



HAL
open science

Il complemento necessario. Logica, analogia e dialettica nella filosofia di Enzo Melandri

Luca M. Possati

► **To cite this version:**

Luca M. Possati. Il complemento necessario. Logica, analogia e dialettica nella filosofia di Enzo Melandri . 2015. hal-01321079v2

HAL Id: hal-01321079

<https://hal.science/hal-01321079v2>

Preprint submitted on 1 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Il complemento necessario

Logica, analogia e dialettica nella filosofia di Enzo Melandri

1. Introduzione

I rapporti tra logica, analogia e dialettica costituiscono il cuore del pensiero di Enzo Melandri e del suo *opus magnum* del 1968: *La linea e il circolo*. Lo scopo del presente lavoro è quello di chiarire tali rapporti, arrivando a isolare quella che potremmo definire – certo non con pretese di esclusività interpretativa – una *matrice teorica*, un ordinamento di strutture concettuali alla luce delle quali avvicinarsi alla lettura di *La linea e il circolo*. Al centro di questa matrice si collocherà la nozione di complementarietà, che Melandri riprende da Niels Bohr, dandone un'originale interpretazione.

È dunque, la nostra, una proposta ermeneutica, ma non solo. La convinzione che ci guida è duplice: 1) *storica*, secondo la quale in *La linea e il circolo* avviene un superamento della prima riflessione fenomenologica melandriana¹ – contenuta in opere come *Logica ed esperienza in Husserl*² e le *Note sull'Organon aristotelico*³ – quel che potremmo chiamare un superamento dialettico della fenomenologia e che presenta importanti connessioni con la storia della fenomenologia europea, e italiana nello specifico; 2) *filosofica*, secondo la quale in Melandri, e in particolare nella matrice teorica che andremo a individuare, si viene a configurare una certa “immagine” del lavoro filosofico come tale, nei termini di una *pratica archeologica tesa alla dialettica*.

Se dunque, come ha scritto qualcuno⁴, *La linea e il circolo* resta ancora una parte del nostro rimosso collettivo a causa della totale mancanza di assimilazione critica, l'obiettivo generale di questo saggio è quello di cercare di riportare “a galla” il rimosso *nonostante il suo ritorno*. E ciò nella convinzione per cui il significato ultimo dell'opera melandriana risiede nel *pathos* trasformativo di quella filosofia della *praxis* che, evocata nella *Prefazione* («Ciò che ci unisce, ipocrita lettore, è la prassi che ci farà ritrovare sempre dalla stessa parte. È lì che ci riconosceremo»⁵), torna nelle ultime righe del libro nella forma audace della rivoluzione. Di qui il rapporto critico con il marxismo.

2. L'ottica melandriana

Dobbiamo anzitutto calarci in Melandri e comprenderne l'ottica. La sua scrittura filosofica si muove su un livello “meta” o “secondo” rispetto a ogni altro possibile discorso. È una presa di posizione radicale ed esplicita. Al di qua di ogni possibile teoria, Melandri tratta le discipline o i campi di studio (fenomenologia, semiologia, ermeneutica, semantica, ontologia, logica) come tessere correlate di un mosaico più grande, di una cartografia più vasta, e non solo come “settori” isolati, in cui stabilirsi una volta per tutte evitando gli sconfinamenti. È quindi un'ottica “cartografica”, che vuole disegnare una mappa delle “regioni” dell'esperienza, della totalità del vissuto e della riflessione su di esso. Alla base c'è un approccio enciclopedico, un'intenzione prometeica. Ciò produce una sorta di relativismo concettuale e terminologico che permette

1 Per questo aspetto rinvio a L. Possati, *Il paradigma analogico. Radicalizzazione e crisi della fenomenologia in Enzo Melandri*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia” (rivista in linea: www.mondomani.it), 2014.

2 Cfr. E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.

3 Cfr. E. Melandri, *Alcune note in margine dell'Organon aristotelico*, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna 1965.

4 Cfr. A. Gnoli, in “La Repubblica”, 01.04. 2012.

5 E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (I ed. Il Mulino, Bologna 1968), p. 5.

all'autore di giocare con registri diversi, passando, anche nel giro di poche righe, da un registro all'altro, da una teoria all'altra o di operare confronti inattesi.

Il ventesimo capitolo di *La linea e il circolo* si apre con alcune indicazioni chiave alla luce delle quali ricomprendere l'intero percorso del testo. Per coglierne a pieno il senso occorre tenere ben presente la collocazione del capitolo, che chiude la parte del libro dedicata all'analogia. Esso segna dunque uno spartiacque essenziale: conclude la partita centrale, quella dell'analogia, ma solo per guardare al di là di essa, aprendo un orizzonte diverso, l'orizzonte della dialettica. Melandri gioca a disorientare il lettore: l'essenziale sta alla fine, non all'inizio. È un effetto profondamente ironico che pervade interamente *La linea e il circolo*.

L'esergo del capitolo è tratto dai saggi sull'empirismo radicale di James⁶. La prospettiva è quella di un *fenomenismo critico*, rielaborazione dell'eredità kantiana e husserliana. Il tema centrale è l'esperienza, il cui cuore, ossia il rapporto soggetto-oggetto, non deve essere inteso in senso né univoco né lineare.

L'esperienza parte dal fenomeno per concludere alla “cosa in sé”. *Il dubbio* parte dalla realtà così oggettivata per retroagire sull'operazione di interpretazione. A una lettura superficiale di Kant può sembrare che la “cosa in sé” sia irraggiungibile. In verità tutte le cose sono *Dinge an sich*. Solo il fenomeno è irraggiungibile. Ma una plurisecolare tradizione di pensiero “critico”, non senza buone ragioni, ci impone di parlare della fondazione della conoscenza oggettiva come se questa procedesse dal fenomeno. La processione sarebbe la seguente:

fenomenologia → ermeneutica / semiologia → semantica / ontologia

dove l'ordine della fondazione (espresso da '→') è univoco e la sequenza lineare.

Qui invece sosteniamo che l'ordine della fondazione è solamente pre-univoco e inoltre circolare⁷.

Come ha messo in evidenza Eugen Fink⁸, il tema cruciale della fenomenologia in quanto approccio filosofico è il fenomeno primario del mondo (*Welt*). La fenomenologia parte dalla convinzione che il rapporto soggetto-oggetto non possa essere inteso né soggettivamente (dalla parte del soggetto) né oggettivamente (dalla parte dell'oggetto); che quindi esista un *surplus* rispetto al soggetto e all'oggetto, e che tale *surplus* sia esattamente quel che fonda e orienta il rapporto tra i due poli. Questo *surplus* è il mondo, *a priori* della mediazione: il rapporto che fonda i suoi stessi termini, su tanti livelli diversi (percezione sensibile, creazione artistica, linguaggio, pensiero astratto, ecc.).

In *La linea e il circolo* quest'idea di mediazione universale è pensata secondo una stratigrafia di livelli più o meno profondi. È un rapporto dinamico e plurivoco, nel quale le direzioni di sviluppo sono due: l'esperienza (dal fenomeno alla cosa in sé) e il dubbio (dalla cosa in sé al fenomeno). Il concetto di “fenomenologia” subisce allora una radicale complessificazione, finendo per indicare due cose distinte: 1) l'idea generale di una mediazione universale e dinamica; 2) uno dei livelli della mediazione, ovvero la percezione sensibile e l'analisi dei vissuti soggettivi da essa prodotti, i fenomeni.

Se la intendiamo in questo secondo senso, la fenomenologia conduce spontaneamente a un altro livello della mediazione: l'ontologia, la teoria dell'oggetto. Costruiamo oggetti a partire dai fenomeni che viviamo. O meglio, precisa Melandri: la fenomenologia conduce a molte possibili ontologie perché gli stessi fenomeni possono essere interpretati in maniere diverse, possiamo costruire tante oggettività differenti a partire dai medesimi dati percettivi. E tuttavia – qui sta la circolarità melandriana – l'ontologia (o le ontologie) conduce a sua volta a una rivisitazione della fenomenologia, fornendo stimoli e idee per costruire nuovi codici per leggere i fenomeni. L'ontologia retro-agisce sul fenomeno, l'oggetto sul soggetto.

