

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità

Dottorato di Ricerca in
ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

CICLO XXVII



LE FORME DELL'ANALOGIA
STUDI SULLA FILOSOFIA DI ENZO MELANDRI

RELATORE:
PROF. ENRICO GIANNETTO

TESI DI DOTTORATO DI
ANGELO BONFANTI

ANNO ACCADEMICO 2013 – 2014

Indice

Elenco delle abbreviazioni.....	p. 5
Introduzione	p. 7
1. Il percorso intellettuale di Enzo Melandri	
1.1 Enzo Melandri: cenni biografici (1926-1993).....	p. 14
1.2 Il percorso intellettuale di Enzo Melandri.....	p. 19
2. L'analogia. Un concetto equivoco?	
2.1 L'oblio dell'analogia.....	p. 92
2.2 La struttura dell'analogia.....	p. 104
2.3 Forma e materia dell'analogia.....	p. 112
2.4 Analogia proporzionale e analogia attributiva.....	p. 117
2.5 Il gioco analogico. La dinamica dell'analogia.....	p. 123
2.6 La funzione dell'analogia.....	p. 127
2.7 L'inferenza analogica.....	p. 135
2.8 Analogia e logica.....	p. 151
3. Il metodo archeologico	
3.1 Il caso di <i>Les Mots et les Choses</i> da Parigi a Bologna.....	p. 163
3.2 La regressione archeologica secondo Melandri.....	p. 177
3.3 Avventure dell'archeologia: Ginzburg, Celati, Calvino.....	p. 189

4. L'archeologia della semantica	
4.1 Verso il “chiasma ontologico”	p. 203
4.2 Semantica nominale e semantica proposizionale.....	p. 207
4.3 Il chiasma ontologico alle origini della filosofia:	
Eraclito e Parmenide.....	p. 219
5. Ritorno a Kant. Lo schematismo fenomenologico	
5.1 Melandri interprete di Kant.....	p. 233
5.2 Lo schematismo dei concetti.....	p. 235
5.3 Due interpretazioni fenomenologiche dello schematismo:	
Heidegger e Paci.....	p. 249
5.4 Lo schematismo fenomenologico di Enzo Melandri.....	p. 269
6. Le analogie dell'esperienza	
6.1 L'analogia: un concetto controverso dell'opera kantiana.....	p. 287
6.2 Le analogie dell'esperienza secondo Harald Høffding.....	p. 298
6.3 Le analogie dell'esperienza secondo Enzo Melandri.....	p. 307
Appendice. Lettere di Enzo Melandri a Luciano Anceschi.....	p. 321
Nota bibliografica.....	p. 330

Elenco delle abbreviazioni

I testi di Enzo Melandri più frequentemente citati sono stati indicati in nota secondo le seguenti abbreviazioni:

HFS: *Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema*, 1958

LEH: *Logica e esperienza in Husserl*, 1960

LC: *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, 1968

APS: *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, 1974

CS: *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, 1989

Introduzione

L'opera di Enzo Melandri è rimasta ai margini del dibattito filosofico italiano per molti anni, sia nel periodo di più intensa attività del filosofo (dalla metà degli anni sessanta alla fine degli anni settanta del secolo scorso), sia dopo la sua scomparsa, nel 1993. Al di fuori della cerchia degli allievi cresciuti sotto la sua guida, che hanno frequentato i corsi universitari che Melandri teneva presso la Facoltà di Magistero di Bologna, e dei pochi studiosi che si sono imbattuti nelle sue opere, la sua ricerca è rimasta per decenni pressoché sconosciuta.

Un certo interesse per il lavoro di Melandri si è riaperto a partire dal 2004, con la ripubblicazione di un suo imponente saggio di quasi cinquant'anni fa. Si tratta di *La linea e il circolo*, uno studio del 1968 che affronta dal punto di vista “logico-filosofico”, come dice il sottotitolo dell'opera, il problema dell'analogia. Il tema scelto da Melandri come oggetto della sua faticosa ricerca era, al momento della pubblicazione del libro, oscuro quanto il suo autore, specialmente nel dibattito filosofico italiano. L'analogia, per quel ristretto gruppo di “addetti ai lavori” che aveva una qualche cognizione del significato “tecnico” del termine, sembrava una tematica di remoto sapore medievale, condannata a restare sepolta nel polveroso archivio delle curiosità metafisiche.

Il libro ha goduto di una fortuna postuma, dunque, grazie all'iniziativa editoriale della casa editrice *Quodlibet* e di Stefano Besoli, allievo di Melandri che con l'aiuto di altri ex-allievi del filosofo sta curando la pubblicazione dei suoi scritti. Alla riedizione di *La linea e il circolo* è difatti seguita la ripubblicazione di *Contro il simbolico*, un ciclo di dieci lezioni tenute da Melandri nel 1988; recentemente è uscito *I generi letterari e la loro origine*. Sono ancora in preparazione gli *Scritti fenomenologici*.

Al successo che queste iniziative editoriali hanno riscosso, ha contribuito in una certa misura anche l'importante introduzione di Giorgio Agamben, che accompagna l'edizione del 2004 di *La linea e il circolo*. Nel suo scritto Agamben definisce il saggio di

Melandri «un capolavoro della filosofia europea del novecento»,¹ sottolineandone lo spessore teorico e l'originalità: due qualità alle quali non ha corrisposto secondo Agamben un'adeguata attenzione di pubblico, complice la mole e la difficoltà del libro.² Agamben ne presenta con grande chiarezza alcuni dei nodi teoretici di maggior rilievo: il tema dell'analogia, filo conduttore dell'opera, si intreccia al tema dell'archeologia (in senso foucaultiano), al tema dell'opposizione fra “dicotomia” e “dipolarità”, al problema del “chiasma ontologico” del significato e a quello del predominio della dimensione “simbolica” del linguaggio nella cultura contemporanea. L'interesse di Agamben per l'opera di Melandri non è un interesse, per così dire, “d'occasione”, limitato alla contingenza della riedizione del libro. Egli infatti prosegue il dialogo con l'opera di Melandri nei suoi scritti degli anni successivi. Specialmente nel saggio del 2008 *Signatura rerum*, che contiene tre capitoli in cui la presenza di Melandri è centrale: uno dedicato al concetto di “paradigma”, che Agamben eleva a vero e proprio “metodo” del suo lavoro filosofico; uno al concetto di “segnatura”, dove la concezione “sintomatologica” del segno sostenuta da Melandri viene ripresa e archeologicamente ricondotta alle sue “origini” (da Ugo di San Vittore fino a Paracelso e Jakob Böhme); e un ultimo capitolo dedicato al rapporto fra archeologia e storia.³

Quelli di Agamben non sono gli unici studi critici oggi disponibili. Il lavoro più importante in questo senso risale al 1996, e consiste nella pubblicazione degli atti di una giornata di studi tenutasi a Faenza (la città dove Melandri ha vissuto) con una serie di importanti contributi.⁴

1 G. Agamben, *Archeologia di un'archeologa*, in E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004 p. XI.

2 «*La linea e il circolo* deve misurarsi non solo col problema della sua comprensione, ma innanzitutto con quello della sua incomprensione. Le ragioni di questa sono di due ordini. Le prime riguardano la cecità dell'accademia italiana; le seconde concernono invece il carattere specifico dell'opera in questione», *Ibidem*.

3 Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008. Agamben scrive nuovamente su Melandri in: G. Agamben, *Al di là dei generi letterari*, in E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata, 2014, pp. 9-14.

4 Cfr. S. Besoli e F. Paris, *Studi su Enzo Melandri*. Atti della giornata di studi. Faenza, 22 maggio 1996, Polaris, Faenza 2000. Il volume contiene saggi di A. Santucci (*Enzo Melandri, l'amico e il filosofo*), M. Battacchi (*Sui concetti di coscienza, autocoscienza e conoscenza di sé*), G. Marramao (*Logos e esperienza. Rileggendo “La linea e il circolo”*), F. Paris (*L'insegnamento e la pratica didattica*), F. Adorno (*Discorso, giudizio, proposizione, definizione in Platone e Aristotele*), C. Sini (*Lo schematismo figurale*), S. Besoli (*Per una lettura non naturalistica dell'esperienza e il percorso intellettuale di Enzo Melandri*), S. Limongi (bibliografia delle opere). Fra i saggi più significativi di questa raccolta, in relazione alla ricostruzione del pensiero di Melandri, segnaliamo quelli di Besoli, che delinea un profilo intellettuale di Melandri e un'interpretazione dei suoi scritti fenomenologici giovanili; l'articolo di Giacomo Marramao, che si propone di ripercorrere i temi centrali di *La linea e*

Vincenzo Fano, anch'egli allievo di Melandri, ha promosso una seconda serie di studi, intitolata *Eredità di Enzo Melandri*, in cui il pensiero dell'autore non viene riproposto nella forma del commento, ma in quella della “ripresa” e dello sviluppo critico.⁵ Il volume raccoglie gli atti del convegno “Eredità di Enzo Melandri” di Urbino del 2004, promosso da alcuni studiosi di questo ateneo che furono allievi di Melandri (come Vittorio De Palma e Vincenzo Fano). Gli autori dei saggi della raccolta si ripropongono di «commemorare il maestro organizzando un incontro fra studiosi influenzati dal suo insegnamento, affinché ognuno di essi mostrasse come il magistero di Melandri aveva inciso sul proprio itinerario di ricerca. Il convegno era anche naturalmente un modo di reagire all'oblio in cui la figura e l'opera di Melandri erano cadute a più di dieci anni dalla sua scomparsa, nella convinzione che esse meritassero molta più attenzione da parte della comunità filosofica italiana e non solo italiana».⁶ Leggendo i testi raccolti nel libro curato da De Palma, si può osservare la ricchezza tematica dell'insegnamento di Melandri e delle sue opere: l'“eredità” che gli autori di questi saggi dimostrano di aver recepito è un intreccio di diverse correnti di pensiero e di problemi, che va «dalla fenomenologia (nell'accezione ampia in cui egli la intendeva, e cioè come quel movimento di pensiero che va da Brentano alla scuola fenomenologica nel senso più lato, in modo da includervi anche l'esistenzialismo) [...] al dibattito sull'epistemologia contemporanea, con le implicazioni ontologiche che ne derivano».⁷

A queste due raccolte di studi vanno aggiunti, per completare il quadro degli studi critici dedicati al pensiero di Melandri, alcuni contributi isolati. Andrea Cavazzini, studioso delle tradizioni epistemologiche francese ed italiana, si è recentemente confrontato con il lavoro di Melandri in alcuni articoli importanti.⁸ Luca Possati ha

il circolo e di sviluppare a partire da essi alcune personali riflessioni critiche; il saggio di Sini sullo schematismo figurale, che si concentra su un aspetto interessante delle ricerche fenomenologiche del primo Melandri.

5 Cfr. V. De Palma (a cura di), *Eredità di Enzo Melandri*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Urbino 2006. Il volume contiene saggi di V. Fano e G. Tarozzi (*Realismo fenomenologico e meccanica quantistica*), I. Tassani (*Logica della complementarità e analogia*), F. Armezzani (*Il concetto fenomenologico di variazione: significato e percezione*), V. De Palma (*L'oggettivismo fenomenologico tra Husserl e Aristotele*), A. Gualandi (“*Esiste un'analogia tra l'epistemologia francese e l'antropologia?*”). *Dialogo immaginario tra Enzo Melandri e un suo allievo*), G. Cusinato (*La noesis del noema. Il problema dell'a priori materiale in Husserl e Scheler*).

6 V. De Palma, *Presentazione*, in Id., *Eredità di Enzo Melandri*, cit., p. 7.

7 *Ibidem*.

8 A. Cavazzini, *Archeologia, logica, discorso. Sapere e linguaggio secondo Enzo Melandri*, in G. Gallo (a cura di), *Scienze e linguaggio nel Novecento italiano*, Limina Mentis, Monza Brianza 2011; A. Cavazzini, *Généalogie du Symbolique et Archéologie de la Théorie. La Trajectoire d'Enzo Melandri*,

invece dedicato un breve volume, di recente edizione, ad un confronto fra la prospettiva di Melandri a quella del filosofo francese Jacques Derrida, cercando di mettere in luce la comune area problematica di alcuni concetti elaborati dai due autori (la *chora* derridiana è accostata al “chiasma” di Melandri): il concetto di “ripetizione” è filo conduttore che guida il confronto.⁹ Va infine menzionato il lavoro di Emanuele Mariani, studioso fortemente influenzato da Melandri e profondo conoscitore delle sue opere, che ha condotto recentemente un corposo studio sull'analogia che, pur non vertendo direttamente ed esclusivamente sull'opera di Melandri, eredita per così dire la costellazione di problemi e di autori frequentati da quest'ultimo.¹⁰

Quello di Melandri è un pensiero difficile e denso, espresso in una prosa che non concede mai al lettore un calo dell'attenzione. Se lo si avvicina nella speranza di ricevere un rapido accumulo di nuove informazioni, si resterà delusi. I testi di Melandri accompagnano il lettore attraverso un itinerario di pensiero che somiglia alla costruzione di un castello di carte, dove ad ogni mossa falsa bisogna rifare tutto da capo, dove si è chiamati sempre a un nuovo tentativo. Il suo è un procedere quasi-socratico, dove la voce della *doxa* da mettere alla prova del corrosivo dubbio filosofico è proprio quella dei filosofi che l'hanno preceduto, di cui viene ironicamente svolto il pensiero, fino alle estreme conseguenze: Melandri ne rivela le premesse inesplicitate, le contraddizioni interne, le false soluzioni, in un continuo ripensamento dei problemi che abitano i testi filosofici che la tradizione ci ha consegnato. Per dirla con Gianni Celati, che di Melandri fu allievo e amico, i libri e gli articoli di Melandri non sono

libri o articoli utilizzabili per ricavarne qualche svelta citazione, né opere che si possano additare come sintesi di qualche teoria sul mondo. Forse si può dire che gli scritti di Melandri hanno soprattutto la rara virtù di lasciarci perplessi e ammutoliti. Chi riesce a leggerli capisce subito che corre il rischio di non trovare un sistema di

«Revue de Synthèse», CXXXII, n. 2, 2011, pp. 255-275.

9 L. M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Mimesis, Milano, 2013. Cfr. anche: Id., *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia in Enzo Melandri*, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di una cultura del Novecento*, Prefazione di A. Rizzacasa, Gilgamesh, Mantova, 2013, pp. 343-346.

10 E. Mariani, *Enzo Melandri e il labirinto delle analogie. La civetta di Minerva*, «Segni e comprensione», XXIV, n. 70, 2010, pp. 97-106; Id., *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa, 2012.

idee accettabile e divulgabile, bensì un labirinto di paradossi in cui la ricerca di una via d'uscita implica l'obbligo di perdersi.¹¹

Il presente lavoro si propone come contributo all'arricchimento degli studi critici dedicati al pensiero di Melandri, nella convinzione che l'opera di questo poco noto filosofo italiano contenga ancora oggi riflessioni e spunti teorici degni di essere ripresi e ripensati.

