown e di John Norton. Com'è noto, per i sostenitori della *teoria platonica* sugli esperimenti mentali proposta da Brown¹ è possibile riconoscere all'intuizione un ruolo epistemologico di primo piano: attraverso questa facoltà, infatti, la mente umana sarebbe capace di realizzare un tipo di progresso verso alcune verità universali che non è spiegabile tramite

1 Cf. soprattutto il seminale *Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Londra 2011 [1991].

il solo ricorso alla logica o alla percezione sensibile. Sul versante opposto si colloca invece la polemica di Norton per il quale, nota Fehige, gli esperimenti mentali non sarebbero altro che “arguments in disguise” (p. 54). Il ruolo dell’immaginazione sarebbe così limitato alla funzione di ornamento di un indispensabile “propositional core”, sul quale è caricato tutto il peso epistemologico dell’esperimento e che dipende essenzialmente dal carattere empirico delle assunzioni di partenza. Il dualismo tra le posizioni di Brown e di Norton riflette l’opposizione tradizionale tra razionalismo ed empirismo che attraversa la filosofia della scienza; ma le posizioni intermedie non mancano. Il secondo capitolo dello studio di Fehige è quindi dedicato a una ricostruzione puntuale dello stato dell’arte sulle discussioni intorno agli esperimenti mentali.

Aggiornando i suoi precedenti lavori, Fehige individua quattro tappe fondamentali nello sviluppo della tematica. Anzitutto, sulla base dell’osservazione che pur in mancanza di un’adeguata messa a punto della nozione di esperimento mentale si possano individuare molti casi in cui si verifica l’impiego di concetti affini, Fehige individua una prima fase di ‘precorrimento’ (*the Forerun*). Prendendo come estremi cronologici indicativi il 1750 e il 1811 (*terminus ante quem*, visto che proprio in quell’anno viene coniata da Hans-Christian Ørsted l’espressione *Tankeexperiment*) si possono racchiudere in questo cinquantennio ‘anticipatorio’ gli esperimenti di pensiero di Georg Lichtenberg, i poemi dell’immaginazione produttiva di Novalis e gli esperimenti della pura ragione kantiani. Fehige mostra altresì piena consapevolezza dell’opportunità, avanzata recentemente da numerosi studiosi, di far risalire la *pratica* della sperimentazione mentale già all’età greca classica; tuttavia, viene avanzato il rilievo per cui la “necessità” di “creare uno spazio concettuale distinto per questa pratica” comparirebbe solo insieme all’afferinarsi di quel particolare modello di ragionamento scientifico tipico del XVIII secolo che è il “laboratory style” (p. 57).

Con Ørsted, si diceva, nasce quindi la nozione vera e propria di esperimento mentale e a partire dal contributo dello scienziato danese prende il via la seconda fase dell’“inaugurazione” (*Inauguration*), fase che rimane tuttora largamente inesplorata in letteratura. Proprio l’assenza degli studi sul tema comincia ad essere avvertita come problema teorico durante il terzo momento individuato da Fehige, significativamente individuato come *Limbo*: alla teorizzazione di Mach, che permette di datarne l’inizio al 1857, continua a non seguire una messa a punto rigorosa della nozione, per la quale bisognerà attendere gli anni ’80 del Novecento. L’esplosione del dibattito che segue l’*Annus Mirabilis* del 1986 (data della conferenza sui *Thought Experiments* al Center for Philosophy of Science dell’Università di Pittsburgh) e che permette a Fehige di individuare la quarta e (al momento) ultima fase del dibattito (*Proliferation*) è il termine a cui tutta la ricostruzione storica di Fehige tende. Concentrando in sé le attese e tutto il potenziale teorico inesperto delle fasi precedenti, la fase della ‘proliferazione’ costituisce per Fehige un momento di riflessione a tutti gli effetti teorica: il dibattito tra Brown e Norton, iniziato proprio nel 1986, non può essere sufficiente a spiegare una tale espansione di teorie e argomenti. La risposta di Fehige in questo senso recupera le tensioni generate nel campo della filosofia della scienza dal pensiero di Thomas Kuhn per

articolare in un'unica proposta le prospettive di sviluppo del dialogo interdisciplinare fra scienze naturali e scienze umane e le potenzialità interne alla tematica degli esperimenti mentali. A Kuhn è riconosciuto il merito di aver intrapreso per primo quella critica al *monismo* scientifico che avrebbe successivamente caratterizzato il lavoro di Feyerabend; e proprio sul nuovo binario dell'alternativa fra monismo e pluralismo (tanto in campo scientifico quanto in quello teologico) si innesta la riflessione di Fehige, che fa dell'esperimento mentale il punto focale della propria critica al monismo.