6 Cfr. W. James, *Saggi di empirismo radicale*, a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009.

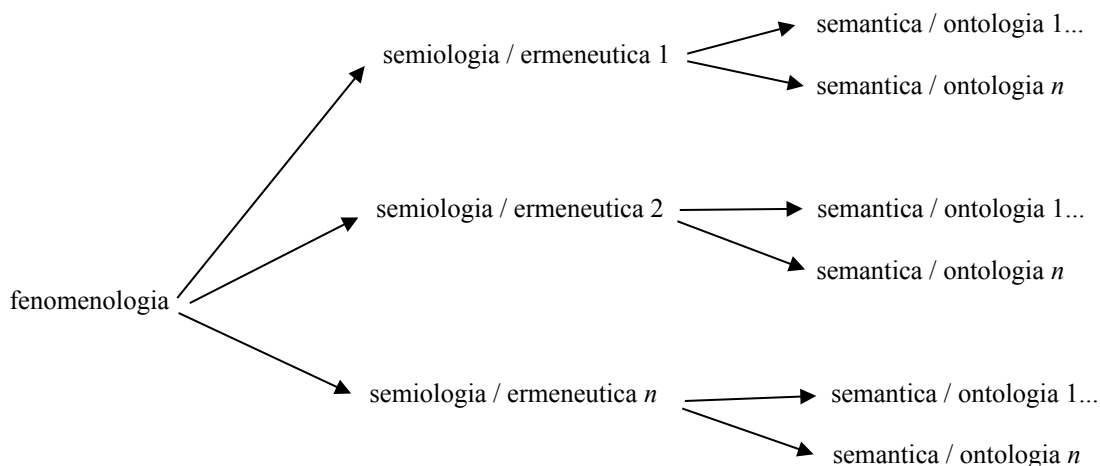
7 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 758-759 (corsivo mio).

8 Cfr. G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*. 1995, a cura di M. Mezzanatica, Il melangolo, Genova 1998.

Tra la fenomenologia e l'ontologia, tra la percezione soggettiva e la sua concretizzazione nell'oggetto, vi è un terzo livello della mediazione, il linguaggio, che si snoda in altri due sotto-livelli: ermeneutica e semantica.

Seguiamo Melandri:

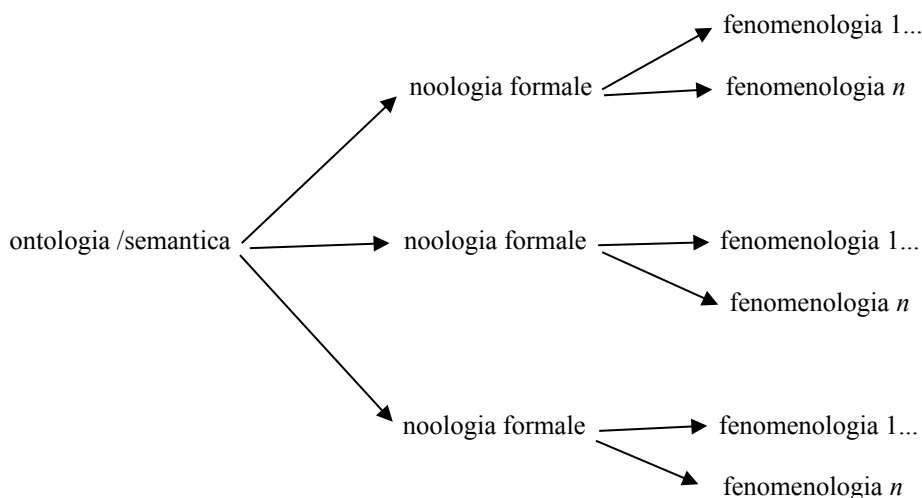
La sequenza fenomenologia → ermeneutica → ontologia è ramificata. Quindi lo schema dovrebbe essere il seguente:



Inoltre esso è completato e reso circolare dal *feed-back* "ontologia → fenomenologia". E siccome l'ontologia è un concetto quanto mai equivoco, la fenomenologia su cui essa retroagisce non può certo esser da meno⁹.

Lo schema deve essere percorso nei due sensi: dalla fenomenologia alle ermeneutiche / semiologie e alle semantiche / ontologie, e dall'ontologia alle fenomenologie. Due direzioni: esperienza e dubbio, oggettivazione e de-oggettivazione. In altri termini, «l'alienazione è la processione dalla fenomenologia all'ontologia. L'operazione inversa, la retrocessione dall'ontologia alla fenomenologia, è l'archeologia. Siccome la processione è ramificata, l'archeologia stabilisce un riciclo altrettanto diramato, con regressioni lunghe e brevi e, non per ultimo, produce anche alienazioni neoteniche»¹⁰. L'alienazione va dalla percezione al pensiero, mentre l'archeologia dal pensiero al pre-categoriale nel senso dell'epistemologia foucaultiana o dell'*archéologie* di Ricœur¹¹.

Può dunque essere utile riscrivere lo schema in senso inverso:



⁹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 759.

¹⁰ Ivi, p. 763.

¹¹ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 2002 (I ed. 1966), pp. 461-536.

Non è questo il luogo per una ricognizione storica del concetto filosofico di archeologia, che affonda le sue radici in Kant. Il punto che ci interessa, invece, è che lo schema melandriano non rappresenta affatto un sistema fisso. L'oggettività è processualità in atto, dinamica relazione soggetto / oggetto, come in Fichte.

Analizziamo ora nel dettaglio le due correlazioni che stanno al centro del nostro schema, percorrendolo nei due sensi.

a) La correlazione tra ermeneutica e semiologia

Il primo livello che incontriamo partendo dalla fenomenologia è l'ermeneutica, la teoria dell'interpretazione. Con ermeneutica Melandri intende l'invenzione e l'uso di *codici*. Il codice è un sistema di relazioni che stabilisce 1) un repertorio di simboli, 2) le regole di combinazione dei simboli, 3) le corrispondenze tra i simboli e le cose significate. Affinché vi sia comunicazione, cioè il passaggio di un *senso* – l'informazione, il messaggio¹² – tra due contesti differenti, dev'esserci un codice comune a fare da mediazione¹³. Di qui la necessità dell'interpretazione, che è il reperimento e l'analisi del codice.

Per Melandri – e in questo non è certo il solo – la fenomenologia è intrinsecamente ermeneutica. Il fenomeno (l'insieme delle percezioni e delle qualità sensibili) presenta una dimensione interpretativa e semiologica. Il codice è quel «che permette di vedere nel fenomeno il suo esser segno di qualcosa che come tale non si manifesta»¹⁴. Tutti i fenomeni «sono per principio significativi, secondo il codice interpretativo»¹⁵. Il codice ha un valore euristico: consente di “vedere” le essenze, le strutture fondamentali dei fenomeni, e di arrivare così a un'ontologia formale.

Possiamo distinguere due correlati dell'ermeneutica: la semiologia e la semantica. Il campo della *semiosi* è organizzato in due fondamentali modalità: 1) la *sintomatologia*, per la quale il segno è intrinsecamente connesso con il designato – il segno produce, costituisce il designato –; 2) la *simbolica*, per la quale il segno rinvia al designato, ma senza alcun nesso. Alla prima corrisponde la semiologia, alla seconda la semantica.

La semiologia tratta delle modalità d'uso dei segni; il suo dominio è molto vasto, «non solo linguistico ma anche comportamentistico, non solo teoretico ma anche pratico: vi rientra tutto ciò che, in quanto è segno, funge da veicolo di un'esperienza 'mediata' [...]»¹⁶. Il quadro va pensato sempre in maniera pluralistica: esistono tante semiologie stratificate, che agiscono insieme più o meno sincronicamente nel percepito. La semantica è invece quella parte della semiologia la cui natura è prettamente linguistica, cioè teorica, astratta.

12 Non c'è in Melandri una riflessione autonoma sul significato di “significato”. La mia proposta interpretativa è che si debba, per rispondere a questa domanda in *un'ottica melandriana*, leggere le pagine del saggio del 1980 sui generi letterari. Questi ultimi, infatti, rappresentano per Melandri il luogo dove il linguaggio si confronta sui suoi limiti, e *in primis* con la sua incapacità di dire il suo stesso rapporto con il mondo. Il significato ha esattamente a che fare con questo limite. Rispondere alla domanda che cosa significa un termine o una frase o un discorso vuole dire interrogarsi su questo stesso limite, muoversi su di esso – il movimento della sinonimia: il passaggio da un sinonimo all'altro, che però non supera affatto la barriera del linguistico. Cfr. E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata, 2014.