Nel primo capitolo viene ricostruito il percorso intellettuale svolto da Melandri, cercando di contestualizzarlo nell'ambiente storico di cui si è nutrito. A questo scopo ci soffermiamo a lungo sul periodo della sua formazione all'università di Bologna nella fase conclusiva degli anni cinquanta e sulle sue prime opere, dedicate alla fenomenologia di Edmund Husserl. Ciò nella convinzione che le radici del pensiero di Melandri, che si sviluppa in forma compiuta e originale dopo la metà degli anni sessanta, trovi nei testi ormai divenuti "classici" della tradizione fenomenologica tedesca la fonte dei suoi problemi più vivamente sentiti, anche se non l'orizzonte definitivo in cui vengono risolti.

Nel secondo capitolo abbandoniamo il terreno della ricostruzione storiografica, per concentrarci piuttosto sul tema centrale di cui Melandri si è occupato nei suoi saggi più importanti, il tema dell'analogia. Non è semplice ricostruire in modo sintetico e univoco l'area di significati che questo termine ricopre per Melandri. Non solo non è facile: forse non è nemmeno possibile. Perché l'analogia, specialmente nel modo in cui Melandri la intende, rifugge l'univocità, la definizione perentoria, la formula definitiva. Consapevoli di questo limite intrinseco, abbiamo cercato ugualmente di fornire una mappa dei significati dell'analogia in Melandri, cercando di mettere in rilievo i diversi aspetti e le varie metamorfosi di questo complesso concetto. Abbiamo a questo scopo utilizzato, come termine di confronto, alcuni lavori vecchi e nuovi di altri autori dedicati al tema dell'analogia, per cogliere pienamente l'ampiezza, l'attualità, l'originalità della proposta di Melandri all'interno di un panorama di studi sull'analogia che oggi si presenta ampio e differenziato.

Nel terzo capitolo osserviamo invece la posizione metodologica sostenuta da Melandri

11 G. Celati e I. Levrini, *In memoria di Enzo Melandri*, «Il semplice. Almanacco delle prose», n.3, 1996 p. 172.

in *La linea e il circolo*, una posizione che egli sintetizza nel concetto di “archeologia”. Tentiamo di nuovo, qui, una storicizzazione dell'argomento in questione, cercando di mostrare come il concetto di archeologia, nato in ambiente francese negli anni sessanta, venga ricevuto nel contesto culturale italiano verso la fine del decennio e come sia proprio Melandri uno dei suoi primi e più originali interpreti. I presupposti della ripresa dell'archeologia da parte di Melandri vengono individuati, nuovamente, nelle sue ricerche fenomenologiche giovanili: il metodo archeologico ci è sembrato da questo punto di vista una versione aggiornata del metodo genealogico elaborato in fenomenologia. Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato al dibattito intorno al concetto di archeologia che si svolge in occasione della preparazione di una rivista mai pubblicata, che avrebbe dovuto chiamarsi *Ali Babà*. Italo Calvino, Carlo Ginzburg e Gianni Celati sono, con Melandri, gli animatori e i protagonisti di questo dibattito.

Il quarto capitolo cerca di fornire una concreta esemplificazione del funzionamento del metodo archeologico di Melandri, mostrando come questo si eserciti sui classici della filosofia greca alla ricerca delle radici del problema del “chiasma ontologico”: il problema della distinzione fra semantica nominale e semantica proposizionale. Parmenide e Eraclito, in particolare, sono i due filosofi a cui Melandri applica la sua archeologia “decostruttiva”, individuando nella loro contrapposta posizione la matrice del chiasma da cui scaturisce la riflessione occidentale sul linguaggio.

Nel quinto capitolo ci occupiamo del recupero in chiave fenomenologica dello schematismo kantiano, come soluzione al problema del rapporto fra esperienza e logica: una soluzione che Melandri matura nel suo saggio del 1960 *Logica e esperienza in Husserl*, e che costituisce uno degli aspetti più innovativi e ancor oggi stimolanti di questo libro. La fonte di questa ripresa dello schematismo kantiano viene rintracciata negli scritti di Enzo Paci, autore che ebbe un'influenza decisiva sulla formazione di Melandri.

Il sesto capitolo, sviluppo e continuazione del precedente, completa il quadro del “ritorno a Kant” elaborato da Melandri. Il capitolo di *La linea e il circolo* dedicato alle “Analogie dell'esperienza” ci ha offerto lo spunto per procedere a un riesame dell'interpretazione che Melandri dà, sulla scorta di alcune intuizioni del filosofo danese Harald Høffding, di questa celebre sezione della *Critica della ragione pura* di Kant. Un'interpretazione in cui emerge la soluzione di Melandri al problema con cui esordiva,

nel 1960, il suo percorso di filosofo: il problema del rapporto fra “*logos*” ed “esperienza”.

Capitolo primo

Il percorso intellettuale di Enzo Melandri

1.1 Enzo Melandri: cenni biografici

Gli allievi di Enzo Melandri ricordano bene le sue lezioni alla Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna: un'esperienza che ha lasciato impronta duratura nella loro memoria. Di Melandri, oltre ai saggi, agli articoli, alle traduzioni e alle prefazioni, resta il ricordo di uno stile inconfondibile. Come scrive Stefano Besoli:

Chi ha avuto modo di ascoltare qualche lezione di Melandri, avrà colto che in esse non vi era traccia di un'autentica struttura architettonica. Le sue lezioni non erano mai, infatti, la prevedibile conseguenza di quelle precedenti, ma davano l'impressione di essere volutamente improvvisate, o di prendere comunque spunto dagli infiniti testi che egli aveva sempre presenti alla memoria, e ai quali si era in gran parte avvicinato sfruttando il dono dell'insonnia, che gli era toccato in sorte come studioso, molto prima – crediamo – di subentrare come appannaggio naturale dell'età. A lezione, si può dire che Melandri non parlasse, ma pensasse ad alta voce [...] Nel suo stile di comunicare, sempre contrappuntato da ironia, Melandri spesso tornava su argomenti o problemi che in precedenza aveva districato. Nel far questo, tuttavia, egli non si ripeteva, ma diremmo piuttosto che amasse trascendere le soluzioni già ottenute, senza peraltro ritrattarle.¹

Nel vivo ricordo di chi ha conosciuto questo “leggendario” professore di filosofia,² e

-
- 1 S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in S. Besoli e F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri*. Atti della giornata di studi, Faenza, 22 maggio 1996, Polaris, Faenza, 2000, p. 153.
 - 2 Marta Cavazza ipotizza che la seguente descrizione fatta da Gloria Zanardo delle lezioni universitarie tenute da un professore di filosofia a Bologna si riferisca proprio a Enzo Melandri, divenuto vera e propria “leggenda” nell'università: «Le sue lezioni erano in genere fissate per le tredici, ma pochi erano gli studenti che riuscivano ad assistervi. Quelli di primo pelo, infatti, passato il quarto d'ora accademico, oppure i più volenterosi, la prima mezz'ora, se ne andavano. Rimanevano quelli che sapevano, quelli che erano stati messi al corrente: una tradizione orale che si rinnovava di amicizia in

con lui ha avuto modo di studiare e lavorare, affiorano frammenti di uno stile di pensiero unico, in cui si mescolano esattezza logica, erudizione ed ironia; stile che è facile riconoscere anche per coloro che, non avendo avuto la fortuna di assistere alle sue lezioni o di intrattenersi con lui in conversazione, possono oggi soltanto apprezzare i suoi scritti.

Anche Gianni Celati, che di Melandri fu allievo e amico, ha un distinto ricordo del suo eccentrico modo di ragionare:

Chi ha seguito le sue straordinarie lezioni di filosofia all'università di Bologna, chi ha ascoltato le sue umoristiche risposte agli accademici, chi l'ha avuto come amico o insegnante per qualche tempo, chi ha passato con lui una notte a parlare di qualsiasi cosa, sa bene che quello è stato un incontro fuori dell'ordinario [...] La maniera più adatta al suo modo di riflettere era l'oralità; e quando si abbandonava al ragionamento ad alta voce le parole prendevano l'andamento di un contrappunto, con una continua alternanza di toni epici e comici, dove la lucidità del logico e l'umorismo del parlatore popolare andavano assieme.³

Queste parole, con cui Celati ricorda Melandri dopo la sua prematura scomparsa, sono segnate dall'impressione intensa lasciata dalla sua maniera di conversare e di trasmettere la conoscenza, e più di ogni resoconto biografico ci restituiscono il ritratto di un uomo che ha dedicato la sua vita alla scrittura e all'insegnamento della filosofia senza cadere

amicizia e che garantiva da anni un uditorio di cinque o sei persone, e comunque mai superiore alle dieci. I fedeli si portavano dei libri, c'era chi consigliava anzi dei panini, e attendevano diligenti e silenziosi alle loro attività, fiduciosi che lui sarebbe, alla fine, arrivato e che ne sarebbe valsa, in ogni caso, la pena. Non si sa se per calcolo o per caso, o per una oscura sofferenza, ma quell'uomo, non più giovane, che arrivava, barcollando, e percorreva malsicuro il corridoio, si era creato uno spazio di elezione, dove lui faceva da maestro, sordo al via vai operoso e al frastuono dell'università dei grandi numeri. Raggiunta finalmente la cattedra, e c'è chi è pronto a giurare che una volta fossero le tre, diceva con fatica qualcosa, assorto nella difficile impresa di accendersi una sigaretta. Pareva che quella volta non ce l'avrebbe fatta a trovare il filo del discorso e gli studenti se ne stavano in rispettoso silenzio, mentre lui farfugliava a occhi chiusi qualche parola. Poi apriva i suoi intensi occhi celesti, guardava in un punto fisso dell'aula e la sua voce, come il suo pensiero, si andava via via decantando fino a raggiungere, in breve, una purezza, un'intensità e un'attenzione che ripagavano ogni volta l'uditorio e che duravano ore. Insegnava filosofia e rimaneva a discutere le questioni sollevate dai discenti, talvolta fino a sera. Non aveva mai fretta e solo quando sentiva perdere, il discorso, di concentrazione, diceva che si era fatto tardi e che doveva andare», G. Zanardo, *Il filosofo. Una leggenda bolognese*, in L. Muraro e P.A. Rovatti (a cura di), *Lettere dall'università*, Napoli, Filema, 1996, pp. 181-182, cit. in M. Cavazza, *Una donna nel "mondo dei Filosofi" di Magistero*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione. Cinquant'anni di una Facoltà innovativa dell'Ateneo bolognese*, CLUEB, Bologna, 2006, pp. 449-50.

3 G. Celati e I. Levrini, *In memoria di Enzo Melandri*, cit., pp. 171-172.

in facili scorciatoie.

Enzo Melandri è nato a San Pier d'Arena, antico borgo nei pressi di Genova, allora indipendente e oggi quartiere del capoluogo ligure, il 14 aprile 1926, da Paolo Melandri e Rita Squilloni.⁴ Stefano Besoli fornisce alcune preziose informazioni sulla sua biografia precedente agli anni universitari: Melandri ha ricevuto «la sua formazione scolastica quasi interamente a Bologna, eccetto alcuni anni delle scuole elementari frequentati a Taranto, dove la famiglia si era momentaneamente spostata per questioni legate al lavoro del padre. Iscrittosi nel 1941 all'istituto tecnico Aldini-Valeriani di Bologna, interruppe la frequentazione scolastica nel biennio 1943-1945, imparando fin da allora l'arte dell'autodidatta. Tra il 1944 e il 1945 partecipò, in qualità di indipendente, al Comitato di Liberazione Nazionale, portando a conclusione gli studi tecnici nel 1947, con il conseguimento del diploma di perito chimico industriale. Tra il 1948 e il 1952 lavorò alla Snia-Viscosa, non interrompendo peraltro mai l'opera di formazione personale».⁵ Dopo gli studi di indirizzo tecnico, Melandri si rivolse già adulto a studi di orientamento umanistico. Conseguì da privatista, il 22 luglio del 1954, un secondo diploma, stavolta di maturità classica, presso il Liceo Galvani di Bologna.⁶ Nello stesso anno iniziò a frequentare il corso di laurea in Filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. È qui, nell'ambiente intellettuale dell'ateneo bolognese, che Melandri si è formato ed è venuto a contatto con i suoi primi maestri: Felice Battaglia, Luciano Anceschi, Emilio Oggioni, Teodorico Moretti-Costanzi. Il suo brillante percorso di studi si concluse il 19 giugno 1958, giorno in cui discusse la sua Tesi di Laurea in filosofia.⁷ Il relatore era Felice Battaglia, correlatore Luciano Anceschi. Erano, allora, le due personalità più carismatiche attive nell'ateneo bolognese. La tesi presentata da Melandri è un lavoro intitolato *Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema*, svolto con grande rigore, sulla difficile prosa filosofica in lingua tedesca del padre della fenomenologia. Oltre agli insegnanti con cui era entrato in contatto nel corso degli studi, Melandri conosceva, già al tempo dell'elaborazione della sua Tesi di Laurea, Enzo Paci, figura centrale della filosofia

4 Archivio Storico Università di Bologna (d'ora in avanti ASUBo), *Fascicoli degli studenti*, "Melandri, Enzo" - Fascicolo n. 9522, Posiz. n. 745.

5 S. Besoli, *Enzo Melandri*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., p. 455.

6 ASUBo, *Fascicoli degli studenti*, "Melandri, Enzo" - Fascicolo n. 9522, Posiz. n. 745.

7 *Ibidem*.

italiana del secolo scorso. La conoscenza di Enzo Paci, e la frequentazione delle sue opere, si rivelerà una delle influenze più significative nel percorso formativo del giovane filosofo.

Dopo aver concluso gli studi, Melandri sentì l'esigenza di completare la sua formazione con un soggiorno di studi all'estero. Il primo tentativo compiuto in questo senso è rivolto agli Stati Uniti: egli tentò di ottenere una borsa di studio per specializzarsi all'Università di Buffalo, dove insegnava il prof. Marvin Farber, allora direttore della prestigiosa rivista *Philosophy and Phenomenological Research*. Ma il tentativo non andò a buon fine.⁸ L'interesse per la cultura tedesca, e la crescente passione per la logica, lo portarono a proseguire gli studi in Germania, dove soggiornò per tre anni, come lettore presso l'Università di Kiel.⁹ Questo periodo trascorso in Germania fu senza dubbio una svolta nella sua carriera. In Germania Melandri ebbe l'opportunità di approfondire le sue conoscenze nel campo della logica con uno studioso di grande rilievo come Paul Lorenzen, e di scoprire l'opera di autori tedeschi allora poco noti, come Hans Blumenberg.¹⁰

Al suo rientro in Italia, nel 1962, Melandri ottenne un incarico di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Lecce. L'anno successivo, nel 1963, venne chiamato ad insegnare Filosofia alla Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna, posto che occuperà sino alla sua scomparsa, nel 1993. È dunque a Bologna che Melandri ha svolto la maggior parte della sua attività di insegnamento, se si fa eccezione «per gli anni tra il 1972 e il 1974 in cui, a seguito del conseguimento della cattedra, egli tenne anche l'insegnamento di filosofia morale all'Università di Trieste».¹¹ È a Bologna che, insieme ad un nutrito gruppo di giovani studiosi come Roberto Dionigi, Antonio Santucci, Alberto Pasquinelli, Umberto Eco, diede vita nel corso degli anni sessanta e settanta a un radicale rinnovamento della cultura filosofica dell'Ateneo, con l'attività di docenza, con traduzioni e articoli che presentano e spiegano al pubblico italiano vecchi e nuovi protagonisti della filosofia europea, con monografie di grande spessore intellettuale (come il fondamentale saggio del 1968, *La linea e il circolo*), con

8 Cfr., le lettere scritte da Melandri a Luciano Anceschi, datate 22 Luglio 1958 e 5 agosto 1958, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna (d'ora in avanti BCABo), *Fondo speciale Luciano Anceschi, Epistolario Anceschi*, cartella "Melandri, Enzo", c. 5-6 (cfr. oltre, Appendice, Lettere 4 e 5).