Il problema dell'epistemologia tradizionale, argomenta Fehige, è l'importanza che da sempre essa attribuisce alla verità intesa al singolare. Questa impostazione è dovuta in larga parte all'enfasi con cui si propone la conoscenza (*knowledge*) come unico esito auspicabile dell'impresa scientifica. Al contrario, la *pluralist turn* intrapresa da parte della filosofia della scienza contemporanea e diagnosticata da Patrick Suppes alla fine degli anni '70 (*The Plurality of Science*, 1978) si pone in una posizione di dissenso radicale rispetto ad ogni tentativo di unificazione metodologica delle scienze. Alla categoria di conoscenza viene affiancata e progressivamente sostituita quella di comprensione (*understanding*): nel contesto di quest'ultima, la pratica di esemplificazione promossa dagli esperimenti mentali assume un ruolo di primo piano, in quanto permette una forma di accesso epistemico non alla portata dei metodi di conoscenza proposizionale. Secondo Fehige, il pensiero di John Polkinghorne costituisce un valido esempio di come l'impegno nei confronti di un esplicito monismo scientifico e teologico impedisca di valorizzare adeguatamente il potere cognitivo dell'immaginazione. All'analisi della teoria di Polkinghorne è dedicato il capitolo 3 nella sua interezza. Al di là dell'esposizione degli scritti del fisico e teologo britannico, alcuni punti meritano senz'altro una sottolineatura. Fehige segue Polkinghorne nella sua ricostruzione della profonda dipendenza che la teologia – cristiana, in particolare – mostra di avere verso la pratica degli esperimenti mentali. L'ampio spazio che Fehige dedica all'analisi dell'esperimento mentale portato avanti da Agostino sulla sessualità prelapsaria di Adamo ed Eva va a confortare questa ipotesi di lavoro. Tuttavia, proprio la storia dei tentativi di spiegare sia teologicamente sia scientificamente la selezione per via evolutiva del modello riproduttivo sessuato depone a favore di un pluralismo esplicativo di fondo. Non soltanto, quindi, differenti tipologie di spiegazioni devono entrare in contatto per mettere in luce aspetti degli *explananda* che diversamente resterebbero in ombra; ma neppure è necessario che la molteplicità dei metodi sia destinata a essere ridotta a unità.

Qui le strade di Polkinghorne e di Fehige divergono esplicitamente: sia dal punto di vista scientifico che teologico, i sentieri della conoscenza sono destinati secondo il primo a convergere, e a restare invece ben distinti nella proposta del secondo. Ciò che manca a questo punto è soltanto una teoria *pluralista* degli esperimenti mentali, che è precisamente l'oggetto dell'ultimo capitolo. Il campo in cui questa teoria viene sviluppata è dichiaratamente teologico (p. 156). Trattare testi sacri come esperimenti mentali (qui, il *Libro di Giobbe*) permette di dichiararne la sostanziale apertura ermeneutica, in virtù della quale un testo è capace di *dire* molto più di quanto il suo autore potesse intendere (*development view*). In questo

processo aperto di continua accumulazione e/o rimodulazione di significato (*surplus composition*) l'immaginazione ricopre un ruolo primario: essa diventa veicolo di rivelazione teologica, ponendo ora l'accento sul carattere non più accidentale delle diversità da cui le interpretazioni di questa stessa rivelazione sono attraversate. Come un esperimento mentale, per definizione, può essere 'ripensato', così anche un testo sacro o normativo: le riformulazioni della lettera di un esperimento sono quindi chiamate a convivere in un "pluralismo celeste" (*heavenly pluralism*) che non trova una risoluzione nemmeno in una prospettiva escatologica.

Il lavoro di Fehige condensa al suo interno la sintesi di traiettorie e stimoli da tempo presenti nella sua riflessione. Senza dubbio, il volume rappresenta un utile strumento fornito da uno dei maggiori esperti sul tema per la valutazione critica e ordinata delle principali tendenze nei dibattiti contemporanei sugli esperimenti mentali. Per quanto riguarda la proposta originale avanzata da Fehige, essa è destinata a generare un intenso dibattito. Un punto in particolare si impone all'attenzione: per per Fehige, una teoria degli esperimenti mentali necessita di una duplice fondazione per essere completa. Se da un lato la solidità della teoria dal punto di vista della pratica scientifica sembra trovare conferme nelle più recenti tendenze nell'ambito della filosofia della scienza, dal punto di vista teologico la proposta avanzata è chiaramente audace, e merita di essere presa in seria considerazione.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2025
da Mediagraf Spa – Noventa Padovana (PD)*