13 Cfr. C. Morris, *Writings on the General Theory of Signs*, Mouton, The Hague 1971; T. De Mauro, *Minisemantica*, Laterza, Roma-Bari 1990; U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968; U. Eco, *Trattato di semiologia generale*, Bompiani, Milano 1994 (I ed. 1975); U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, Milano 1995. Su Morris si veda la lunga nota che Melandri gli dedica in *La linea e il circolo*, cit., pp. 57-58; importante anche il riferimento agli *Éléments de sémiologie* di Barthes (p. 57).

14 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 759.

15 *Ibid.*

16 E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in “Lingua e stile”, 1967, p. 77.

Dimenticando la differenza tra semiologia e semantica, Barthes ha commesso un grave errore: «Non si può restringere la semiologia al solo aspetto linguistico, senza con ciò fare di “linguaggio” una nozione valevole per tutti gli usi, indebitamente metaforica e trascendentale nel senso peggiore»¹⁷. Se tutto diventa linguaggio, il “linguaggio” diventa a sua volta una nozione metafisica, ideologica, tanto inutile quanto nociva. La riduzione della semantica alla sintomatologia permette invece una rilettura semiologica di Heidegger¹⁸. «Siccome ogni cosa può fungere *sintomatologicamente* da segno per un'altra, la semantica deve occuparsi fin dall'inizio non di segni, ma di fenomeni», e inversamente «per concepire i fenomeni come segni (come “significanti”) occorre presumere una semeiotica»¹⁹.

Melandri porta all'estremo questa idea: esistono tante semiologie perché esistono tante possibili ermeneutiche, e vice versa. L'uso del segno richiede un'ermeneutica, un codice. Non c'è teoria dell'interpretazione senza semiologia, così come non c'è semiologia senza teoria dell'interpretazione. Il codice ha infatti bisogno del segno, di un significante da “far corrispondere a”, ma a sua volta il segno è segno soltanto in virtù del fatto di essere inserito in un certo codice, in un contesto culturale che definisce la relazione simbolica. L'analisi dei segni richiede perciò una correlativa analisi dell'ermeneutica di riferimento. «Se Barthes avesse fatto l'analisi genetica dei concetti semiologici (segnale, indice, icone, &c.) di cui tenta la coordinazione, si sarebbe accorto che una semplice coordinazione di essi risulta come minimo inadeguata poiché appartengono a tradizioni culturali distinte, cioè a ermeneutiche diverse»²⁰.

b) La correlazione tra semantica e ontologia

La fenomenologia si risolve spontaneamente nella coppia semiologia / ermeneutica. Il fenomeno è immediatamente “frantumato” in un insieme finito di segni discreti e relativi a un certo codice.

Ora, per Melandri, il primo livello semiologico della fenomenologia, ancora pre-conscio, è costituito dalla distinzione e dal parallelismo tra un oggetto e un soggetto, tra un esterno (reale o virtuale) e un interno (sempre reale, origine del codice). Tra i fenomeni percettivi, alcuni vengono interpretati come segni dell'oggetto, altri come segni del soggetto. È quel che Melandri chiama il “piano di simmetria fenomenico”, che è, metaforicamente, una superficie concava, cioè curvata in direzione del soggetto.

Il piano di simmetria fenomenico diventa allora la superficie percettiva formata da tutti i punti in cui si realizza l'equilibrio fra l'organismo senziente e l'ambiente. (Il dato sensibile è per così dire il punto di equilibrio, di stasi momentanea fra l'azione dell'ambiente e la reazione dell'organismo o viceversa. Noi percepiamo come qualità il provvisorio punto di arresto di un conflitto)²¹.

La fenomenologia, abbiamo detto, si risolve *spontaneamente* in una semiologia, *ma non in una semantica*. La semantica rappresenta un livello dell'esperienza conscia fondato su astrazioni e convenzioni. In essa l'uso e la decifrazione dei segni dipende sempre dalla sintassi (la struttura, la coerenza interna) e dal riferimento (l'adeguatezza esterna) declinati in una determinata lingua.

La semantica è appunto la teoria del significato e dei modi di significare²² al centro della quale

17 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 759.

18 Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 759.

19 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 60.

20 Ivi, p. 63.

21 Ivi, p. 768.

22 La semantica presenta uno statuto molto più oscillante e fluido rispetto alle altre forme di studio del linguaggio. Sarebbe perciò inutile qui presentare tutte le principali concezioni del significato. Mi limito a indicare brevemente alcune distinzioni chiave che Melandri tiene presente nel suo discorso: *a) significato e riferimento* – il significato *non* si identifica con la cosa di cui il segno parla, ma con il *modo* in cui il segno parla di questa cosa, tuttavia escludere il riferimento non vuol dire annullare il valore semiotico di quest'ultimo; *b) senso e significato* – la celebre distinzione fregeana presentata per la prima volta in un articolo del 1892, per cui il significato (*Bedeutung*) di un enunciato (termine singolare + predicato) è il valore di verità del pensiero che esprime, del suo senso (*Sinn*), ossia il

v'è l'idea dell'arbitrarietà del simbolo²³. Il segno si astrae dal mondo e manifesta una razionalità a parte, «acquista la capacità di rappresentare qualsiasi cosa: non occorre che dirlo!»²⁴.

Non che vi sia una *rottura* tra fenomenologia e semantica: c'è solo un grado di elaborazione teorica diverso. Con la seconda si introducono norme, criteri di verifica e relazioni estranei al dato percettivo e alla sua immediata interpretazione semiologica. Resta però una certa continuità: la semantica è comunque figlia di una semiologia, di un codice, di un'interpretazione. È questa un'altra idea importante di *La linea e il circolo*, di chiara derivazione husserliana, tanto che in un passaggio chiave Melandri scrive: «I paradossi della semantica, da Epimenide a Russell, si risolvono in maniera indiretta se si riconduce la semantica alla originaria sintomatologia. (Proprio questo, del resto, è il procedimento a cui ricorre il senso comune)»²⁵. Esiste sempre un *condizionamento ermeneutico* della semantica, della logica e dell'ontologia. Il linguaggio è solo un caso particolare di una certa semiologia e di una certa ermeneutica, quello nel quale il segno acquista vita propria.

Cerchiamo di chiarire.

1) Per Melandri la semantica presuppone un linguaggio, dei segni e dei significati, dei contenuti, dei concetti. Questi significati vengono *calcolati*, ovvero connessi in base alle regole della sintassi e della logica, e quindi in ultimo luogo al principio di non contraddizione. L'esistenza o non esistenza semantica è il risultato del calcolo dei significati, dove l'esistenza corrisponde infatti alla compatibilità, alla loro non-contraddittorietà. «Ogni verifica è in ultima analisi un calcolo della compatibilità dei significati»²⁶. L'esito della verifica è l'oggetto. Perciò appartengono alla semantica tutte le procedure scientifiche come le ipotesi, le teorie e le leggi. Qualsiasi sapere dipende da un linguaggio che, attraverso il calcolo, ne definisce l'oggetto formale e il relativo processo di oggettivazione.

2) Come detto, la semantica nasce nel passaggio dal percepito al concetto, dal concreto all'astratto, dal preconcio al conscio. È un passaggio discontinuo che Melandri descrive come un salto, una rottura, una *rimozione*. Ma rimozione di che cosa? Per nascere la semantica deve esplicitare la stratificazione di codici che ne stanno alla base. La contropartita di questa mossa è l'oblio dell'oggetto concreto, il percepito, che passa dalla modalità del presente a quella dell'assente – il concetto. Nella percezione il codice è inconscio, mentre l'oggetto (meglio ancora: l'oggetto / soggetto) è conscio, presente, percepito. Nel pensiero invece il codice è esplicitato e ampliato, mentre l'oggetto diventa inconscio; «il concetto è conscio in quanto costruito teorico, che non avremmo se non disponessimo delle regole necessarie per costruirlo; ma rappresenta un oggetto che trascende la nostra esperienza vissuta, alienato consapevolmente da essa, e quindi inconscio in quanto rimosso»²⁷. L'oggetto diventa estrinseco, non-soggettivo: qualcosa che “sta fuori” di noi, il messaggio non è chiaro anche se il codice lo è. Abbiamo un gioco di equilibri, una proporzionalità inversa: mentre nella semiologia la bilancia pende dalla parte dell'oggetto / soggetto, nella semantica pende dalla parte del codice – è il codice quel che conta. «La differenza tra l'oggetto empirico e l'oggetto teorico appare invalicabile solo perché è data da una rimozione che non sappiamo, non vogliamo o non possiamo permetterci di valicare»²⁸.