9 Cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, cit., p. 145.

10 Cfr. *Ibidem*.

11 Ivi, p. 146.

la collaborazione a numerose riviste. Melandri fu collaboratore del *Verri*, rivista fondata da Anceschi, che coniugava filosofia, letteratura e arte in un'innovativa sintesi culturale; di una rivista di ispirazione strutturalista come *Lingua e stile*; della casa editrice *Il Mulino* e dell'omonima rivista, che diedero un apporto essenziale alla diffusione della sociologia, della linguistica, del neopositivismo, delle nuove correnti della filosofia anglosassone ed americana, in un quadro culturale come quello italiano in cui la diffidenza per i pensatori che si discostavano dalle tradizioni forti della filosofia continentale, tedesca e francese, era molto forte.

Il coinvolgimento di Melandri nel fermento editoriale che si esprimeva mediante le riviste negli anni sessanta e settanta non si limitò alle pubblicazioni di taglio specialistico. Egli fu collaboratore di riviste militanti come *Che fare?*, periodico diretto da Francesco Leonetti, e *Periodo ipotetico* di Elio Pagliarani.

Negli anni settanta Melandri iniziava a fornire il suo apporto anche alla politica locale faentina, occupando per il P.C.I. il ruolo di consigliere comunale per il comune di Brisighella.¹²

Nel corso degli anni settanta, e per tutti gli anni ottanta, il suo lavoro di studioso tende a concretizzarsi in articoli su temi specifici, lontani dall'ambizioso ed esteso progetto di *La linea e il circolo*, e lontano dall'ispirazione politica che traluce da alcune sue pagine dei decenni precedenti (anche se, è bene ricordare, Melandri non si occupò mai di teoria e filosofia politica, se non in modo episodico). Prosegue però, anche se in un contesto maggiormente accademico, la sua iniziativa di promozione culturale, di cui è un maturo frutto la fondazione della rivista *Annali dell'Istituto di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna*, e, nel 1979, di un gruppo di studi leibniziani, che in seguito sarà affiliato alla prestigiosa Leibniz-Gesellschaft di Hannover, col nome di «Sodalitas Leibnitiana». In questo arco di tempo Melandri lavora su numerosi temi e su numerosi autori (Moritz Schlick, Alfred Schütz, Karl Bühler, Freud, Wittgenstein, Alexius Meinong) a dimostrazione di una curiosità intellettuale non sopita. Per poi tornare, negli ultimi anni di attività, come a chiudere un cerchio, alla fenomenologia: l'ultimo libro di Melandri, come il primo, è dedicato alle *Ricerche logiche* di Husserl.¹³

12 Cfr. la testimonianza di Gabriele Albonetti, contenuta in S. Besoli e F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Meandri*, cit., pp. 11-14.

13 Per gli scritti di Melandri cfr. S. Limongi, *Bibliografia degli scritti di Enzo Melandri*, in LC, pp. 841-860. Nella *Nota bibliografica* del presente lavoro ho segnalato alcuni testi di Melandri non presenti nella bibliografia curata da Limongi.

1.2 Il percorso intellettuale di Enzo Melandri

Un filosofo italiano?

Le premesse culturali dell'opera di Melandri, come si può intuire dai cenni biografici che abbiamo tratteggiato, non sono di facile enumerazione: il ventaglio di autori, di scuole filosofiche e di dibattiti scientifici (talvolta anche di natura tecnica) che Melandri utilizza nelle sue opere è sterminato. La sua personale “bibliografia” si dispone in una costellazione originalissima, per cui autori e concetti non sono accostati con un criterio di senso storiografico-erudito, ma secondo una logica dettata dai problemi di volta in volta affrontati. L'uso dei testi che Melandri pratica è un uso strumentale: la parola filosofica è una mediazione necessaria per innescare un processo di interpretazione che ha di mira non l'autore, ma la “cosa stessa”.

Con questo spirito Melandri si rivolge prima di tutto ai classici della filosofia antica (primo fra tutti Aristotele, su cui ritorna con insistenza) che costituiscono per lui un repertorio di problemi che costantemente si ripropone “per estensione paradigmatica”, e che continuamente chiede di essere ripensato nella sua radicalità originaria. Accanto a questo fitto dialogo con il pensiero greco, Melandri guarda con attenzione alla filosofia tedesca da Kant alla contemporaneità, con particolare riguardo alla riflessione intorno alla logica e all'epistemologia che si dirama dalla rivoluzione kantiano-leibniziana: neokantismo, fenomenologia, psicologia della *Gestalt*, neopositivismo logico, logicismo, psicologia empirica, per citare le correnti più importanti a cui Melandri attinge. Senza dimenticare la non banale conoscenza del dibattito interno alla fisica, alla matematica, alla linguistica e alla semiotica cui egli fa costante riferimento nel corso delle sue ricerche. Oltre a ciò, nel corso degli anni sessanta la ricerca di Melandri si fa più sensibile all'influsso della filosofia francese. Paul Ricoeur e Maurice Merleau-Ponty sono autori a lui noti sin dalla fine degli anni cinquanta, con cui non smetterà di confrontarsi in seguito, e a cui si aggiunge l'importante scoperta di Foucault, che Melandri è fra i primi in Italia a leggere e recensire.

Questa vastità di interessi e questa sensibilità al dibattito europeo non implica tuttavia un'estraneità di Melandri al contesto culturale italiano. Cercheremo nelle prossime pagine di fornire un breve profilo del suo percorso intellettuale, soffermandoci in

particolar modo sul primo decennio della sua produzione (dal 1958 al 1968 circa), cercando di mostrarne le connessioni con il contesto della cultura filosofica italiana, di cui verranno forniti anche, per brevi cenni, i lineamenti principali. Lo scopo di questo primo capitolo, introduttivo ai successivi, è di tracciare le coordinate fondamentali del pensiero di Melandri, di fornire un quadro di riferimento per capire i suoi “debiti” intellettuali, il contesto generale della sua attività; e allo stesso tempo l'originalità del suo percorso.

1.2.1 Gli anni della formazione (1954-1958)

Agli inizi dell'itinerario intrapreso da Melandri c'è la filosofia di Husserl, recepita in un clima culturale caratterizzato da un risorgente interesse per la fenomenologia. Melandri inizia i suoi studi nella fase declinante della parabola dell'esistenzialismo italiano, che esaurisce a metà degli anni cinquanta la sua carica di novità, in una fase storica in cui le correnti forti che si erano insediate nel dibattito filosofico italiano del dopoguerra (il neopositivismo logico, il marxismo “umanistico” - ancora filtrato da un forte retaggio attualistico e storicistico – l'esistenzialismo ecc.) perdono progressivamente la loro centralità. Melandri stesso scrive con entusiasmo, nel 1961, che le nuove frontiere aperte dagli studi logici novecenteschi e le filosofie “relazionistiche” di autori come Whitehead, Husserl e, in Italia, Enzo Paci, consentivano alla filosofia di congedarsi definitivamente da «tutte le forme di pensiero sostanzialistico (fra cui per lo meno, dal punto di vista logico, è da annoverare anche l'idealismo con tutte le sue derivazioni, marxismo ed esistenzialismo compresi)».¹⁴ È un'affermazione giovanilmente altisonante, che tuttavia rende bene l'idea di come ormai gli studiosi più giovani si collocassero in un panorama di pensiero diverso da quello della generazione precedente. Si preparano così le novità che domineranno la scena degli anni sessanta: strutturalismo, fenomenologia, ermeneutica, la nuova epistemologia francese ed americana, una rinnovata corrente di studi marxiani che si apre a nuove

¹⁴ E. Melandri, *Sui presupposti del “presupporre” (a proposito di alcuni studi di filosofia del diritto)*, Rec. a G. Del Vecchio, *Studi sul diritto e Presupposti, concetto e principio del diritto (trilogia)*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», n. 4, 1961, pp. 1440-1450.

influenze e che, in seguito alla svolta del 1956,¹⁵ si inserisce in un quadro politico mutato e complesso.

Melandri si forma dunque in una fase di transizione della filosofia italiana, e da questa transizione è segnata la sua opera. L'*incipit* dei suoi studi, dagli anni universitari fino ai primi anni sessanta, è caratterizzato dall'interesse per la fenomenologia e per gli studi di logica, condotti in dialogo con la filosofia italiana del decennio precedente, e soprattutto con il pensiero filosofico tedesco. Nella seconda metà degli anni sessanta il suo orizzonte di interessi si amplia e si complica, giungendo la sua riflessione a piena maturità intellettuale, e si sgancia completamente dai più circoscritti riferimenti degli anni precedenti: Melandri entra in dialogo con l'intera filosofia europea a lui contemporanea, e si fa portavoce di una critica radicale dei paradigmi e del modello di razionalità promosso dalla filosofia occidentale, collocandosi a pieno titolo fra i precursori del "decostruzionismo", di cui egli è in Italia forse il primo rappresentante.

Cerchiamo ora di introdurci, brevemente, nella situazione della filosofia italiana per come si configura dopo il 1945, e di leggere la posizione di Melandri in questo complesso passaggio storico.

La filosofia italiana nel dopoguerra.

All'indomani della conclusione del secondo conflitto mondiale la cultura italiana è animata da un'irrequieta esigenza di rinnovamento, di rottura dei confini tradizionali del sapere, di acquisizione di quegli stimoli e di quelle suggestioni che erano mancati, in un clima di isolamento materiale e mentale, nei due decenni della dittatura fascista. È forte, specialmente fra i cultori delle discipline filosofiche, il bisogno di realizzare un rapido svecchiamento del canone del sapere e di ripresa di un dialogo intellettuale autenticamente europeo, che sapesse valicare i ristretti confini nazionali.

Molte voci manifestano negli anni successivi al 1945 questa necessità, che in campo filosofico assume in molti casi la veste di una polemica presa di distanza dallo storicismo crociano e dall'attualismo di Gentile, associato ad una *pars construens* che si

¹⁵ Il riferimento è alla grande crisi che attraversa la cultura di sinistra italiana in seguito ai fatti di Ungheria e al XX Congresso del PCUS. Per un rapido sguardo sull'intenso dibattito ideologico che si scatena a seguito di questi due eventi epocali, cfr. gli interventi, spesso firmati da importanti filosofi italiani, contenuti in G. Vacca (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del "Contemporaneo"*, Rinascente-Editori Riuniti, Roma, 1978.

nutre di correnti filosofiche nuove o percepite come tali: esistenzialismo,¹⁶ marxismo,¹⁷ neopositivismo e pragmatismo sono i territori dove si esercita l'impegno dei filosofi italiani, che iniziano a tradurre e interpretare testi e autori sino ad allora sconosciuti o quasi nel nostro Paese. In questo quadro culturale in rapido mutamento, mutevole è anche la posizione sostenuta da molti filosofi che – non ancora sorretti da consolidata tradizione – tendono spesso a cambiare fronte, o a sovrapporre, in tentativi di conciliazione più o meno riusciti, stili filosofici differenti. È il caso, ad esempio, di Cesare Luporini, che dopo una fase esistenzialista si orienta verso il marxismo; e di Antonio Banfi che, sconcertando alcuni dei suoi allievi, sposa la causa del materialismo dialettico; è il caso di Giulio Preti, che dopo aver iniziato i suoi studi sui testi di Husserl si rivolge a una sintesi originale di idealismo e positivismo prima, e poi, qualche anno più tardi, di filosofia della *praxis* ed empirismo logico. Anche Enzo Paci parte dall'esistenzialismo, per poi elaborare un suo personale “relazionismo” in cui si intrecciano Whitehead e Husserl. Sempre Paci negli anni sessanta approda a una personale combinazione di marxismo e fenomenologia. L'elenco potrebbe proseguire a lungo: non è importante l'eshaustività dei casi che abbiamo riportato, quanto la loro

16 La ricezione dell'esistenzialismo in Italia inizia molto presto, negli anni trenta, ma si consolida solo nel decennio successivo. Il primo saggio integralmente esistenzialista di un filosofo italiano è *La struttura dell'esistenza* di Abbagnano, del 1939, mentre il dibattito più intenso che si verifica prima della caduta del fascismo, e in seguito alla crisi dell'attualismo del decennio precedente, è il dibattito ospitato dalla rivista “Primato”, diretta da Giuseppe Bottai, a cui partecipano Paci, Abbagnano, Carlini, Spirito, Olgiati, Guzzo, Carabellese, Luporini, Della Volpe e Banfi, futuri protagonisti della scena filosofica postbellica. La fortuna dell'esistenzialismo prosegue, e si accresce, nel dopoguerra, assestandosi lungo due direttrici: una legata al personalismo cattolico, attenta soprattutto all'elaborazione francese della filosofia dell'esistenza messa in atto da autori come Wahl, Mounier e Marcel, in cui la filosofia di Heidegger viene accostata a quella di Kierkegaard, e in cui ha grande successo il pensiero di Jaspers; e una che si dirige invece alle tematiche ontologiche di *Essere e tempo*, oltre che alle sue implicazioni esistenziali, sondando le radici fenomenologiche del pensiero heideggeriano. I maggiori esponenti di questa seconda linea sono Luporini, Paci, Chiodi e Abbagnano. Cfr. A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959; G. Cantillo, *Filosofia italiana e esistenzialismo tedesco*, in P. Rossi e C.A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 35-75; R. Faraone, *Il primo dibattito sull'esistenzialismo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2002, pp. 184-197; O. Pompeo Faracovi, *Spiritualismo e esistenzialismo tra Francia e Italia*, P. Rossi e C.A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 78-98.

17 Come scrive Giuseppe Bedeschi «all'indomani del crollo della dittatura [...] il marxismo si impose, si può dire, da tutte le parti. Esso era in primo luogo la dottrina di due grandi partiti di massa – il Partito comunista e il Partito socialista – cioè della grande maggioranza della sinistra italiana. Al Partito comunista soprattutto, nella fase declinante del fascismo e durante la Resistenza, si erano avvicinati o avevano aderito personalità di grande rilievo culturale e scientifico quali Antonio Banfi, Delio Cantimori, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Galvano Della Volpe, Concetto Marchesi, Natalino Sapegno, Vezio Crisafulli, Cesare Luporini, per non citare che alcuni fra i maggiori», G. Bedeschi, *Il marxismo*, in: AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 178.

esemplarità. L'avvicinarsi di correnti e tradizioni filosofiche diverse nelle pagine della filosofia italiana degli anni cinquanta risponde a una reale esigenza di sintonizzazione con la cultura europea e americana, ed è opportuno intenderlo a partire da questa considerazione. Si rischia altrimenti di cadere in facili accuse di “eclettismo”, perdendo di vista il contesto storico in cui questa pratica “combinatoria” si impone.