Gedanke, il concetto come oggettività autonoma; c) *denotazione e connotazione* – secondo il pensiero post-strutturalista (Hjelmslev, Barthes, Prieto), la denotazione costituisce un livello di significato primario e fondamentale mentre la connotazione, in quanto secondaria, viene ad aggiungersi a questo primo nucleo; d) *intensione ed estensione* – per Mill, il primo a introdurre questa coppia di concetti, l'intensione è l'insieme di caratteri che una cosa deve avere per essere denominata con quel termine, mentre l'estensione è l'insieme di tutte le cose che presentano quei caratteri, e quindi possono essere denominate con quel termine. Cfr. E. Fadda, *Piccolo corso di semiotica*, Bonanno, Roma 2004; P. Casalegno, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, Carocci, Roma 1998; W. Lycan, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

23 Sul significato specifico di arbitrarietà cfr. T. De Mauro, *Minisemantica*, cit., pp. 9-20.

24 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 60.

25 Ivi, p. 59.

26 Ivi, p. 764.

27 Ivi, pp. 771-772.

28 Ivi, p. 772.

3) La tematizzazione dell'oggetto in quanto concetto ha il suo culmine nell'ontologia, che è una teoria formale dell'oggetto. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno per definire un'ontologia è quindi un concetto di significato, un calcolo e un'idea di conseguenza logica. «Una volta prefissata una certa semantica, le questioni ontologiche diventano interne a tale simmetria. Le questioni ontologiche sono problemi di semantica proposizionale, “pura” e “applicata”»²⁹. Si assiste allora a un raddoppiamento del piano di simmetria fenomenico: accanto al soggetto e all'oggetto empirici si danno un soggetto e un oggetto teorici.

c) La noologia formale: il *feed-back* archeologico

Abbiamo percorso il nostro schema iniziale da sinistra verso destra: dalla fenomenologia all'ontologia (primo senso dello schema). Ora cerchiamo di capire come tornare in dietro seguendo un itinerario archeologico.

Verso la metà del capitolo che stiamo analizzando Melandri avanza un'idea chiave per comprendere *La linea e il circolo*, quella di *noologia formale*, cioè una teoria dell'ermeneutica pura. Questa noologia formale

dovrebbe comprendere tutto ciò che è situato sul piano dei codici, delle regole del gioco e delle matrici originarie che stanno alla base di ogni possibile calcolo; e dovrebbe contrapporsi specularmente all'ontologia formale, intesa quale nozione inclusiva di tutto ciò che è situato sul piano dei messaggi, delle partite e delle matrici derivate dall'esistenza di certi e non altri stati di cose. La noologia sarebbe la semiologia allo stato puro, priva di riferimento fenomenico. E come l'ontologia formale, priva di riferimento fenomenico, include in sé la semantica pura: così la noologia formale risolve in sé l'ermeneutica pura. Perciò la noologia non tratta il codice come una chiave interpretativa, ma solo come regola di un calcolo³⁰.

Attuando un improvviso *feed-back* dall'ontologia alla semiologia, Melandri suggerisce qui l'idea di una teoria che tematizzi il codice senza alcun riferimento al messaggio: una semiologia pura, una teoria formale dei codici. La noologia è il rovescio ermeneutico dell'ontologia. È insieme la condizione di possibilità (implicita) e il fine (esplicito) dell'archeologia, del ritorno alla fenomenologia *dall'ontologia e dalla semantica*. Essa implica un processo di de-oggettivazione e un calcolo, ma un calcolo diverso da quello dell'ontologia. Proprio qui Melandri prende le distanze da Foucault, cercando di fare quel che l'autore di *Les mots et les choses* non ha fatto³¹, ovvero definire il metalinguaggio, il metacodice dell'operazione archeologica.

Ma che cos'è questo “calcolo noologico”? Quali sono i suoi principi?

Ora questo calcolo ha la peculiarità di non essere governato dal principio ontologico dell'identità e della differenza, né da quello analogico dell'approssimazione e della gradualità, ma solamente da quello dialettico della complementarità dei contrari. Ciò dovrebbe far sì che il suo formalismo si distinguesse da quello ontologico. La mediazione tra le due dovrebbe essere assicurata dall'analogia³².

Assistiamo qui a un'estensione del concetto di calcolo. Esistono molti tipi di calcolo logico, «secondo il numero dei valori di verità delle loro matrici»³³, e quindi diversi modi di concepire il concetto di conseguenza logica. Esistono infatti logiche “non-classiche”, cioè logiche che ammettono valori di verità diversi da quella classica³⁴. Inoltre, «possono esserci calcoli non-logici, ossia non fondati sul principio d'identità elementare»³⁵.

29 Ivi, p. 760.

30 Ivi, p. 775.

31 Si vedano le critiche a Foucault in E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, cit., pp. 95-96.

32 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 775-776.

33 Ivi, p. 777.

34 Cfr. G. Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

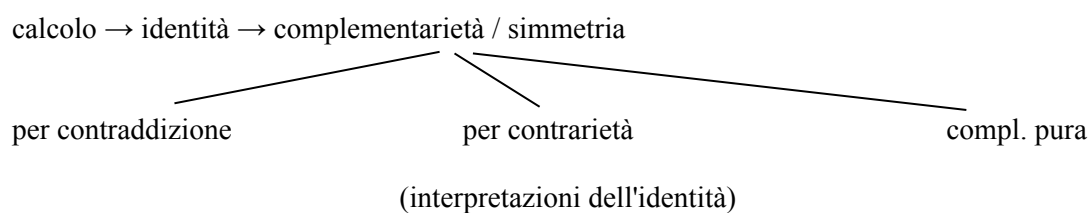
35 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 777.

Il punto cruciale è che il calcolo presuppone sempre un'ermeneutica del concetto di *identità*³⁶. Prima di essere combinatoria, il calcolo è un processo di definizione delle condizioni dell'identità, o meglio dei *codici* che stanno alla base dell'identificazione. È una delle acquisizioni più interessanti di *La linea e il circolo*. La logica non è indipendente, autonoma. Essa presuppone sempre un precedente livello ermeneutico-interpretativo, e dunque un certo uso dei segni, che ne regola il modo di concepire le strutture e intendere i concetti chiave come verità, falsità, coerenza, incoerenza, negazione, conseguenza, passaggio, conclusione e premessa, sistema formale, ecc.

Ora, interpretando alcuni dei passaggi più complessi di *La linea e il circolo*, mi sembra si possa dire che per Melandri l'ermeneutica del concetto di identità alla radice del calcolo si fonda sulla nozione di *complementarietà*. Melandri, infatti, distingue tre tipi di calcolo: quello ontologico basato sull'identità elementare ($A = A$) – e dal quale dipende il calcolo logico classico –, quello analogico basato sulla proporzionalità e infine quello dialettico basato sulla complementarietà. Tutte e tre sono forme di complementarietà, ossia *forme di simmetria*: l'identità elementare esprime una complementarietà per contraddizione (dicotomica: A -non A), l'identità proporzionale una complementarietà per contrarietà (graduale: A - B)³⁷, mentre la dialettica esprime la complementarietà pura. Il confine è labile, fluido: c'è analogia nella dialettica, perché la prima è la porta di accesso alla seconda a partire dalla logica; ma c'è necessariamente dialettica nell'analogia e nella logica perché la prima permette il rapporto stesso, e il passaggio, tra logica e analogia. Vale a dire: in un senso archeologico, cioè euristico, è l'analogia a mediare tra la logica e la dialettica, ed essa è la condizione di accesso alla seconda. Ma considerando la cosa in sé, la dialettica viene prima e fonda il dualismo tra logica e analogia. Abbiamo allora la seguente situazione:

36 Ampliando il discorso, si potrebbe porre la questione: che tipo di ermeneutica dell'identità sta alla base non solo delle logiche non-classiche, ma anche delle logiche paraconsistenti, del *dialetheism* e persino delle logiche *fuzzy*? Cfr. G. Priest, R. Routley, *The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency*, in Aa. Vv., *Paraconsistent Logic: Essay on Inconsistent*, Philosophia Verlag, 1989, pp. 483-539.

37 Nel capitolo «Simmetria» (il nono) Melandri definisce le condizioni del calcolo analogico fondato sulla complementarietà per contrarietà (implicito il rinvio al quadrato logico aristotelico). I contraddittori hanno lo stesso riferimento ($A / \text{non } A$) mentre i contrari no, sono diversi (A / B) anche se appartengono allo stesso genere. «Il vantaggio dell'opposizione per contrarietà su quella per contraddittorietà sta nel fatto che la prima è 'di-polare' anziché mono-polare: prevede cioè l'impiego di due principi anziché di uno solo. L'opposizione per contrarietà, inoltre, ammette (per "subcontrarietà") qualsiasi gradazione intermedia, sia essa continua o no, fra i due estremi. – Il suo principale svantaggio sta invece nel fatto che non sempre è possibile trovare, costruire o istituire 'il contrario' di un concetto dato. Per 'bianco' e 'nero' abbiamo, per es., un ottimo criterio di mediazione della contrarietà: che è quello del quantitativo del massimo e del minimo di luminosità. Ma per molti casi – come per es. caldo / freddo, bello / brutto, ecc. – il criterio è molto meno buono: perché troppo soggettivo, o troppo confuso, o (ciò che vale lo stesso) troppo complesso» (E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 370). Il calcolo analogico prende le mosse da una coppia di contrari; è quindi una logica relazionale, comparativa, concentrata su *predicati relazionali*, quelli che la logica è incapace di trattare. Al principio di bivalenza, tutto-o-nulla, che regola la logica, si sostituisce quello della gradazione continua o terzo incluso. Ora, dice Melandri, «ogni relazione fra contrari è formulabile matematicamente come rapporto di proporzionalità inversa. È una funzione iperbolica $y = 1/x$. E ciò consente di trarre inferenze valide» (*ibid.*). Tra i contrari c'è un passaggio, una gradazione dal massimo al minimo. L'analogia esprime tale gradazione nei termini di una proporzionalità inversa. «Dal fatto che 'prima faceva più freddo di ora' si può dedurre che 'ora fa più caldo di prima'» (*ibid.*). Sarà banale ma – conclude Melandri – «la logica ordinaria in realtà non comprende il calcolo dei contrari o fra contrari» (*ibid.*). Una spiegazione più rigorosa la si trova nel capitolo decimo, «La logica modale e l'analogia», la cui elucidazione richiederebbe però una trattazione a parte. Mi limito a sottolineare alcuni punti centrali: (a) tutti i connettivi vero-funzionali possono ridursi al funtore di incompatibilità di Sheffer (p. 385), che è la negazione della congiunzione e/o della disgiunzione, né A né B ; (b) tale funtore costituisce un sistema completo di connettivi primitivi per il calcolo proposizionale (*ibid.*); (c) esso rappresenta la forma logica della relazione di contrarietà (due proposizioni sono contrarie quando possono essere entrambe false, ma non entrambe vere, e dunque si escludono reciprocamente); (d) un'altra espressione del rapporto di contrarietà è la proporzionalità inversa.



3. Dialettica e complementarietà

Torniamo al punto. Rispondendo a due forme di calcolo diverse, ontologia e noologia presentano criteri di ordinamento profondamente diversi. La prima si rifà a un modello lineare basato su un'interpretazione rigida dell'identità elementare (logica), mentre la seconda a un modello basato su un'interpretazione dell'identità come pura complementarietà (dialettica). La prima è lineare e – seguendo l'idioletto usato da Melandri – *estensionale* (riguarda la denotazione), mentre la seconda è circolare ed *intensionale* (riguarda la connotazione). In sintesi, la prima è fisica e la seconda psichica. Tra le due, il rapporto è analogico.

Veniamo alla questione più complessa: che cosa intende Melandri con l'espressione “complementarietà”?

È stato Niels Bohr a scrivere questa frase: «La natura della nostra coscienza determina una relazione di complementarietà tra l'analisi di quel concetto e l'applicazione immediata di esso»³⁸. Qui sta tutta l'interpretazione bohriana della teoria quantistica, come ha dimostrato Weizsäcker. Per Bohr “complementare” vuol dire anzitutto “connesso” e “reciprocamente integrante”. Si tratta di una *circolarità*: uso meglio i concetti se prima li definisco, ma posso definirli adeguatamente solo se li applico. Tuttavia, non posso fare le due cose insieme: l'una esclude l'altra – o li definisco o li uso. Con il principio di indeterminatezza di Heisenberg la fisica quantistica ha messo radicalmente in discussione la nozione di obiettività e di identità elementare, aprendo un campo della logica totalmente nuovo. La complementarietà è il risultato di un tale stravolgimento: questa nozione descrive la mutua esclusione delle proprietà osservabili dei fenomeni, che però è sintomo di una sovrapposizione. Esistono fenomeni complementari, ma non possono essere spiegati con gli strumenti della logica classica.

Secondo Bohr, il dualismo onda / particella non è affatto inconciliabile³⁹. Data la natura probabilistica dell'evento fisico, gli aspetti meccanici e quelli ondulatori sono complementari nel senso che 1) sono sovrapposti nel momento in cui la particella è inosservata – essa “vive” dunque come un misto indistinto di onda e corpuscolo, è *insieme* le due cose e nessuna delle due; 2) tuttavia questi aspetti non possono essere osservati contemporaneamente in quanto reciprocamente escludentesi, la particella osservata è onda o corpuscolo, ma non onda e corpuscolo. L'intuizione di fondo è che i concetti opposti stanno l'uno in rapporto all'altro, ma che questo rapporto non può essere spiegato con i concetti abituali della nostra fisica e della nostra metafisica. Bohr «considerò la rappresentazione corpuscolare e quella ondulatoria come le due descrizioni complementari della stessa realtà, ciascuna delle quali è solo parzialmente adeguata e con un limitato campo di applicazione. Ognuna delle due rappresentazioni è necessaria per dare una descrizione completa della realtà atomica, ed entrambe devono essere applicate entro i limiti fissati dal principio di indeterminazione»⁴⁰.

Weizsäcker parla esplicitamente della complementarietà come una forma di logica autonoma.

38 Citato da C. F. Von Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, a cura di D. Campanale, Fabbri, Milano 1967, p. 323.

39 Le particelle che compongono la materia – stando all'ipotesi di De Broglie – sono onde di materia, ovvero corpuscoli con le proprietà fisiche delle onde; sono quindi fenomeni al contempo meccanici e ondulatori, non spiegabili nei termini della fisica classica. Cfr. N. Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr*, vol. 4, Ox Bow Press, London 1999 (vol. 2).

40 F. Capra, *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1982, p. 184.

L'ipotesi è che il rapporto tra la logica classica (fondata sul principio di identità elementare) e la logica della complementarità (cui fa riferimento la fisica quantistica) sia molto simile a quello che intercorre tra la fisica classica e la fisica quantistica: «Allora la logica classica sarebbe bensì l'a priori metodico, che noi dobbiamo usare nella formulazione della logica della complementarità. Ma fin dove arrivano oggi le nostre conoscenze, la logica della complementarità si dovrebbe considerare come la vera logica, che comprenderebbe la logica classica come un caso limite sufficiente in molti casi»⁴¹.

Ponendosi esattamente su questa linea, Melandri identifica complementarità e dialettica, descrivendone la struttura logica come una doppia negazione: né A né B – né particella né onda. La complementarità è la negazione della congiunzione e/o della disgiunzione *come forma di relazione*. I complementari sono uniti, necessari uno all'altro, ma si escludono reciprocamente. È l'idea di una perfetta simmetria “a due facce”, opposizione e relazione. Qui Melandri ritrova il motivo storico della *coincidentia oppositorum*.

La contraddizione e la contrarietà sono forme derivate – e quindi interpretazioni – di tale simmetria inversa. Nel primo caso propendiamo per l'opposizione, nel secondo per la relazione. Anche il materialismo dialettico è riletto in questo chiave: «Ma allora i principi di complementarità, di corrispondenza, di indeterminatezza, ecc. vanno intesi come esprimenti una contraddizione o per lo meno un contrasto sussistente in *rerum natura*. È forse questa la via per intendere in maniera non banale il materialismo dialettico?»⁴².

La noologia formale mostra la priorità della logica della complementarità rispetto alla logica classica. I costrutti concettuali dell'ontologia, della semantica e della logica classica sono riconducibili a forme di complementarità pura, sono “figli” di simmetrie inverse, come ad esempio il rapporto (semiologico) tra fenomeno e cosa in sé. La simmetria inversa è il codice. Melandri non punta a soluzioni ma a simmetrie, a quelle forme di simmetrie che regolano il pensiero, il linguaggio e l'esperienza. Il problema filosofico in sé non necessita di soluzioni; occorre invece *individuare la simmetria* che esso esprime e che lo rende circolare, un motore di pensiero. Qui sta un'altra idea importante di *La linea e il circolo*: il problema filosofico come fenomeno complementare.