Enzo Melandri non appartiene a questa generazione e si introduce nel dibattito filosofico in una stagione successiva. Questo breve accenno alla situazione culturale postbellica ci serve però come quadro di riferimento per interpretare il punto di partenza del suo percorso intellettuale, e come premessa per comprendere il significato della *Husserl Renaissance* di cui parleremo nei prossimi paragrafi, in cui Melandri si inserisce; ci serve infine per introdurre la storia, che vedremo per brevi cenni, della penetrazione del neopositivismo in Italia, una storia importante ai fini del nostro discorso: dal momento che il neopositivismo è un bersaglio polemico a cui si rivolgono le critiche di Melandri, che accoglie a sua volta alcuni punti di dissenso sollevati da Enzo Paci.

L'empirismo logico in Italia e le critiche giovanili di Melandri

Abbiamo detto che una grande novità che si introduce nella cultura italiana postbellica è rappresentata dal neopositivismo logico dei circoli di Vienna e Berlino, e da quell'insieme di filosofie, anglosassoni e statunitensi, che vengono successivamente chiamate con il termine di “filosofia analitica”. A queste si affianca, sempre negli stessi anni, la scoperta del pragmatismo di John Dewey,¹⁸ che si innesta su una già attiva, anche se ormai in larga misura dimenticata, tradizione pragmatista italiana.¹⁹

18 La ripresa di Dewey, come del resto accade per molti altri autori, è svolta all'interno di un suggestivo progetto “militante” di intervento attivo del dibattito filosofico nelle dinamiche culturali e storiche che attraversano la società italiana, evidente negli articoli di N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, «Rivista di filosofia», n. 39, 1948, pp. 313-325; G. Preti, *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey*, «Studi filosofici», n. 1, gennaio-aprile 1949, pp. 36-74; E. Paci, *Il problematicismo positivo di John Dewey*, «Il pensiero critico», I, 1950, pp. 63-73. L'iniziativa editoriale più importante intrapresa dai filosofi neoilluministi all'inizio degli anni cinquanta è però un fascicolo della *Rivista critica di storia della filosofia* del 1951, interamente dedicato al filosofo americano. Sulla ricezione italiana di Dewey è possibile consultare gli articoli, ancora oggi interessanti, di: F. Cafaro, *John Dewey e la critica italiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», n. 4, 1951, pp. 427-441; G. Federici Vescovini, *La fortuna di John Dewey in Italia*, «Rivista di filosofia», n. 52, 1961, pp. 52-96; M. Alcaro, *Osservazioni sugli studi italiani su J. Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia», n. 35, 1980, pp. 32-40.

19 La prima comparsa del pragmatismo in Italia, come è noto, risale all'azione di alcuni giovani

Nel contesto italiano, come è stato variamente notato,²⁰ il neopositivismo assume un significato culturale assai più esteso di una semplice opera di chiarificazione di problematiche epistemologiche. Il neopositivismo viene recepito nel secondo dopoguerra come una messa in discussione della vocazione esclusivamente “umanistica” della filosofia, come un'apertura verso le tematiche della teoria e della storia della scienza, come una trincea contro l'irrazionalismo e la retorizzazione della cultura. La ripresa del neopositivismo si inserisce all'interno di un progetto di politica culturale, e non soltanto di meditazione di astratti problemi filosofici. Per questa ragione, forse, l'adesione ai principi del positivismo logico non avviene quasi mai in forma pura: esso al contrario è letto attraverso il filtro di altre posizioni filosofiche, e con esse integrato. Oltre a questa ragione di militanza culturale, per i sostenitori del neopositivismo si pone il problema di scendere a compromessi con la formazione prevalente fra gli intellettuali italiani, con i temi ai quali essi sono più sensibili: la

intellettuali sulla rivista “Leonardo”, attiva fra il 1903 e il 1907. In modo più superficiale Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini (fondatori della rivista), attenti soprattutto alle dottrine di William James, e più seriamente Giovanni Vailati e il suo allievo Mario Calderoni, attratti più che altro dalla dottrina di Peirce, avevano proposto al pubblico italiano una serie di articoli sulla filosofia pragmatista, contrapponendosi tanto al positivismo quanto alla *Logica* di Croce, uscita nel 1905. La morte prematura di Vailati nel 1909, e a pochi anni di distanza, nel 1914, quella del giovanissimo Calderoni, aveva posto bruscamente fine a questo percorso. Anche l'ingresso del pensiero di Dewey in Italia non risale all'“apertura” deweyana che caratterizza il decennio tra il 1945 e il 1955, alla fase cioè della sua ricezione neoilluminista. Una seria discussione del filosofo americano è svolta dai neo-hegeliani tra il 1920 e il 1930, per merito di Giuseppe Lombardo-Radice e Guido Calogero, senza che tuttavia la sua originalità di filosofo venga colta pienamente: finisce per essere assorbito e rimodellato sulla base delle esigenze teoriche dell'idealismo: «del pensiero deweyano si era accolto e messo in evidenza ciò che meglio rispondeva a certi atteggiamenti della nostra tradizione neo-hegeliana», G. Federici Vescovini, *La fortuna di John Dewey in Italia*, cit., p. 53. Quando nel 1921 compare l'importante libro di Ugo Spirito sul pragmatismo (U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921) il pragmatismo, legato soprattutto al nome di William James, è considerato alla stregua di una filosofia tramontata e superata. Il libro di Spirito segna l'inizio dell'interpretazione idealistica di Dewey, che per la prima volta assume un'importanza teorica autonoma e peculiare nel raffronto con gli altri pensatori pragmatisti. L'altro passaggio fondamentale per l'allargamento al grande pubblico della conoscenza della filosofia di Dewey è la traduzione approntata nel 1931 da De Ruggiero di *Reconstruction in philosophy*. Il libro, corredato da una prefazione di De Ruggiero, segna l'avvio della penetrazione in Italia del Dewey “filosofo”, fino ad allora rimasto all'ombra del Dewey pedagogo. De Ruggiero «sottolinea così tutti i caratteri che possono fare del Dewey un hegeliano. L'aver il Dewey formulato una filosofia che concepisce la realtà dinamicamente, cioè compreso che il reale non è statico, contribuendo così alla svolta definitiva del pensiero moderno. [...] Richiamarsi all'esperienza significa appunto insistere sull'importanza di ciò che si fa, rispetto a ciò che è fatto», G. Federici Vescovini, *La fortuna di John Dewey in Italia*, cit., p. 69.

20 Cfr. R. Egidi, *Wittgenstein e la filosofia analitica in Italia negli ultimi cinquant'anni*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, cit., pp. 311-312; E. Lecaldano, *L'analisi filosofica tra impegno e mestiere*, in P. Rossi e C.A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, cit., p. 192.

“storicità della ragione” innanzi tutto. Ludovico Geymonat cerca ad esempio di coniugare i principi del razionalismo scientifico con le esigenze del materialismo storico e del materialismo dialettico sovietico, scorgendo la necessità per l'epistemologia di una maggiore attenzione alla collocazione storico-sociale dei processi di conoscenza. Altri autori, come Giulio Preti, cercano una sintesi fra “filosofia della prassi” (un'etichetta sotto la quale venivano raccolti il pragmatismo deweyano e il pensiero giovane-marxiano) ed empirismo.

Il neopositivismo in verità non è, come del resto il marxismo e l'esistenzialismo, una novità assoluta in Italia.²¹ Nel 1932 Ludovico Geymonat, con Renato Treves e Norberto Bobbio, compie un primo viaggio di studi in Germania, risiedendo a Gottinga, famosa per gli studi di matematica. In seguito, nel semestre invernale 1934-35, avrebbe compiuto un secondo soggiorno a Vienna: un viaggio che si rivela determinante nella sua successiva carriera di filosofo. Qui infatti ha la possibilità di entrare in contatto con alcuni esponenti del Circolo di Vienna, in particolare con Waismann, Schlick, e Joseph Schaechter.²² La penetrazione del neopositivismo in Italia inizia da qui. Al ritorno in Italia, infatti, Geymonat si fa promotore di una serie di saggi e traduzioni importanti, in cui gli elementi del neopositivismo vengono presentati e discussi per il pubblico nazionale. Gli interventi più importanti sono raccolti e pubblicati nel volume *Studi per un nuovo razionalismo*, del 1945:

Geymonat introduceva e proponeva, con questo libro e con i saggi pubblicati senza molto successo negli anni Trenta, le più significative dottrine del neopositivismo, in forma chiara, argomentata e documentata (importanti in tal senso sono i saggi su Wittgenstein e su Carnap raccolti nel libro); li proponeva ai lettori della sinistra, ma senza molto successo [...] Verso le sue posizioni filosofiche infatti, [...] la chiusura

21 Se non altro per il fatto che, come nota giustamente Rosaria Egidi, la nuova corrente di studi epistemologici, di filosofia della scienza e del linguaggio in Italia «è sotto vari aspetti un *revival* delle tendenze che già nel primo novecento avevano attraversato il pensiero filosofico e scientifico italiano affermandosi come reazione forte e motivata a una cultura largamente imbevuta di idealismo e galvanizzata dalle dominanti figure di Croce e Gentile». Egidi si riferisce «alle posizioni difese tra la fine dell'ottocento e i primi decenni del novecento da Giuseppe Peano, Giovanni Vailati, Federico Enriques e pochi altri, i quali offrono contributi di primo piano alle ricerche sui fondamenti delle scienze formali, alla diffusione in Italia del pragmatismo americano, al riconoscimento del ruolo della storia delle scienze nella teorizzazione filosofica», R. Egidi, *Wittgenstein e la filosofia analitica in Italia*, cit., p. 311.

22 Cfr. F. Minazzi, *Introduzione. Geymonat filosofo civile*, in L. Geymonat, *La società come milizia*, La città del sole, Napoli, 2008, p. 34 e *passim*.

dei responsabili culturali del Partito comunista sarebbe stata pressoché totale.²³

Il lavoro di Geymonat fra l'altro, in coerenza con la sua visione della filosofia come “militanza” culturale, non si esaurisce nel raggio ristretto dell'attività di studi e nell'insegnamento universitario, ma si concretizza in una serie di iniziative extra-academiche importanti, come la fondazione nel 1948 del *Centro di Studi Metodologici* di Torino, che mette al centro lo studio della metodologia delle scienze. Il *Centro* nasce da una serie di incontri tenutisi dal 1945 in avanti fra Geymonat, Abbagnano, i matematici Pietro Buzano ed Eugenio Frola, il fisico Enrico Persico ed altre personalità del mondo scientifico, filosofico e persino dell'industria: un gruppo che si accresce nel tempo, fino ad includere una nutrita schiera di studiosi come Umberto Scarpelli, Silvio Ceccato, Ferruccio Rossi-Landi, e molti altri, e che cesserà l'attività solo nel 1979, in seguito ad una lunga fase di declino iniziata a partire dalla metà degli anni sessanta.

L'opera che ha maggior impatto negli anni cinquanta, e che è più ampiamente dibattuta, è però quella del filosofo pavese Giulio Preti.²⁴ Preti, come molti suoi contemporanei, sente la necessità di un radicale ripensamento della tradizione filosofica italiana e dei suoi canoni, attraverso la ripresa di quelle correnti di pensiero, come il positivismo e l'empirismo, che da noi sono sempre rimaste a margine del dibattito, con lo scopo di mettere in discussione i pregiudizi antiscientifici delle filosofie egemoni nel ventennio fascista. Per far questo, Preti ricorre al pragmatismo americano, al neopositivismo viennese e anglosassone, alla fenomenologia di Husserl e al neokantismo, per portare avanti un modello di filosofia di ispirazione laica, razionalista e antimetafisica, che lo colloca al centro del programma “neoilluminista” condiviso da molti filosofi di area laica della sua generazione.²⁵ La proposta più originale che Preti

23 F. Restaino, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in N. Abbagnano (fondato da), *Storia della filosofia*, a cura di F. Restaino e G. Fornero, vol. X, TEA, Milano 1996, pp. 175-372.

24 Notizie biografiche su Preti si trovano in: F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, FrancoAngeli, Milano 1984 e in Id., *Giulio Preti: un profilo biografico*, in Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 23-30. Interessanti notizie sulla formazione di Preti negli anni '30, con particolare attenzione al clima culturale in cui si inserisce, sono presenti in: L. M. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 3-45, che propone fra l'altro una lettura interessante del percorso filosofico di Preti. Un quadro generale della filosofia di Preti si trova anche in M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli, 1988.

25 Questo programma non è esente da una sotterranea polemica di carattere politico, come si evince da questo passo tratto da un saggio breve del 1953: «C'è una filosofia che ha tante tinte e sfumature, e prende tanti nomi: neopositivismo, empirismo logico, pragmatismo, relativismo...; una filosofia che è odiata dai maggiori partiti oggi in lotta, aggredita da destra e da sinistra, accusata volta per volta di

sostiene a partire dalla fine degli anni quaranta è quella di una sintesi fra marxismo (specialmente le posizioni espresse negli scritti giovanili di Marx) e pragmatismo deweyano, che Preti considera due forme compatibili e integrabili di “filosofia della *praxis*”.²⁶ Rivisto in questa chiave, e sottratto all'ingenuo (filosoficamente parlando) “naturalismo” che inficia secondo Preti il materialismo dialettico di Engels e di Lenin,²⁷ il marxismo può trovare nel neopositivismo logico un alleato, rompendo la storica contrapposizione che, da *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin in avanti, ha creato un fronte netto di contrapposizione fra positivismo e marxismo.²⁸ Come è noto

bolscevismo e di fascismo. Riducendo queste varie accuse al loro nocciolo, ciò di cui questa filosofia è accusata è di essere la voce del bambino della novella di Andersen: la pura voce dell'esperienza e del senso comune, che non sa e non vuole vedere con gli occhi del buon funzionario e del buon suddito, che non crede ai miti e minaccia ad ogni istante quell'ordine costituito che su ognuno di tali miti si regge», G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* [1953], in: Id. *Saggi filosofici*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 128.