4. Le forme della dialettica complementare

L'archeologia punta alla noologia, quindi a reperire quelle complementarità-simmetrie che stanno alla base di ogni possibile codice. Questo è il lavoro che Melandri compie in *La linea e il circolo*. Vediamo ora nel concreto alcuni esempi di complementarità.

a) Il chiasma ontologico

Una delle principali espressioni della dialettica complementare è il cosiddetto “chiasma ontologico”, che si può rendere con una semplice ma essenziale citazione: «C'è una specie di principio di complementarità: l'univocità logica si ottiene a spese di quella ontologica; e viceversa: l'univocità ontologica si ottiene a spese di quella logica»⁴³. Con chiasma ontologico Melandri intende il fatto che la semantica proposizionale (il significato della proposizione intesa come totalità semplice, non-analizzabile e non-definibile) non coincide mai se non *per accidens* con la semantica nominale (il significato della parola intesa come nome o unità elementare di riferimento extra-linguistico).

Tale frattura linguistica implica un'asimmetria tra logica e ontologia. Se infatti pensiamo l'ontologia in un senso univoco (esiste una sola realtà, l'essere è Uno), siamo condotti verso una

41 C. F. Von Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, cit., p. 332

42 E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 401.

43 Ivi, p. 353.

semantica nominale fondata sulla corrispondenza biunivoca e fissa tra nomi e cose. Il nome allo stesso tempo denota la cosa e ne manifesta l'essenza. Ne risulta che la logica, quella parte del linguaggio che non è nominale perché non riguarda i nomi ma le relazioni tra i nomi, è relegata nel non-semantico e non significa nulla. È irrazionale, equivoca, dipende interamente dalla semantica nominale. In questo modo diventiamo eraclitei: l'*epos* domina il *logos*; dove le parole sono cose e le cose quel mondo fenomenico in cui "tutto scorre", il *logos* non sarà altro che l'unione dei contrari: un ossimoro.

Se invece pensiamo la logica in un senso univoco (esiste una sola logica, l'unica realtà è la logica), abbiamo un risultato esattamente inverso al precedente: il nome diventa equivoco. Infatti, pensare in maniera univoca la logica significa considerare una semantica proposizionale, far sorgere il dominio del pensiero, il dualismo dicotomico tra verità (frase) e opinione (parole). La logica è la vera realtà, perché il pensiero puro è contatto diretto con l'essere: tutto il resto – i nomi e i rapporti tra nomi e cose – è illusione. Siamo diventati parmenidei: se il *logos* è l'unità perfetta del vero, il molteplice dell'*epos* è opinione, *doxa*, approssimazione alla verità. E tuttavia questo *logos* – l'identità perfetta in cui soggetto e predicato sono sinonimi – non ci dà alcuna conoscenza. È tautologia.

Se assumo quale criterio la semantica proposizionale, la semantica nominale risulterà equivoca, cioè perderà qualsiasi consistenza referenziale; se invece assumo quale criterio la semantica nominale, sarà la referenza proposizionale ad apparire contraddittoria, irrazionale. Il chiasma consiste appunto nella costante inversione di prospettiva tra le due semantiche, nell'alternanza che si propone tra univocità ed equivocità, tra ontologia e logica. Si tratta di una ritraduzione del paradosso del *Tractatus*: il linguaggio *esprime* il mondo, ma non può *dire* il rapporto che ha col mondo.

b) La dialettica tra formalizzazione e interpretazione

Un'altra importante forma di complementarità è quella tra formalizzazione e interpretazione. Melandri lega questa coppia concettuale ad altre due: a) metodo sistematico / metodo strutturale; b) elementi / funzioni.

Il metodo sistematico ragiona in modo elementaristico, in base al principio dell'uno-secondo il numero. Divide, quindi, qualsiasi entità in una serie di grandezze determinate, discrete: atomi, sostanze, nuclei individuali e impenetrabili. Il metodo strutturale procede invece in maniera analogica e quindi pensa le grandezze come relazioni o insiemi di relazioni, dove la relazione definisce l'elemento, che diventa la variabile di una funzione. «I due modi di procedere sono nettamente distinti»⁴⁴, anche se fra essi esiste una forma di complementarità: l'individuo può essere pensato come elemento *o* come funzione, ma non insieme come elemento *e* funzione. Possiamo trasformare l'elemento in funzione e la funzione in elemento (rendendola un argomento di un'altra funzione), ma non possiamo mai tenere insieme le due cose: l'individuazione si muove all'interno di questa alternativa.

Questa proporzionalità inversa agisce nel rapporto tra formalizzazione e interpretazione che sta alla base di ogni atto razionale. La prima, infatti, obbedisce al modello sistematico e tende alla reificazione univocante, essendo motivata dalla necessità della coerenza. La formalizzazione fissa un linguaggio artificiale che considera come il modello dell'uso di un altro linguaggio. E tuttavia, come attestano i risultati di Gödel, «una prova di coerenza assoluta è impossibile per principio»⁴⁵. In questo fallimento, nel carattere necessariamente postulatorio dell'univocità del modello, s'incunea l'interpretazione, che invece guarda all'applicazione del modello, alle diverse modalità dell'uso nell'esperienza quotidiana. È il momento strutturale, analogico: non si parte da una definizione univoca di coerenza, bensì si resta aperti all'equivocità dei modelli; «del resto, proprio la teoria dei

44 Ivi, p. 360.

45 Ivi, p. 363.

modelli ha messo in luce il circolo inerente a ogni sistema di proiezioni formali»⁴⁶. Ogni formalizzazione eccede in direzione dell'interpretazione, ma a sua volta ogni interpretazione rinvia alla formalizzazione perché comunque richiede una fondazione.

Il risultato è che la nozione di logica si presenta come irrimediabilmente *equivoca*: «Nessun sillogismo, se applicato a fatti concreti, può mai essere conclusivo»⁴⁷.

5. I generi letterari

Una rilettura della tesi cruciale del chiasma ontologico, in un senso noologico, si trova anche in un altro importante saggio, scritto da Melandri dodici anni dopo *La linea e il circolo*, ovvero *I generi letterari e la loro origine*⁴⁸. L'analisi di alcuni aspetti di questo testo ci aiuta a capire come Melandri abbia sviluppato la propria linea teorica negli anni successivi all'opera del 1968.

1. *Contro Croce, oltre Croce*. Il saggio si apre con una citazione di Benjamin: “Quantunque categoria del tutto storica, l'origine non ha nulla in comune con la genesi. L'origine non comprende il divenire di quanto e' nato, ma piuttosto sottintende qualcosa di sorgivo nel suo crescere e appassire. L'origine sta come un vortice nel flusso del divenire e trascina col ritmo suo proprio il materiale genetico”⁴⁹. La via è già tracciata, quella di un'impresa che procede tenendo quale stella direttrice la distinzione tra l'origine e la genesi, e perseguendo la prima. Tuttavia, per preparare il lettore, Melandri sceglie di anteporre all'autentico incipit filosofico del testo, la sezione 1, un'altra sezione, la numero zero, che dietro il pretesto di un attacco a Croce, fa percepire la portata autenticamente filosofica della questione in campo.

La motivazione di fondo del noto discredito crociano dei generi letterari è condivisibile: è la ricerca di un'autonomia del giudizio estetico, e quindi di un'intuizione pura. L'estetica richiede una fondazione trascendentale, mentre i generi letterari appaiono categorie induttive frutto di un'indagine classificatoria ed empirica: “Se c'è un'estetica, il suo criterio dev'essere autonomo sia nei confronti delle generalizzazioni empiriche, sia delle precettistiche, o imposizioni normative”⁵⁰. Da qui in poi il discorso crociano inizia a scricchiolare, particolarmente nel momento in cui si afferma che origine ed espressione dell'intuizione estetica pura è la lirica. La negazione dei generi letterari – sottolinea Melandri – riconduce a essi: il momento lirico si fa fondamento della critica estetica. Ma il momento lirico è irrimediabilmente equivoco: da una parte, è un genere ben definito dalla contrarietà rispetto all'epico e al drammatico; dall'altra, è un trascendentale che si applica a tutto e quindi a niente. Così Melandri torna ancora a Benjamin, recuperando la critica a Croce nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

Pensando la poesia *soltanto* come lirica, Croce commette un ingiustificabile procedimento riduzionistico: nell'intento di sbarazzarsi dei generi, prende la strada di un “cattivo nominalismo”, incapace di cogliere la differenza tra il giudizio classificatorio (che vuole la classe, appunto, senza badare al particolare o all'universale) e il giudizio individuale (che invece si avvale del “tipico” per cogliere l'individuale). Croce non coglie la differenza radicale tra origine e genesi, ed è per questo destinato a rimanere in un'atemporale astrazione fine a se stessa, che vuole essere trascendentale ma in realtà è ancora empirica.