- 26 «Le due filosofie [marxismo e pragmatismo] si trovano fra l'idealismo e il positivismo, ma compiono il cammino opposto. Il marxismo parte dall'idealismo di Hegel ma fa valere, contro la tendenza di quest'ultimo a racchiudere tutta la realtà nel pensiero, l'esigenza positivista e materialistica di una realtà solida, concreta, che sta di fronte al pensiero stesso e sul quale quest'ultimo deve fondarsi; il pragmatismo nasce invece direttamente dal terreno del positivismo, ma fa valere contro di questo l'esigenza idealistica del fare, del lavoro, dell'attività umana come fattore attivo della realtà stessa. E le due filosofie vengono ad incontrarsi su questo terreno: che la base e l'essenza fondamentale dell'uomo e di tutta la vita spirituale è l'attività pratico-sensibile, in virtù della quale l'uomo, mediante il corpo e le funzioni organiche, viene influenzato dall'ambiente esterno, ma a sua volta lo influenza, con il lavoro», G. Preti, *Il pragmatismo, che cos'è*, «Il Politecnico», n. 33-34, 1946, p. 59.
- 27 Questa posizione, sulla scia di Preti, era sostenuta ad esempio anche da Roberto Guiducci, che nel 1954 ne offre una sintesi molto chiara, argomentando che «diviene lavoro fecondo esaminare [...] i possibili contributi di Dewey alla filosofia della prassi: eliminazione dei residui metafisici circolanti ancora nella concezione marxista, soprattutto per quanto riguarda le dogmatizzazioni operate dal materialismo dialettico (già criticato, del resto, ed implicitamente abbandonato anche da Gramsci); introduzione di una più robusta metodologia scientifica che sopprimerla, consentendo nuove aperture operative, alla ormai troppo approssimata e frammentaria formulazione marxiana originaria (ancora legata all'hegelismo e alla scienza ottocentesca) e codificata poi nelle schematizzazioni politiche contingenti (e non scientifiche) engels-leniniane; sviluppo del senso e del valore della tecnicità dell'indagine e nella pratica, con conseguente elaborazione di strumenti approfonditi e sottili contro la tendenza semplificatrice, e quindi superficiale, insita negli schemi di ricerca marxista a grandi linee, condotta secondo formule un tempo sollecitatrici ed ora spuntate di fronte alla maggiore complessità della situazione maturatasi e dei problemi che essa comporta [...] Da noi occorre, e ciò non è ancora stato fatto nel tessuto vivo delle influenze e controinfluenze del marxismo, seguire urgentemente, e a nostro avviso molto più urgentemente che per il Croce, il consiglio di Gramsci: occorre ritradurre nei termini ideologici propri del materialismo storico il contributo implicito del Dewey alla riqualificazione dell'ideologia politica progressiva», R. Guiducci, *Influenze e controinfluenze nella filosofia contemporanea: Marx e Dewey*, «Nuovi argomenti», n. 9, Luglio-Agosto 1954, pp. 183-184.
- 28 «Tra la filosofia della *praxis* nella forma assunta oggi dal marxismo ufficiale e l'empirismo logico in tutte le sue forme non corre buon sangue; per convincersene basta uno sguardo alla notevole quantità di scritti polemici che da *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin ad oggi sono stati pubblicati e continuano a pubblicarsi. Tuttavia che la situazione non sia definitiva [...] stanno parecchie cose a provarlo. In primo luogo, bisogna osservare che l'attuale filosofia ufficiale dei partiti comunisti – il cosiddetto «materialismo dialettico» – ben lungi dall'esaurire tutte le forme possibili di filosofia della *praxis* non esaurisce neppure tutte le forme possibili di filosofia marxiana», G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino, 1957, p. 11.

questa soluzione verrà aspramente criticata da autori come Lucio Colletti e Cesare Cases: una stroncatura politica più che teorica che, condannando il significato ideologico di questa operazione “revisionista”, finisce per gettare in cattiva luce anche il nucleo teorico del neopositivismo. Quest'avversione verso il neopositivismo non è tuttavia da ascrivere alle sole motivazioni politico-ideologiche sottese al dibattito suscitato da *Praxis ed empirismo* (l'opera più conosciuta di Preti), anche perché viene portata avanti da posizioni filosofiche ed ideologiche molto diverse. Persino un profondo studioso di logica come Francesco Barone, nel suo « monumentale lavoro [...] sul positivismo logico » ritiene che questa filosofia debba « alla fine preludere “all'avvento di un barbarico antiumanesimo” ».²⁹ La diffidenza verso il neopositivismo sembra piuttosto dovuta al sommarsi di motivazioni etico-politiche (per cui esso viene interpretato, con tono quasi-francofortese, come ideologia del capitalismo o, nella migliore delle ipotesi, del riformismo socialdemocratico) e di motivazioni culturali: queste ultime rappresentate dalla stratificazione profonda prodotta dallo storicismo e dall'idealismo nella nostra cultura.

In questo senso, l'opera di Melandri costituisce paradossalmente una conferma e allo stesso tempo un'eccezione. Una conferma, perché anch'egli attribuisce al neopositivismo una serie di limiti di fondo, in continuità con quanto affermato da autori come Enzo Paci e Paolo Filiassi Carcano.³⁰ Melandri fa però eccezione per la sua profonda conoscenza delle opere di Wittgenstein, di Schlick, di Carnap, di Quine e della filosofia analitica anglosassone, che egli non respinge, ma rilegge incessantemente sviluppandone le potenzialità e mettendone in risalto l'importanza, al di là di ogni possibile critica contingente.

Un documento interessante per capire la posizione espressa da Melandri nei confronti

29 A. Pagnini, *Filosofia italiana e filosofie straniere*, in F. P. Firrao (a cura di), *La filosofia italiana in discussione*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 284.

30 Quella di Paolo Filiassi Carcano è una figura eccentrica all'interno di quella che è stata definita la “nuova filosofia scientifica italiana” (cfr. R. Egidi, *Wittgenstein e la filosofia analitica in Italia*, cit., p. 311). Sotto alcuni aspetti il suo pensiero è affine a quello di Melandri, che in diverse occasioni fa riferimento all'opera del filosofo napoletano come fonte di ispirazione per la sua ricerca. Al centro della riflessione di Filiassi Carcano c'è il dibattito fra sostenitori e detrattori della metafisica nel pensiero contemporaneo. Egli è fortemente attratto dal neopositivismo, ma ne scorge anche alcuni limiti e rigidità di fondo. Un sintetico profilo del pensiero di Filiassi Carcano si trova in A. Montano, *La problematicità dell'esperienza e l'analisi del linguaggio nella filosofia di Paolo Filiassi Carcano*, in P. Di Giovanni, *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, cit., pp. 331-339. Per una non banale discussione - per quanto orientata da presupposti neoscolastici - delle tesi del saggio più importante di Filiassi Carcano (*Problematica della filosofia odierna* del 1953), cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* [1971], Vita e Pensiero, Milano, 1995, Tomo I, pp. 168-180.

del neopositivismo italiano, e insieme l'orientamento generale dei suoi primi scritti, è una recensione risalente al 1958 di *Praxis ed empirismo*. In questo scritto si avverte l'influenza esercitata sul giovane studioso dalle critiche di Paci al neopositivismo, e si può osservare l'emergere, in forma embrionale, di alcuni temi che caratterizzano la produzione matura di Melandri.

Egli individua come tesi centrale del saggio l'idea che il pragmatismo ed il marxismo (raccolti nell'idea comune di una filosofia della prassi) possano costituire il retroterra filosofico in grado di giustificare e fondare filosoficamente il neopositivismo, eliminando le fratture createsi fra filosofia e metodologia, fra marxismo e neopositivismo, metafisica e analisi ecc. Dopo aver offerto un compendio dei vari capitoli di *Praxis ed empirismo*, Melandri pur riconoscendo il valore teoretico del saggio («senz'altro fra i migliori libri di filosofia teoretica apparsi in questo dopoguerra»³¹), conclude dicendo che le sue «dicotomie drastiche e rigide»³² non riescono infine a dare soluzione soddisfacente agli interrogativi sollevati. Il tenore della critica espressa da Melandri è consonante con il tema, centrale nella sua produzione successiva, della conciliazione delle dicotomie, della rottura delle rigide contrapposizioni (come quella fra logica ed esperienza) che pervadono la filosofia moderna. L'estrema coerenza e compattezza del pensiero di Preti è secondo Melandri

frutto di una sistematica riduzione dell'orizzonte problematico [...] Il filo conduttore, e insieme il principio sintetizzatore, ci appare essere in definitiva quello, per usare un'espressione un po' antiquata, di una “dialettica degli opposti”, per cui ogni diversità viene prima ridotta alla dualità della contrapposizione di due termini, dei quali uno è infine sacrificato allo spirito di sistema. Chi non crede alla possibilità di porre delle antitesi così nette e violente, non potrà neppure accettare, nel suo complesso, le conclusioni del libro³³.

Per quanto il breve spazio della recensione (e l'ancora acerba formazione filosofica) non consenta a Melandri di offrire una critica sistematica delle tesi di Preti, resta interessante osservare come in queste brevi considerazioni siano prefigurati i temi della

31 E. Melandri, Rec. a G. Preti, *Praxis ed empirismo*, «Il Mulino», VII, n. 2, 1958, p. 142.

32 Ivi, p. 140.

33 Ivi, p. 142.

sua produzione successiva dove, come vedremo, il tema della conciliazione degli opposti, in particolare degli opposti domini della logica e dell'esperienza, occupa una posizione predominante.

La filosofia a Bologna. Felice Battaglia e Teodorico Moretti-Costanzi

In un'intervista per *Il resto del Carlino*, pubblicata nell'aprile del 1957, Felice Battaglia commenta i risultati di un convegno di filosofia svoltosi pochi giorni prima presso l'Ateneo bolognese,³⁴ registrando una tensione che sul finire degli anni cinquanta attraversa non solo le aule universitarie del capoluogo emiliano, ma tutta la filosofia italiana: «la condizione attuale della filosofia è segnata dal vibrante dualismo del sociologismo e della metodologia da una parte e delle rinnovate istanze metafisiche dall'altra».³⁵

Al convegno, dal titolo *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, intervengono molti giovani studiosi, accomunati da uno spiccato interesse per la metodologia della scienza e per i nuovi sviluppi della filosofia del linguaggio in area anglosassone. Fra questi c'è Ferruccio Rossi-Landi, che fra il 1951 e il 1953 aveva soggiornato in Inghilterra, venendo a contatto con la filosofia analitica oxoniense, e aveva tradotto e presentato i libri dello statunitense Charles Morris, portando fra i primi la semiotica in Italia; c'è Leo Lugarini, con una prolusione su *Filosofia e metodologia*; c'è Antonio Santucci, attivo allora all'Università di Bologna, che interviene su *L'attualismo e le nuove prospettive della sociologia*. Accanto a loro, partecipano al convegno filosofi appartenenti alla corrente cattolica della filosofia come Pietro Prini, allora quarantaduenne, che presenta una relazione su *Il problema dell'ontologia semantica*, o Carlo Arata, che discuteva del *Valore metafisico dell'identità e fondazione del personalismo teologico*. Si comprende, scorrendo i titoli degli interventi dei partecipanti al convegno, la ragione dell'osservazione di Battaglia, che coglie

³⁴ Si tratta del convegno nazionale tenutosi presso la Facoltà di economia e commercio di Bologna, promosso dalla *Società Filosofica Italiana* e organizzato dalla casa editrice Il Mulino, intitolato *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*. Gli atti del convegno sono stati pubblicati in AA.VV., *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna, 1957. Una testimonianza del clima del convegno è fornita da Livio Sichirollo, che partecipò all'evento e ne diede una polemica versione in L. Sichirollo, *La filosofia nella coscienza delle nuove generazioni. Una nota e un intervento*, «Studi Urbinati», XXXI, n.1, 1957, pp. 1-7.

³⁵ Intervista a Felice Battaglia, *Il resto del Carlino*, 29 aprile del 1957.

lucidamente la profonda trasformazione in atto in seno alla cultura filosofica italiana. Già qualche anno prima, in verità, si tengono a Bologna due convegni importanti. Al primo, del 1953, dedicato a *Il problema della filosofia oggi*,³⁶ partecipano filosofi molto agguerriti nel sostenere la necessità di un ritorno della filosofia alle problematiche sollevate dalle scienze della natura e dalle scienze umane: Ludovico Geymonat, Ferruccio Rossi-Landi, Paolo Rossi, e i giovani Santucci e Pasquinelli, che animano negli anni a venire la cultura filosofica bolognese. Il secondo convegno è dedicato a *Filosofia e sociologia*, sempre con la collaborazione della rivista “Il Mulino” e della *Società Filosofica Italiana*. Un convegno che vedeva la partecipazione di filosofi molto importanti come Banfi, Paci ed Abbagnano, e che segnalava il risveglio dell'interesse dei filosofi, o di una parte non trascurabile del mondo accademico e culturale italiano, per i risultati delle scienze sociali.³⁷

Questa serie di importanti convegni segnala la presenza anche nella città di Bologna di quella spinta, sentita soprattutto dalle giovani generazioni, di riscatto dallo storicismo e dall'attualismo, a partire da un programma di rinnovamento culturale di matrice neoilluminista, che a Bologna si esprime con un certo ritardo, rispetto a Milano e Torino, e che dà i suoi frutti maturi solo nel corso degli anni sessanta.

Sul finire degli anni cinquanta la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna inizia a mostrare i primi segni di apertura alle nuove tendenze della ricerca epistemologica, sebbene non è ancora tangibile, nell'indice degli insegnamenti e nel corpo docenti, il segno di un deciso cambio di rotta.³⁸

36 Gli interventi sono raccolti in AA.VV., *Il problema della filosofia oggi: atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna 19-22 marzo 1953)*, Bocca, Milano, 1953.

37 Gli atti del convegno, del 23-25 aprile 1954, vennero pubblicati in AA.VV., *Filosofia e sociologia*, Il Mulino, Bologna 1954.

38 A partire dagli anni trenta, il panorama culturale dell'Università di Bologna era mutato in profondità, rispetto ai decenni precedenti, caratterizzati dalla presenza di una figura del calibro di Federico Enriques, che aveva cercato fortemente un intreccio, non superficiale ma di sostanza, fra la ricerca filosofica e la ricerca scientifica. L'apice di quella che Giuliano Pancaldi chiama “l'età di Enriques” nella cultura scientifica di Bologna è il 1921, anno in cui Enriques riuscì ad organizzare tre conferenze di Albert Einstein all'Archiginnasio, in una città allora aperta alle novità portate dalle ricerche di avanguardia nel campo della fisica. (Cfr. G. Pancaldi, *Gli scienziati, i filosofi, la città*, in R. Zangheri, *Bologna*, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp. 355-387). Chiusa era anche la stagione di insegnamento di Rodolfo Mondolfo, grande storico della filosofia, che negli anni trenta era peraltro fra i maggiori conoscitori del pensiero marxista in Italia. Nei primi decenni del Novecento, come scrive Giuseppe Ferrandi, «la cultura bolognese aveva mostrato capacità di resistenza alle influenze dell'idealismo, ma quest'anomalia venne riassorbita negli anni '30». Le leggi razziali avevano obbligato Mondolfo (che aveva nel frattempo abbandonato, per ovvie ragioni politiche, lo studio del marxismo) all'esilio in argentina. Le nuove personalità che si imposero stabilirono un maggiore contatto della cultura bolognese con la tradizione dell'idealismo: Giuseppe Saitta, allievo di Gentile, occupò dal 1932 la

Quando Melandri inizia a frequentare, nell'anno accademico 1954-55, l'ateneo bolognese, si trova davanti un quadro nel complesso piuttosto tradizionale, per non dire tradizionalista. Se l'arrivo da Milano di Luciano Anceschi nel 1952 segna certamente una rottura con il passato e un'apertura significativa alle nuove tendenze della cultura europea, in campo filosofico, estetico e letterario, la presenza di figure più legate alla tradizione, come Teodorico Moretti-Costanzi, dimostra tuttavia una certa tendenza alla conservazione che verrà definitivamente superata soltanto nel decennio successivo.

Il primo esame che Melandri affronta nel suo percorso universitario è quello di Storia della filosofia antica, corso tenuto da Teodorico Moretti-Costanzi. La presenza di Moretti-Costanzi nel *curriculum* di studi intrapreso da Melandri è notevole: si tratta, insieme a Battaglia, del docente con cui sostiene il maggior numero di esami. Ciò va a dimostrazione del forte prestigio accademico del filosofo umbro nei primi anni della sua docenza a Bologna, dove era giunto grazie al sostegno di Felice Battaglia, allora rettore dell'università.³⁹ Oltre al già menzionato insegnamento di filosofia antica, Melandri sostiene con Moretti-Costanzi l'esame di Storia della filosofia medievale e due esami di Filosofia teoretica.⁴⁰

L'insegnamento di Teodorico Moretti-Costanzi, approdato a Bologna nel 1952 e figura di rilievo nel corpo docenti della facoltà, proponeva un percorso di pensiero fortemente ancorato all'esperienza religiosa del cristianesimo, di cui venivano riproposte alcune figure chiave come Francesco d'Assisi e Bonaventura da Bagnoregio, con particolare attenzione ai temi della mistica e dell'ascesi (la sua prospettiva filosofica viene talora definita da lui stesso un "ontologismo criticoascetico"). La recentissima ripubblicazione

cattedra di Etica, e Felice Battaglia iniziava nel 1939 una lunga carriera di insegnamento, segnata, specie all'inizio, da una produzione di impronta gentiliana rivolta in particolare all'ambito della filosofia del diritto. L'eccentricità che Bologna aveva manifestato per un lungo corso della sua vita culturale e universitaria primonovecentesca era dunque da tempo sopita. I primi spiragli per un radicale rinnovamento si aprirono solo negli anni cinquanta. È possibile trovare un sintetico esame della parabola culturale dell'università bolognese nella prima metà del Novecento e negli anni cinquanta e sessanta in: G. Ferrandi, *La filosofia a Bologna*, in P. Rossi e C. A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana nel Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 193-222.

39 Il più importante studioso del pensiero di Moretti-Costanzi è senza dubbio Edoardo Mirri, autore di un recentissimo profilo bio-bibliografico del filosofo e curatore della recente riedizione per Bompiani di una raccolta delle opere fondamentali del filosofo. Cfr. E. Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano, 2012; T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri, Bompiani, Milano, 2009.

40 Cfr. il libretto universitario di Melandri, conservato presso l'archivio dell'Università di Bologna, ASUBo, *Fascicoli degli studenti*, "Melandri, Enzo" - Fascicolo n. 9522, Posiz. n. 745.

dei suoi corsi universitari degli anni accademici che vanno dal 1953-54 al 1956-57⁴¹ fornisce uno spaccato interessante della sua attività di docente, mostrando come, nonostante questo forte radicamento nella tradizione, non mancassero nelle sue lezioni spunti interessanti per i giovani studenti: nel 1949 Moretti-Costanzi aveva pubblicato un libro sul pensiero di Martin Heidegger, interpretato in modo molto personale come un “pensiero dell'ascesi”,⁴² portando «lo Heidegger alle sue [di Moretti-Costanzi] posizioni, avvertendo nel pensiero del tedesco una sorta di schopenhauerismo meritevole d'approfondimento sul tema dell'ascesi».⁴³ In questa serie di corsi, alcuni dei quali furono frequentati da Melandri (sicuramente il corso dedicato al tema “Dio” dell'anno accademico 1956-57), il pensiero heideggeriano emerge a più riprese, e ad esso si affiancano molte figure di spicco del panorama filosofico della prima metà del Novecento: Sartre, Berdjaev, persino Henri Poincaré. I testi di Moretti-Costanzi tuttavia non vengono mai menzionati nelle opere di Melandri, e non ci sono tracce documentabili, nei suoi scritti, di una persistenza delle tematiche e del pensiero di Moretti-Costanzi.

Il pensiero di Felice Battaglia ha lasciato invece tracce più consistenti e visibili negli studi giovanili di Melandri. Battaglia è stato una figura di grande rilievo nella vita culturale della città di Bologna, non solo per la sua attività di studioso, ma anche per aver ricoperto alcuni incarichi di notevole prestigio ed influenza nell'ateneo del capoluogo emiliano.⁴⁴ Formatosi alla scuola dell'idealismo crociano e soprattutto

41 Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere. Corso di filosofia teoretica. Anni 1953-54 / 1955-56*, a cura di M. Moschini, Armando, Roma, 1999.; Id., *Dio. Corso di filosofia teoretica. Anni 1955-56 / 1956-57*, a cura di E. Mirri, Armando, Roma, 2003.

42 T. Moretti-Costanzi, *L'ascetica di Heidegger*, Arte e storia, Roma, 1949.

43 M. Moschini, *Introduzione*, in T. Moretti-Costanzi, *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere*, cit., p. 27.

44 Felice Battaglia nacque a Palmi (Reggio Calabria) il 23 maggio del 1902, e morì a Bologna il 28 marzo del 1977. Dopo aver insegnato per sei anni all'università di Siena, ha tenuto l'insegnamento di Filosofia morale alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Bologna dal 1938 al 1972, e di Filosofia del diritto – presso la Facoltà di Giurisprudenza – dal 1939 al 1964. È stato inoltre preside della Facoltà di Lettere dal 1945 al 1950, e Rettore dell'Università di Bologna per due mandati: dal 1950 al 1956, e dal 1962 al 1968. Per la biografia e un breve profilo delle opere di Battaglia cfr. G. Marchello, *Felice Battaglia*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, II, Bompiani, Milano, 2006, p. 1091; P. Piovani, *Felice Battaglia*, in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli, 2006, pp. 387-404. Sul pensiero di Felice Battaglia: N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia. Atti del Seminario promosso dal Dipartimento di Filosofia di Bologna (29-30 ottobre 1987)*, CLUEB, Bologna, 1989; AA.VV., *Scritti su Felice Battaglia a cent'anni dalla nascita*, Baiesi, Bologna, 2002; G. Cotroneo, *Felice Battaglia e la “filosofia dei valori”*, in Di Giovanni, Piero (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, cit., pp. 201-221.

gentiliano,⁴⁵ Battaglia ha trovato nella filosofia del diritto prima e in seguito nella “filosofia dei valori” una personale strada di riflessione. Più che la tradizionale filosofia dei valori, riconducibile a Windelband e alla tradizione neokantiana, per Battaglia lo studio del “valore” prende forma in uno spazio concettuale in cui l'idealismo crocigentiliano è il piano di riferimento, almeno fino ai primi anni della seconda guerra mondiale. Tuttavia a partire dagli anni quaranta il suo pensiero, anche sotto l'influenza delle nuove correnti filosofiche europee, assume la fisionomia di una “filosofia del valore” legata allo spiritualismo cristiano.⁴⁶ Quello che forse è il suo libro più importante, *Il valore nella storia* del 1948, è evidentemente contrassegnato dalla sua formazione nel contesto dell'attualismo e della filosofia crociana, ma segna anche il punto di definitivo distacco da essi.⁴⁷ In questo libro vengono discusse le concezioni della storia di Croce e Gentile, con l'aggiunta di «alcune considerazioni teoretiche di un certo rilievo»⁴⁸ che, pur restando in dialogo con i due autori, ne mettono in discussione alcuni presupposti centrali. Come scrive Melandri, forse esasperando l'elemento di discontinuità, nelle pagine conclusive di *Il valore nella storia* trova spazio «una serrata critica dello storicismo assoluto e dell'attualismo, e cioè di tutto il complessivo neohegelismo italiano, partendo dall'interno del sistema stesso»,⁴⁹ tanto da fare di quest'opera una sorta di spartiacque nel percorso intellettuale dell'autore. Battaglia qui prende congedo dal neoidealismo per accogliere suggestioni provenienti da altre correnti filosofiche (fenomenologia, esistenzialismo, lo spiritualismo francese), attraverso le quali la filosofia dei valori diviene «una sorta di *medium* tra “storicismo” e “metafisica”»,⁵⁰ immanenza e trascendenza, razionalità e irrazionalità.

45 Come scrive Franco Volpi, Battaglia manifestava nelle sue prime riflessioni «una sostanziale aderenza all'idealismo, specialmente nella forma che ad esso aveva impresso Giovanni Gentile», F. Volpi, *La “filosofia della pratica”*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., p. 74.

46 «Felice Battaglia fu uno dei pochi pensatori che non si sentiva a disagio quando lo si qualificava come “spiritualista”. Il termine, d'altra parte, ricorre puntualmente nei suoi scritti. Nel delineare la “linea di pensiero” percorsa, egli afferma [...] che tale linea di pensiero, “movendo dall'idealismo apertamente professato”, lo aveva “condotto allo spiritualismo nella filosofia dei valori”», A. Rigobello, *Lo spiritualismo*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., p. 124.

47 L'idealismo di Battaglia, in verità, fu sin dall'inizio critico e non dogmatico. Cfr. G. Cotroneo, *La crisi dell'idealismo*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 93-122.

48 G. Cotroneo, *Felice Battaglia e la “filosofia dei valori”*, cit., p. 202.

49 E. Melandri, Recensione a F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, «Il Verri», n. 4, 1957, p. 115.

50 G. Cotroneo, *Felice Battaglia e la “filosofia dei valori”*, cit., p. 208.

Lo stile, il linguaggio e l'orizzonte filosofico (e politico⁵¹) di Battaglia sono molto distanti da quelli adottati da Melandri, che pure fu suo allievo. Una volta constatata questa distanza, è bene sottolineare come Battaglia abbia esercitato su Melandri un'influenza non trascurabile, oltre che nell'orientare il suo interesse di giovane studente su alcuni temi particolari (la filosofia del diritto, il problema della storia, la fenomenologia di Husserl e la “filosofia dell'esistenza”⁵²). Oltre a ciò, anche la posizione assunta da Melandri su alcune questioni filosofiche di fondo, specie nei primi anni della sua attività, non è così lontana da quella di Battaglia, al netto della distanza ideologica e generazionale che li separa.

La critica di Battaglia a quella “sintesi chiusa” in cui si cristallizza a suo giudizio la filosofia dell'idealismo mostra una certa parentela con la priorità che il Melandri “fenomenologo” sempre concede ai fenomeni, a discapito dell'infinita serie di razionalizzazioni in cui essi possono essere ricompresi e organizzati. Battaglia, come ha dimostrato persuasivamente Girolamo Cotroneo, propende per una visione aperta, infinita, dell'atto di sintesi soggettiva dell'esperienza, che egli descrive come processo incompiuto, sempre rinnovabile, che lascia sempre un “residuo” irrazionale bisognoso di nuove interpretazioni. Battaglia conduce pertanto una decisa polemica contro la “sintesi chiusa” gentiliana, cioè «la risoluzione conclusiva dell'essere nel pensiero»⁵³ o, per dirla con le sue parole, la «compiuta logicità e razionalità della vita, che nel segno dello spirito si articola e si compone».⁵⁴ Battaglia avanza una visione della conoscenza come impresa aperta e strutturalmente incompiuta, che troverà riscontro nelle opere di Melandri, che tuttavia non si limita a ripetere la formula della “sintesi aperta” di Battaglia, una soluzione che giudica provvisoria e insufficiente.⁵⁵

51 Come scrive Mario Delle Piane, in un ricordo commosso in cui l'autore rievoca il sostegno ricevuto da Battaglia al tempo della sua incarcerazione come detenuto politico a Bologna, «Battaglia fu un liberale [...] La sua concezione affondava le radici nel modo di essere e governare della Destra Storica e, rifacendosi all'ideale di “difesa giuridica” di Gaetano Mosca, auspicava uno Stato» - ben diverso da quello fascista - «nel quale molte forze e istituzioni politiche si bilanciassero e controllassero», M. Delle Piane, *Quel lontano 1943*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., p. 54.

52 Battaglia qualifica in questi termini (“filosofia dell'esistenza”) anche la filosofia di Heidegger, oltre a quella degli altri esponenti dell'esistenzialismo (Kierkegaard, Sartre, Jaspers). Cfr. a questo proposito F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia* [1957], Nuova edizione riveduta e ampliata, Zanichelli, Bologna, 1967, pp. 79-80 e *passim*.

53 Cotroneo, *Felice Battaglia e la “filosofia dei valori”*, cit., p. 214.

54 F. Battaglia, *Il valore nella storia* [1948], Il Mulino, Bologna, 1969, p. 154, cit. in G. Cotroneo, *Felice Battaglia e la “filosofia dei valori”*, cit., p. 213.

55 E. Melandri, Rec. a F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, cit., p. 115.

Il saggio di Battaglia *I valori fra la metafisica e la storia* è recensito da Melandri per *Il Verri*. È molto interessante leggere questa recensione alla luce di quanto si è detto: Melandri cerca qui di ricomprendere il linguaggio di Husserl e di Heidegger, autori che già stimolavano il suo interesse, nella terminologia propria del suo maestro di allora, evidenziando come l'insegnamento di Battaglia abbia lasciato in lui problemi e prospettive aperte, al di là di un lessico e di una visione filosofica (lo spiritualismo cristiano) che Melandri non condivide:

La fenomenologia husserliana [...] nel senso prospettato dal Battaglia, può risolvere le esigenze apparentemente contraddittorie che caratterizzano ogni pensiero contemporaneo di indirizzo spiritualistico. Husserl insegnava infatti che, se la filosofia è scienza di ciò che è in quanto è, l'essere tuttavia di cui noi, filosofando, parliamo, è sempre, necessariamente, l'essere fenomenico. E l'essere fenomenico è l'essere di ciò che si manifesta a noi e che, manifestandosi a noi in questo o quell'aspetto, e destando in noi questo o quell'interesse, ha sempre con ciò un senso. Un senso, naturalmente, per noi, a cui si manifesta: quel qualcosa cioè che in altri termini può esser detto "valore". Anche Heidegger, del resto, già nelle primissime battute di *Essere e tempo*, aveva insistito su tale punto, e provata l'impossibilità da parte dell'uomo di cogliere l'essere indipendentemente dal valore.⁵⁶

In queste parole emerge come la problematica del "valore" sia recepita da Melandri, più che sul versante etico, come problema in senso lato filosofico, da riproporre per mettere in discussione due errori. In primo luogo il «dualismo radicale fra verità e valore», che nasconde il più insidioso dualismo di *res extensa* e *res cogitans*; dall'altro la tentazione di identificare, in un monismo assoluto (la sintesi chiusa di cui sopra), idealità e fatticità.⁵⁷

Da Battaglia, poi, Melandri ha ereditato la viva attenzione per la filosofia tedesca a lui contemporanea. Una prova di questa apertura di Battaglia alle novità provenienti dal mondo culturale tedesco è la collettanea *Filosofi tedeschi d'oggi*.⁵⁸ Le vicende che

⁵⁶ Ivi, pp. 116-117.

⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 117.