2. *Origine e Ur-Plato*. “La temporalità è l'*a priori* della storia, e ogni storiografia ne è alla ricerca”⁵¹. Con questa frase inizia la parte propriamente *filosofica* del testo melandriano. “Se qualcosa non è intrinsecamente temporale – prosegue – non ha senso volerne fare la storia. Che

46 Ivi, p. 364.

47 *Ibid.*

48 E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, cit., p. 391-431).

49 Ivi, p. 17.

50 Ivi, p. 18.

51 Ivi, p. 27.

cosa vuol dire “intrinsecamente temporale”? Vuol dire che può esserci una storia dell'uomo, ma non di Dio”⁵². Poche fulminanti battute nelle quali già cogliamo la portata e il peso dell'itinerario che Melandri propone: interrogarsi sui generi letterari significa interrogarsi non tanto sulla loro storia, quanto sulla loro *origine*, che è la loro intrinseca temporalità, “un'essenziale rilevanza che, con l'essere [...] temporale o a 'tempo pieno', riguarda da ultimo proprio noi, qui e ora”⁵³. *Temporalità* non è il divenire, bensì la ragione interna del divenire, che, proprio perché *interna*, risulta *inscindibile* dal divenire stesso. Soltanto un'azione *archeologica* tesa al dissodamento e allo scandaglio dello sviluppo storico può occuparsi dell'origine, che non è detto si trovi necessariamente all'inizio di tale sviluppo e non si presenti invece essa stessa come ri-capitolazione, ri-comprensione.

Melandri opera un completo rovesciamento della tradizionale interpretazione di Platone, mettendo allo scoperto un *Ur-Plato* più vicino a Ippocrate e Protagora, che non a Socrate o Aristotele. Non è un mistero che sia proprio a Platone che occorre ricondurre la prima ripartizione dei generi a partire dalla fondamentale dicotomia del distingue la poesia in mimetica e non mimetica. Ed è appunto la *mimesis* il carattere determinante, l'*eidos* dei generi letterari e la vera questione in gioco.

Ma che cosa significa *mimesis*? Possiamo – come fa Aristotele – spostarne il senso tutto sulla questione tecnica in senso poetico?

L'azione archeologica si muove in una direzione precisa: cercare di capire il senso della *mimesis* al di là della gnoseologia dominante al passaggio tra Platone e Aristotele, e che poi ha fatto da padrona nel Medio Evo, vale a dire l'isomorfismo. Questa gnoseologia è “una teoria strutturale, in cui non conta la differenza qualitativa del campo – psichico, linguistico o cosale – ma è rilevante solo la corrispondenza tra i rispettivi nodi”⁵⁴ – e qui cogliamo *in obliquo* una delle aspirazioni di fondo del pensiero melandriano: la costruzione di una logica intensionale, dove con “intensionale” non intendiamo semplicemente il modale, bensì il qualitativo-fenomenologico in senso forte, aspetto che ritroviamo fortemente anche nelle importanti lezioni sugli stoici del 1978/1979⁵⁵.

In un'ottica isomorfistica, “non è possibile sapere se la tonalità di rosso che uno percepisce sia quella stessa che tale vien detta da un altro; sarà però sufficiente constatare, o altrimenti perfezionare, la corrispondenza tra la parola 'rosso' e le sue testimonianze intersoggettive”⁵⁶. E proprio per questo “l'isomorfismo non concerne i contenuti, ma la riproducibilità delle loro relazioni di identità e differenza, in altri medi semiologici, con altri contenuti”⁵⁷.

Il linguaggio viene così a porsi quale *medium* fondamentale tra pensiero e realtà; è un rispecchiamento assoluto, per cui l'anima si riflette nel linguaggio e di qui coglie il mondo, e vice versa. Esiste dunque, in base a questa prospettiva, un'identità strutturale tra il noetico e l'ontico. Il punto, per Melandri, è che l'isomorfismo non è una soluzione, bensì un nome che nasconde una grande aporia: il contrasto tra esprimere e dire, per cui il linguaggio, anche se può esprimere il mondo, non può dire questo stesso rapporto. Di questo, i generi letterari, ci parlano. Questa è la *mimesis*.

3. *Coincidentia oppositorum*. L'isomorfismo è soltanto una possibile interpretazione della *mimesis*. Oltrepassarla – oltrepassandone così anche il paradosso – significa fare un passo indietro, tornando a Platone. O meglio: al vero Platone. Bisogna anzitutto ripartire da un assunto chiave: “La dottrina delle idee non sarà mai, per Platone, una *teoria*”⁵⁸, nel senso che siamo al cospetto di una dottrina non esauribile in un set di principi cristallini e definitivi. C'è tutta una portata emotiva,

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 28.

⁵⁴ *Ivi*, p. 36-37.

⁵⁵ Cfr. M. Ambrosetti, *Enzo Melandri sugli stoici*, Aracne, Roma 2015.

⁵⁶ E. Melandri, *I generi letterari*, cit., p. 37.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ivi*, p. 42.

passionale, dinamica che non è traducibile in assiomi e teoremi. Per cogliere lo scarto tra la dottrina e la teoria, occorre ribaltare l'abituale concezione della mimesis. Non è l'imitazione nel pensiero e nel linguaggio di cose, bensì le cose stesse sono mimesis, imitazioni di idee, ed è tale imitazione che conferisce loro una certa intelligibilità. La mimesis umana e tecnica *presuppone un'altra mimesis* più primitiva e profonda, “l'aver parte del fuoco divino in misura proporzionata”⁵⁹. Un altro Platone, di cui Melandri diffida, ha tradito questa intuizione originaria, cercando ulteriori sistemazioni della dottrina, come ad esempio nel *Sofista*, già pregno di isomorfismo. Occorre perciò tornare al Platone presocratico, l'allievo dell'eracliteo Cratilo, influenzato dai pragmatisti alla Protagora e vicino alle scuole di medicina della Jonia e della Magna Grecia. Solo da quest'ottica cogliamo la radice archeologica di cui siamo alla ricerca.

Un tratto distintivo degli eraclitei è la concezione del logos quale *coincidentia oppositorum*, riassunta alla perfezione nell'immagine del fuoco: l'unità dei contrari nella conflagrazione. Schema, questo, che si oppone a quello dei pitagorici e degli eleati, per i quali il *logos* è sinonimo di unità, misura, divisione, rapporto. Ma la *coincidentia oppositorum* non è solo un principio teorico. Nell'antichità essa si è incarnata soprattutto in ambito medico, e in particolare nella medicina ippocratica della *krasis*, “della mescolanza equilibrata degli umori contrastanti”⁶⁰. Il corpo umano è tenuto in vita da una ben temperata commistione di elementi opposti. D'altronde è noto l'interesse dell'Accademia per la medicina. Per il nostro *Ur-Plato* idee sarebbero non statiche essenze intelligibili, bensì qualcosa di molto più dinamico, concreto e storico. Le idee si presentano quale “coppie oppositive unipolari”⁶¹, centri di tensione: vero e falso, bene e male, salute e malattia.

Se ci fermiamo un attimo su questo punto, risulta chiaro che non può esserci che una storia delle idee, o come direbbe Vico una “storia ideal eterna” o, seguendo Humboldt, una “forma linguistica interna”⁶². Non esiste la malattia in sé o la salute in sé. Esiste invece quel malato, quel sano particolare. L'idea ci suggerisce che quel sano e quel malato non possono essere compresi se non a partire dalla coppia oppositiva salute-malattia, che però non si erge quale paradigma trascendentale, schema di categorie o modello normativo. È una tensione dialettica mai del tutto analiticamente riducibile.

4. *Dio non può né deve essere onnipotente: teologia del “creaturale”*. La lettura parallela di Vico e Humboldt aiuta Melandri ad approfondire lo sforzo archeologico e ad arrivare a un punto di non ritorno. Dobbiamo andare all'antropologia che sottende entrambi gli autori, che è intrinsecamente teologica, senza per questo implicare necessariamente l'esistenza di un Dio *pantokrátor*. Se l'uomo è, ippocraticamente, un'entità dinamica, composita e transeunte, come potrà arrivare a conoscere qualcosa delle grandi leggi e regolarità che regolano il mondo? Che tipo di conoscenza può darsi in mancanza di qualsiasi proporzionalità? Per un tale trauma iniziale, c'è un solo rimedio: “l'uomo non conosce la realtà. Ma ogni sua idea, modello o rappresentazione allude a essa almeno implicitamente”⁶³.

Questo è il punto cruciale, dal quale non possiamo muoverci. La tensione naturale della *mimesis* pervade ogni aspetto della nostra vita: è la tensione interna alle idee, l'*origine* ricercata. Tendiamo verso qualcosa che non possiamo conoscere. Il rapporto con la natura diventa qualcosa di pragmatico e tecnico, non di conoscitivo. Non sarà più diadico, diretto, speculare; sarà introdotta una variabile a mediare tra questi due poli, una variabile “tanto libera da risultare infine incalcolabile”⁶⁴, ovvero Dio, il *theós*, il divino. Ciò significa ammettere un disegno, un'azione, un piano alla radice del mondo. In base a una sorta di precomprensione animale, gli uomini sono spinti a ricercare e imitare quest'azione, anche senza conoscere quel che stanno imitando. Gli uomini

59 Ivi, p. 43.

60 Ivi, p. 44.

61 Ivi, p. 47.

62 Ivi, p. 48-51.

63 Ivi, p. 59.

64 Ivi, p. 53.

sanno quello che fanno, ma non conoscono in fino in fondo quel che imitano, perché ne sono scissi, lontani. È questa la via pragmatica, protagorea e vichiana. Vico parla della scienza appunto in termini tecnici, non epistemici o trascendentali. Anche se non ammettiamo l'esistenza di un principio divino quale condizione superiore di salvezza, il *verum* è *factum*, ma solo alla condizione che il *factum* sia *res gesta*. La mimesis è sempre mimesis d'azione, non di cose.

Il *factum* è *res gesta* soprattutto nel *berescith* genesiaco dove la mimesis appare col segno invertito: Dio fa l'uomo e il mondo a immagine e somiglianza sua, non l'inverso. È un mondo dell'uomo e per l'uomo che vuole collaborare a un progetto, a un disegno. “Il dio biblico non è *onnipotente*. Non può esserlo: l'immane potenzialità del negativo gli preesiste e lo condiziona come materia primordiale; che, anche se fosse fatta di nulla, dinamicamente e nel tempo darebbe sostanza al contrasto col progetto. Né deve esserlo: la teodicea, il desiderio segreto dell'uomo d'essere *sicut deus*, presuppone la contingenza del divino nel suo rapporto con l'uomo e non la sua tanto ineludibile quanto da ultimo insignificante obbligatorietà”⁶⁵.

Sono pagine dense, vertiginose: tra le righe si delinea una teologia del creaturale animata da una sorta di escatologia all'incontrario, dove il senso della vicenda umana sta tutto in una mimesis che è sempre in fieri e guarda al *berescith*. Una teologia non dogmatica – che anzi smantella uno dopo l'altro tutti i dogmi della tradizione cattolica – e segue Giobbe: “Sia fatta la tua volontà, Signore, ma solo perché è più potente della mia. Ma la mia volontà non è la tua, Signore, e per questo solo fatto tu per me *non* sei onnipotente. – Ma se Dio non è onnipotente, non è nemmeno *onnisciente*”⁶⁶. Esiste una volontà che non è di Dio, e Dio stesso – il Dio che in *Deuteronomio* 6,5 ordina all'uomo un amore assoluto nei suoi confronti – ne è cosciente: “Questa mimesi s'impone dunque come un amore comandato, ma che, proprio per questo, è trasgredibile”⁶⁷.

5. *Esprimere e dire*. Riprendiamo la linea. L'origine dei generi letterari sta nella *mimesis* platonica. Di questa *mimesis*, tuttavia, occorre cogliere il senso autentico, che è quello ippocratico-protagoreo. La mimesis è sempre mimesis d'azione, *non di cose*; ed è imitazione dell'azione divina, soprattutto, ovvero tensione verso il superamento di sé da parte dell'uomo.

Il segno concreto di tale movenza insita nel linguaggio è la distinzione tra esprimere e dire, che Melandri recupera ancora una volta da Wittgenstein – ma da un Wittgenstein riletto a partire da Herz e dalla sua *Bildertheorie*. I generi letterari rappresentano quindi i confini del linguaggio; laddove il linguaggio cerca di superarsi e di dire il suo rapporto col mondo. Ritornare sul “fondo wittgensteiniano” del pensiero di Melandri non servirebbe a nulla: è già stato fatto, e peraltro, è del tutto evidente.

6. Conclusioni: ritorno alla pratica

Anche grazie a questo excursus nel testo sui generi letterari, ora possiamo tentare, a conclusione di queste note, di tracciare la matrice teorica alla luce della quale proponiamo di leggere il percorso di *La linea e il circolo*, con la seguente topografia:

65 Ivi, p. 62-63.

66 Ivi, p. 63.

67 *Ibid.*

ONTOLOGIA

Denotazione

Esperienza

{	Logica → identità elementare (complementarietà per contr.dd.)
	Analogia → identità proporzionale (complementarietà per contrarietà)
	Dialettica → complementarietà

Connotazione

Archeologia

NOOLOGIA

Nelle idee di noologia e di dialettica sta tutta la critica e il superamento melandriani all'archeologia foucaultiana. Critica importante⁶⁸, che Foucault doveva necessariamente conoscere. *La linea e il circolo* è un lavoro di *feed-back* noomologico.

E tuttavia, la noologia è solo una parte del nostro percorso. Con essa il ritorno alla fenomenologia dall'ontologia non si è ancora pienamente realizzato. C'è ancora una tappa essenziale: l'approdo alla realtà concreta, il ritorno alla percezione. E questo ritorno, per Melandri, non può non avvenire nella forma di una pratica, “la prassi che ci farà ritrovare sempre dalla stessa parte”, che è una nuova forma di agire. Non è un caso che l'ultima parola di *La linea e il circolo* sia “rivoluzione”, nel segno di un confronto-incontro tra fenomenologia e marxismo – tentativo teorico di certo non nuovo a quei tempi, come dimostrano gli esempi di Enzo Paci e di Giulio Preti.

In un breve passaggio, all'inizio di questo saggio, accennavo alla tesi per cui il significato ultimo dell'opera melandriana risiede in una filosofia della *praxis*. La logica della complementarietà è il nucleo di una filosofia della storia e dell'azione che vede nella rivoluzione il suo elemento centrale. Questo progetto resta però ancora allo stato embrionale in *La linea e il circolo*. Approfondire tale connessione non era il compito del presente scritto, che al contrario ambiva soltanto a porsi come un'introduzione a questo scopo.

Luca M. Possati

68 Nel articolo-commento del 1967 su *Les mots et les choses*, Melandri parla di «frintendimenti che, almeno a una prima lettura, appaiono non solo possibili, ma meno illegittimi, più plausibili» (E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, cit., p. 94). Egli ne indica tre: 1) la presenza nel testo di una filosofia della storia che resta non esplicitata e ingiustificata; 2) l'esistenza di tre grosse lacune nel quadro storico tracciato da Foucault (il diritto, la musica e la fisica moderna); 3) il fatto che, pur servendosi di un metodo, Foucault non ne esplicita il metalinguaggio alla base del metodo. La terza critica è quella più interessante: «Il quadro di Foucault è il risultato dell'applicazione di un certo metodo, ma questo non dispone di un proprio metalinguaggio. [...] Noi però restiamo dell'opinione che, per l'economia del libro e le esigenze del lettore, meglio sarebbe stato fare uso di un certo apparato meta-linguistico; salvo a criticarne poi, in sede conclusiva, le pretese di scientificità» (ivi, p. 96). Proprio qui s'innesta l'impresa melandriana di *La linea e il circolo*: esplicitare la dialettica meta-linguistica che sta alla base dell'operazione archeologica.