⁵⁸ A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, Introduzione di F. Battaglia, Il Mulino, Bologna, 1967. Il testo raccoglie scritti di: Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Leo Gabriel, Hans G. Gadamer, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Helmuth Kuhn, Ludwig Landgrebe, Johannes B. Lotz,

hanno condotto a questa raccolta di scritti sono spiegate da Battaglia nell'*Introduzione* al volume:

Negli ultimi tre anni, l'Istituto di filosofia dell'Università di Bologna ha invitato i maggiori pensatori della Germania e dell'Austria ad esporre per somme linee le proprie vedute speculative, a delineare la propria prospettiva filosofica, nella fiducia che, nell'insieme, potesse derivarne un panorama, sufficientemente esatto e responsabile della situazione odierna della filosofia, nei paesi di lingua tedesca. La maggior parte degli invitati ha corrisposto al desiderio espresso dal Direttore dell'Istituto, sia venendo a Bologna sia in taluni casi inviando il manoscritto. Ne è risultato un volume assai nutrito e, ci sembra, bene articolato.⁵⁹

Un volume dunque, in cui vengono raccolti una serie di saggi di filosofi tedeschi, molti dei quali, sollecitati da Battaglia, avevano tenuto conferenze a Bologna fra il 1964 e il 1967. Si tratta di un periodo successivo alla fase di formazione universitaria di Melandri, e successivo al suo soggiorno in Germania, ma comunque interessante per dimostrare la sensibilità di Battaglia al contesto culturale tedesco, e la sua opera di divulgazione del lavoro dei più importanti pensatori d'oltralpe. L'*Introduzione* è significativa proprio perché sottolinea la centralità «della fenomenologia, che condiziona gran parte della filosofia tedesca contemporanea, che anzi precede la stessa instaurazione e la stessa vicenda dell'esistenzialismo».⁶⁰ Battaglia precisa come

la caratterizzazione della filosofia contemporanea tedesca sia proprio nell'avere superato lo gnoseologismo, aprendosi conseguentemente alla “comprensione” [...] Si tratta di trovare l'originario e il primale di là dal logico in senso formale, di là dal razionale e dalle categorie, di là dal sistema, oltre il piano della gnoseologia.

Ci sembra di poter leggere in queste parole il punto di intersezione esatto fra le prime ricerche fenomenologiche di Melandri, alla ricerca dell'orizzonte pre-logico delle costruzioni intellettive, e la “sintesi aperta” prospettata da Battaglia.

Karl Löwith, Friedrich Max Müller, Josef Pieper, Helmut Plessner, Fritz-Joachim von Rintelen, Amadeo Silva-Tarouca, Ernst Topitsch e Carl F. von Weizsäcker.

59 F. Battaglia, *Introduzione*, in A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, cit., p. VII.

60 Ivi, p. VIII.

Gli stimoli culturali presenti nella Bologna degli anni cinquanta non si esauriscono negli stretti confini delle aule accademiche, bensì trovano un importante complemento nell'attività di riviste e case editrici all'avanguardia.

Il primo segnale di una nuova tendenza culturale, di matrice neoilluminista, è l'esperienza della rivista "Il Mulino", fondata nel 1951, cui seguirà, tre anni più tardi, l'apertura dell'omonima casa editrice. Melandri stabilisce, ancora studente, un rapporto di collaborazione con la casa editrice e con la rivista, un rapporto che durerà per tutto il corso della sua vita. Nel 1958 cura per *Il Mulino* la traduzione del saggio di Gerhard Ritter *Il volto demoniaco del potere*, e negli anni seguenti le sue opere più importanti saranno pubblicate proprio da questa casa editrice, da *Logica e esperienza in Husserl* a *La linea e il circolo* sino all'ultimo saggio del 1993 sulle *Ricerche Logiche*. Anche la rivista "Il Mulino" ospita recensioni e alcuni importanti articoli di Melandri.⁶¹

Oltre alla decisiva esperienza del "Mulino", al centro della vita intellettuale di Bologna si colloca una seconda iniziativa editoriale: si tratta del "Verri", rivista fondata nel 1956 da Luciano Anceschi.⁶² L'importanza di questa rivista, e del suo fondatore, non va sottovalutata, specialmente qualora si ponga mente al suo impatto sulla letteratura italiana, e alla sua funzione propedeutica a quell'esperienza fondamentale che fu il Gruppo '63.⁶³ Umberto Eco, ripercorrendo le origini dell'innovativo gruppo letterario, sentenzia: «in principio era il Verri»;⁶⁴ e offre un vivace ritratto di Anceschi e del clima culturale in cui prende forma la rivista e il gruppo letterario che il filosofo contribuisce a compattare. Eco rievoca in prima persona

quel maggio 1956 in cui Anceschi mi ha telefonato. Lo conoscevo di fama. Che

61 Gli articoli sono: E. Melandri, *Gli inediti di Husserl*, «Il Mulino», VIII, n. 92, 1959, pp. 529-535; Id., *La scienza moderna come criterio storiografico*, «Il Mulino», XI, n. 115, 1962, pp. 511-518; Id., *La realtà e l'immagine, a proposito di una storia del concetto di ideologia*, «Il Mulino», XX, n. 215, 1971, pp. 554-567; Id., *Sulla crisi attuale della filosofia*, «Il Mulino», XXI, 223, 1971, 877-889; Id., *Le novità degli ultimi tremila anni*, «Il Mulino», XXXIII, n. 296, 1984, pp. 968-981.

62 Gli scritti di Anceschi per la rivista sono stati ripubblicati in un volume autonomo: L. Anceschi, *Interventi per il "Verri" (1956-1987)*, a cura di L. Vetri, Longo, Ravenna, 1988.

63 Sull'importanza del *Verri* in campo letterario cfr. R. Barilli, *La neoavanguardia italiana. Dalla nascita del «Verri» alla fine di «Quindici»*, Il Mulino, Bologna, 1995.

64 U. Eco, *I primi numeri del "Verri"*, in *Luciano Anceschi tra filosofia e letteratura*, vol. monografico di «Studi di estetica», vol. 3, n. 15, 1997, p. 29.

cosa poteva sapere lui di me? Che da meno di un anno e mezzo mi ero laureato a Torino in estetica, che vivevo ormai a Milano e stavo frequentando giovani poeti come Luciano Erba e Bartolo Cattafi, che vedevo Paci e Formaggio, che avevo pubblicato poche cose su riviste quasi clandestine? Mi ha dato appuntamento in un bar del centro. Voleva solo scambiare delle idee. Stava per iniziare una rivista e non stava cercando nomi famosi (li aveva già), cercava di mettere insieme dei giovani, non necessariamente suoi allievi, gente diversa, e voleva che parlassero tra loro. Gli avevano detto che c'era un giovanotto di ventiquattro anni con interessi che potevano incuriosire anche lui, e andava ad arruolarlo.

Quella di Eco è una testimonianza dello spirito aperto e audace di Anceschi e della sua rivista, che ospita poesie di autori italiani, traduzioni e recensioni di poeti americani ed europei, saggi di critica letteraria e di filosofia: una formula che riflette la tendenza di Anceschi a coniugare la riflessione estetica con la concreta critica letteraria e con le nuove tendenze dell'arte, della poesia, del teatro, del romanzo.

La curiosità intellettuale di Anceschi non opera soltanto nei confini dell'università: nonostante la sua appartenenza all'ambiente accademico, la sua attività di studioso e di critico è fortemente intrecciata con il dibattito letterario e artistico dell'epoca. Anceschi giunge all'Università di Bologna nel 1953, in una città dove – secondo la testimonianza di Guido Guglielmi – c'è «un vivacissimo fervore intellettuale e ideologico. Si leggevano Gramsci e Lukács. Nel 1954 era uscita la traduzione italiana dei *Minima moralia* di Adorno. Si discuteva di funzione della letteratura, dei rapporti tra letteratura e politica».⁶⁵ La posizione di Anceschi nel campo estetico non è caratterizzata da una forte inclinazione ideologica, tesa com'è alla rivendicazione dell'autonomia dell'arte e alla ricerca di uno sguardo impregiudicato, che si pone all'incrocio di fenomenologia e analisi strutturale.⁶⁶ Ciononostante il suo arrivo nell'ateneo di Bologna è salutato come una ventata di novità culturale e politica, specie da parte degli studenti ansiosi di venire a contatto con le nuove correnti dell'arte, della letteratura e del pensiero filosofico. Non solo nello stile d'insegnamento⁶⁷ la figura di Anceschi si distacca da quella dei colleghi,

65 G. Guglielmi, *Un maestro controcorrente*, in M. G. Anceschi, A. Campagna, D. Colombo (a cura di), *Il laboratorio di Luciano Anceschi. Pagine, carte, memorie*, Libri Scheiwiller, Milano, 1998, p. 330.

66 Sulla posizione di Anceschi nell'ambito dell'estetica e della teoria della letteratura cfr. L. Rossi (a cura di), *Estetica e metodo. La scuola di Bologna*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna, 1990.

67 Alberto Gozzi offre una divertente testimonianza della rottura rappresentata dall'insegnamento di Anceschi. Gozzi nei primi anni sessanta frequentava le lezioni tenute da Anceschi nell'"auletta di

ma anche nella capacità di coniugare la profonda conoscenza della storia della filosofia e della letteratura con la sensibilità verso il nuovo e l'aderenza al presente. Come ricorda Fausto Curi, le lezioni di Anceschi non erano «dedicate esclusivamente o prevalentemente agli scrittori che operavano in quegli anni. Nel mio ricordo è soprattutto alla filosofia di Husserl ad essere rimasta impressa, dalla quale Anceschi ricavava alcune nozioni che si sarebbero rivelate poi particolarmente fertili per l'elaborazione di un'estetica non sistematica». ⁶⁸

La presenza di Anceschi nell'ateneo bolognese è di particolare importanza per la formazione del giovane Melandri. Non solo perché Anceschi è il correlatore della sua Tesi di Laurea, ma anche perché invita da subito il giovane studioso a collaborare con "Il Verri". Questa rivista è il primo banco di prova di Melandri che, ancora prima di laurearsi, nel 1957 inizia a collaborare con la prestigiosa pubblicazione: nei primi numeri della rivista egli è inserito nella lista dei "collaboratori fissi". In verità gli interventi di Melandri sul "Verri" non sono molti, e si limitano in tutto ad un paio di recensioni. La preparazione degli esami e alcuni impegni presi con la casa editrice Il Mulino (come la traduzione dal tedesco di Gellner) occupano molto tempo al giovane studioso, che si rammarica di non poter dedicare l'impegno necessario alle recensioni che Anceschi gli chiede di scrivere. ⁶⁹ Melandri esordisce sul secondo numero del 1957, dove recensisce, peraltro con una pesante stroncatura, un libro di Oreste Borello (*L'estetica dell'esistenzialismo*). ⁷⁰ Sempre firmata da Melandri è un'altra recensione, di cui si è già discusso, dedicata a un libro di Felice Battaglia.

Questa collaborazione al "Verri" non è però la sola prova dell'importanza che la figura di Anceschi ha nei primi anni di attività di Melandri. Nel Fondo Anceschi della

estetica", «diversa da tutte le altre aule di via Zamboni, nelle quali il rituale della lezione – soprattutto quelle di filosofia – era improntato a una messa in scena suggestiva e magniloquente. I docenti apparivano all'improvviso, dopo una lunga attesa, quasi magicamente, avvolti dal silenzio che accompagna i direttori d'orchestra quando salgono sul podio. Giunti in cattedra, si dedicavano a scrupolosi rituali: la scelta della sigaretta da un astuccio dorato, che veniva tagliata meticolosamente a metà con un apposito temperino [...] L'accensione lenta. Le prime boccate e infine [...] prendeva corpo la lezione, inframmezzata da pause sapienti [...] Contrariamente ai suoi colleghi [Anceschi] non concedeva nulla alla platea: l'"auletta di estetica" era un palcoscenico disadorno e illuminato soltanto dalla luce della *clarté*». A. Gozzi, *L'auletta di estetica*, in M. G. Anceschi, A. Campagna, D. Colombo (a cura di), *Il laboratorio di Luciano Anceschi*, cit., pp. 307-308.

68 F. Curi, *Un maestro dell'ascolto*, in M. G. Anceschi, A. Campagna, D. Colombo (a cura di), *Il laboratorio di Luciano Anceschi*, cit., p. 303.

69 Cfr. BCABo, *Fondo speciale Luciano Anceschi, Epistolario Anceschi*, cartella "Melandri, Enzo", c. 1 (cfr. oltre, Appendice, Lettera 1).

70 E. Melandri, Rec. a O. Borello, *L'estetica dell'esistenzialismo*, «Il Verri», n. 2, 1957, pp. 90-92.

Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna sono infatti conservate alcune lettere di Melandri indirizzate ad Anceschi, che vanno dal 1957 al 1961, e cioè dagli ultimi anni di studio universitario sino al periodo del suo soggiorno a Kiel.⁷¹ Le lettere testimoniano il ricco scambio fra i due, rivelano come Melandri segua con attenzione il lavoro di Anceschi, che da parte sua non manca di inviare i suoi volumi al giovane amico, unitamente ad altri libri su cui vorrebbe ricevere opinioni e recensioni.

La presenza di Anceschi insomma si rivela un forte stimolo per la formazione di Melandri. Egli, insieme a Battaglia, lo mette sulla strada dello studio della fenomenologia e delle correnti contemporanee della filosofia tedesca, rivelandosi interlocutore importante nel periodo di studio del giovane filosofo. Oltre a ciò, la rete di contatti instancabilmente tessuta del filosofo milanese offre a Melandri importanti occasioni di scambio intellettuale con altri giovani studiosi, che contribuiranno ad allargare la sua formazione culturale.⁷²

La ripresa di Husserl in Italia: Enzo Paci

L'avvicinamento di Melandri al pensiero di Husserl non è condizionato soltanto dai suggerimenti dei suoi maestri all'Università di Bologna, ma si inserisce in una tradizione di studi fenomenologici, che in Italia risale almeno ai primi decenni del XX secolo.⁷³ Il primo decisivo contributo alla conoscenza e all'interpretazione della

71 Cfr. BCABo, *Fondo speciale Luciano Anceschi, Epistolario Anceschi*, cartella "Melandri, Enzo". Il fascicolo contiene otto documenti: sette lettere e una cartolina da Colonia. Riportiamo di seguito luogo e data delle carte, in ordine cronologico: c.1, Monza, 22 agosto 1957; c.2, Colonia, 27 agosto 1957 (cartolina) c.3, Bologna, 6 settembre 1957; c.4, Bologna, 13 settembre 1957; c.5, Bologna, 22 Luglio 1958; c.6, Bologna, 5 agosto 1958; c.7, Kiel, 21 dicembre 1960; c.8, Kiel, 20 gennaio 1961.

72 Nelle lettere che Melandri indirizza ad Anceschi viene menzionata ad esempio una corrispondenza con Renato Barilli: «Ho scritto a Barilli, ed è stata una buonissima idea. Mi ha risposto subito, e con una lunga e cara lettera, come se ne ricevono poche. Mi ha parlato del mio libro, e tutto quel che dice, comprese le critiche, non solo lo sottoscrivo, ma sono convinto che se lo avessi fatto io stesso non avrei saputo farlo meglio, con tanta perspicacia e chiarezza. Se recensisce gli altri con la stessa penetrazione che ha dimostrato per me, non dubito che in breve tempo diventerà un critico di primissimo ordine. Penso che la sua fortuna di critico sia dovuta alla combinazione di due doti che di solito non si trovano insieme: una capacità di Einfühlung che ha del prodigioso e gli permette di penetrare negli altri, e una altrettanto solida intelligenza, sobria (ma non fredda, come in un primo momento può sembrare), decisa e diretta all'essenziale. Ma chissà se glie ne importa nulla? Un po' mi ha turbato la notizia che sta occupandosi, oltre che di Fracastoro, di Cicerone. I casi della vita son tanti, si sa; non bisogna avere preconcetti; ma Le confesso che questo supera le mie capacità di immaginazione. Per me Cicerone e la cibernetica stanno sullo stesso piano», cfr. BCABo, *Fondo speciale Luciano Anceschi, Epistolario Anceschi*, cartella "Melandri, Enzo", c.8 (cfr. oltre, Appendice, Lettera 7).

73 Fra i primi lavori dedicati alla fenomenologia da studiosi italiani, va ricordato il pionieristico studio di

fenomenologia husserliana⁷⁴ viene da Antonio Banfi, che nel corso degli anni venti si occupa delle *Ricerche logiche* e delle *Idee*, secondo una personale interpretazione di impronta neocriticista, che costituisce il punto di partenza della successiva fortuna di Husserl nel nostro Paese. Nel decennio successivo emerge, accanto al costante impegno di Banfi, quello di alcuni suoi allievi: Giulio Preti che, giovanissimo, pubblica alcuni articoli sul pensiero husserliano, pur non aderendo completamente al programma fenomenologico, ed Enzo Paci (che diventerà, dopo la fine del secondo conflitto mondiale, il più importante ed influente studioso italiano di Husserl).⁷⁵

È solo dalla metà degli anni cinquanta che lo studio dell'opera di Husserl inizia a oltrepassare l'isolato interesse di pochi studiosi e a estendersi ad un nutrito gruppo di giovani intellettuali, a diventare il motore di diverse scuole di pensiero. Tralasciando la pur ricca tradizione di studi legati alla cultura cattolica, le esperienze più significative nello scenario italiano restano probabilmente quelle legate ad alcuni allievi di Banfi, che operano in prevalenza negli atenei di Milano (Enzo Paci, Dino Formaggio) e Bologna (Luciano Anceschi). Fondamentale, in questo frangente, è il “ritorno ad Husserl” proposto da Paci sul finire degli anni cinquanta. Quella di Paci è una figura capace di raccogliere attorno al proprio lavoro di riflessione un gruppo molto agguerrito di allievi,

E. Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica*, in «Rivista di filosofia», XI, 1920, pp. 129-151, centrato sul problema dell'anti-psicologismo sollevato nelle *Ricerche logiche*.

74 Sono ad oggi disponibili numerosi studi dedicati alla parabola italiana della fenomenologia e ai suoi protagonisti. Segnaliamo alcuni saggi di carattere riassuntivo e panoramico sulla ricezione di Husserl in Italia che sono risultati utili alla nostra sintetica ricostruzione. Uno dei primi tentativi di bilancio in tal senso si trova negli atti del convegno organizzato dalla Società Filosofica Italiana e tenutosi a Tarquinia nell'ottobre del 1980: G. Invitto (a cura di), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Adriatica Editrice Salentina, Lecce, 1981. Sulla prima fase della ricezione italiana cfr. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Interessante per la ricostruzione del tragitto compiuto dagli studi fenomenologici nel panorama italiano, con forte accentuazione del ruolo di Enzo Paci, è: S. Zecchi, *La fenomenologia in Italia: diffusione e interpretazioni*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 15-33. Un saggio di particolare interesse per il periodo storico che ci interessa, e che si sofferma in prevalenza su *Omaggio a Husserl* e sugli autori che hanno partecipato alla stesura del volume, è F. Buongiorno, *Husserl in Italia (1955-1967)*, «Il Cannocchiale», n. 1, 2011, pp. 77-116, in cui compare anche un paragrafo dedicato a Melandri.

75 Accanto all'attenzione crescente per la fenomenologia che si riscontra a Milano nell'alveo della scuola banfiana, vanno menzionati almeno altri tre studiosi di rilievo cui spetta il merito di aver contribuito a questo incipiente interesse: Annibale Pastore (con alcuni articoli presenti in *La logica del potenziamento* del 1936: *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl e Husserl, Heidegger, Chestov*); Norberto Bobbio, che frequenta il pensiero di Husserl partendo da problemi che riguardano la filosofia del diritto, e nell'area culturale cattolica Sofia Vanni Rovighi. A quest'ultima, che insegnò per molti anni all'Università Cattolica di Milano, si deve la prima monografia in italiano interamente dedicata a Husserl (S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano, 1939) e l'introduzione della tematica fenomenologica nell'ambito della cultura cattolica.

destinati a un persistente protagonismo nel panorama culturale italiano: basti pensare a figure di primo piano come Carlo Sini, Salvatore Veca, Pier Aldo Rovatti, Giovanni Piana, Andrea Bonomi, Stefano Zecchi, tutti allevati da Paci sui testi di Husserl.

Fra le personalità che abbiamo ricordato Enzo Paci è la figura di maggior rilievo e di più duratura influenza, per quanto riguarda gli studi husserliani: tanto da legare indissolubilmente al proprio nome la fortuna della fenomenologia in Italia. Il suo lavoro di ricerca e d'insegnamento è di grande importanza anche dal punto di vista editoriale, perché promuove la traduzione e la pubblicazione, per il pubblico italiano, di molte opere fondamentali di Husserl.⁷⁶ Tramite la rivista "Aut-aut", inoltre, Paci ha saputo portare la fenomenologia fuori dalla ristretta cerchia degli studi di filosofia, aprendosi al dialogo con le correnti contemporanee dell'arte, della letteratura, dell'architettura, della musica, e a quelle filosofie che avevano dominato il dibattito postbellico come il marxismo e l'esistenzialismo.

L'interesse di Paci per la fenomenologia è documentabile a partire dai suoi primi scritti, e deriva, nella prima fase della sua produzione, dalla frequentazione di Banfi e dei suoi testi.⁷⁷ La "svolta" degli anni cinquanta è l'esito di un lungo percorso, non il cedimento a una moda passeggera, poiché momento che la fenomenologia è un punto fermo nell'intero sviluppo della sua filosofia. Come scrive Eugenio Garin:

In Paci [...] l'interesse per la fenomenologia è ben antico (in lui, non in troppi improvvisati fenomenologi) [e] anche per lui, intorno agli anni 40, quello di Husserl è un *disperato razionalismo* destinato a risolversi, e a integrarsi, nella filosofia dell'esistenza [...]. Paci aveva allora all'occhio l'*atto* gentiliano, e si

76 Fra il 1960 e il 1968 furono pubblicati, tradotti e curati da Paci e dai suoi allievi alcuni fra i più importanti testi di Husserl: la *Crisi*, il secondo e terzo volume delle *Idee*, *Logica formale e logica trascendentale* e le *Ricerche logiche*.

77 Per una ricostruzione della prima fase della ricezione da parte di Paci del pensiero di Husserl, cfr. A. Vigorelli, *La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci*, «Magazzino di filosofia», II, n. 5, 2001, pp. 169-195, in particolare le pp. 172-178. Paci, spiega Vigorelli, è debitore in questa prima fase dell'interpretazione "marburghese" portata avanti da Antonio Banfi nei *Principi di una teoria della ragione*, opera in cui Banfi propone una versione trascendentalista della fenomenologia. A partire da questa impostazione banfiana, Paci entra in dialogo con le filosofie di Croce e Gentile e con l'esistenzialismo di Jaspers, Sartre e Heidegger (o meglio: con quell'immagine in parte distorta di Heidegger "filosofo esistenziale" che Paci accetta, secondo i dettami di un'interpretazione allora in voga). In questo «impasto giovanilmente caotico di motivi teoretici» (Ivi, p. 178) si trova il limite dei primi approcci di Paci a Husserl. La rilettura più profonda e acuta di Husserl che Paci svolge negli anni cinquanta e sessanta è preparata e interconnessa, secondo Vigorelli, con la "svolta relazionistica" che caratterizza la fase più matura del suo pensiero.

muoveva verso Heidegger, mentre si dichiarava non alieno all'ammettere una convergenza fra esistenzialisti e fenomenologi. L'accentuato ritorno ad Husserl di non molti anni fa (dal '57 in poi), alimentato dalla lettura di Husserl postumo, ha dietro di sé in Paci quasi due decenni di vita e di cultura; e non è un rifiuto della tematica esistenziale, ma un approfondimento e un'integrazione.⁷⁸

La maturazione dell'esigenza di un più serio confronto critico con Husserl prende corpo nel corso del decennio, sotto la non trascurabile influenza della lettura di Merleau-Ponty⁷⁹ e della disponibilità di testi di Husserl inediti, in particolare della *Krisis*.⁸⁰ Questa tendenza si consolida nel biennio 1958-1960, dando avvio ad una *Husserl-renaissance* di notevole portata, che non riguarda solo l'isolata figura di Paci: annunciata da numerosi articoli apparsi su "Aut aut" e da un numero monografico della rivista, del 1959, interamente dedicato al filosofo tedesco, questa *nouvelle vague* fenomenologica sarà confermata dall'importante raccolta di saggi *Omaggio a Husserl*, curata da Paci, che vede la luce nel 1960; e dal volume del 1961 *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, che è la sintesi del lavoro svolto da Paci in questo periodo. Seguiranno in tutti gli anni sessanta un numero notevole di traduzioni e saggi, ad opera di Paci e dei suoi collaboratori.⁸¹ È un passaggio determinante nella cultura italiana, che

78 E. Garin, *Quindici anni dopo 1945/1960*, in *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, vol. II, Laterza, Bari 1966, p. 610.

79 Cfr. A. Vigorelli, *La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci*, cit., p. 186.

80 «E' difficile scindere quello che fu il momento più sensibile della presenza di Paci nella cultura italiana – il momento in cui egli prese a parlare della fenomenologia di Husserl – dall'ottimismo di una dimensione filosofica ritrovata e, nello stesso tempo, dal senso vivo di una tradizione culturale che si rinnova. Egli parlava allora di "ritorno" a Husserl: si trattava, dunque, anzitutto, di guardare indietro. Molto indietro. Prima del fascismo, prima del nazismo. E l'opera di Husserl a cui egli faceva essenzialmente riferimento — *La crisi delle scienze europee* — indica la direzione di questo ritorno. In essa il grande pensatore tedesco compiva una sorta di auto interpretazione del proprio itinerario intellettuale che implicava il ripensamento dei grandi fili conduttori della filosofia europea in un'ottica che confluiva in un' appassionata protesta morale contro il nazismo insorgente. Quell'opera, pubblicata postuma nel 1954 e che Paci fece tradurre nel 1961, poteva essere letta come un'opera "attuale": poteva essere intesa come una voce riscoperta che parla non soltanto alla sua epoca, ma anche alla nostra, proprio in forza della sua profonda ispirazione etica, di una messa in questione del senso e della portata della tradizione filosofica europea, nella quale risuona pressante l'istanza – benché tutta proiettata in una dimensione puramente speculativa – di un rinnovamento radicale», G. Piana, *Una ricerca ininterrotta. La lezione di Enzo Paci*, in "L'Unità", 3 agosto 1976.

81 Apre la serie di saggi che irrobustiscono, soprattutto nel corso degli anni sessanta, la scarsa letteratura critica italiana su Husserl, il saggio di G. Pedrolì, *La fenomenologia di Husserl*, Torino, Taylor, 1958. Seguono, a poca distanza, E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, cit., e G. Semerari, *Scienza e nuova ragione*, Milano, Silva, 1961. Sempre legati alla scuola di Paci sono i saggi di G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Silva, Milano, 1961, e F. Bosio, *Fondazione della logica in Husserl*, Lampugnani Nigri, 1966.

segna la rinascita della fenomenologia dopo l'esistenzialismo, una rinascita che, come scrive un allievo di Paci nel 1965, «può apparire per taluni aspetti paradossale, se si pensa che l'esistenzialismo si presentò a suo tempo come l'erede diretto, e in certa misura risolutivo, della fenomenologia», ma che trova giustificazione «dall'apparizione degli *inediti* e dalla presenza in essi dei temi principali dell'esistenzialismo, impostati tuttavia, non nel senso della rinuncia, ma anzi nel senso della fiducia circa la possibilità di istituire una “scienza rigorosa”; non come condanna delle scienze e delle tecniche moderne, ma come loro rivalutazione e fondazione».⁸²

In questa svolta, Paci ha avuto un ruolo essenziale: la sua filosofia non è un semplice commento o sviluppo di Husserl, ma riesce a mettere in dialogo, in una sintesi originale, marxismo, esistenzialismo e fenomenologia, costruendo in tal modo un ponte fra quest'ultima e le due correnti di pensiero che dominavano il dibattito filosofico degli anni quaranta e cinquanta.

1.2.2 Gli scritti fenomenologici giovanili (1958-1960)

La Tesi di Laurea: Husserl: la filosofia della storia

Il rapido profilo del percorso di Enzo Paci che abbiamo tratteggiato ci consente di vedere come la sua linea programmatica venga ripresa nei primi scritti di Melandri: la sua Tesi di Laurea (1958) e il suo primo libro, *Logica e esperienza in Husserl* (1960). In entrambi si può rintracciare la presenza di importanti spunti provenienti dalle opere del filosofo pavese, con cui Melandri intrattiene anche una corrispondenza nel periodo del proprio soggiorno in Germania.⁸³ «La posizione di Paci è forse quella con cui ci troviamo più consenzienti»,⁸⁴ scrive Melandri concludendo la sua Tesi. Per questa ragione *Logica e esperienza in Husserl*, fra le prime monografie interamente dedicate ad

82 C. Sini, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano, 1965, p. 5.

83 La presenza di un carteggio con Melandri relativo al biennio 1959-60 nell'Archivio Enzo Paci è segnalata in A. Vigorelli, *La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci*, cit. Per problemi relativi all'accesso all'archivio non ci è stato possibile consultare questi preziosi documenti, da cui si potrebbe certamente ricavare informazioni importanti sullo scambio intellettuale fra i due filosofi.

84 E. Melandri, *Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema*, Bologna, 1958 [Tesi di Laurea non pubblicata], p. 198. (D'ora in avanti: HFS).

Husserl pubblicate in Italia,⁸⁵ può essere inserito nella “seconda ondata” di studi husserliani prodotti nel nostro Paese all'inizio degli anni sessanta grazie al lavoro svolto da Enzo Paci e dal gruppo di studiosi che faceva capo al suo magistero.⁸⁶ Non deve stupire che il primo articolo pubblicato da Melandri sia collocato all'interno del già citato *Omaggio a Husserl*, a cui Melandri contribuisce con un lavoro sull'analisi dell'infinito dal punto di vista della fenomenologia.⁸⁷ I risultati dell'articolo vengono in seguito parzialmente rifiutati, insieme alle ricerche svolte in occasione della tesi, nel volume del 1960.

La Tesi di Laurea può essere considerata sotto molti aspetti come la versione preparatoria⁸⁸ di *Logica ed esperienza in Husserl*, ma il suo centro focale è assai differente, come si evince dal titolo: *Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema*. Per spiegare le ragioni di questa discrepanza, bisogna considerare due fatti.

Il primo è che, in realtà, l'interesse per la storia è in un certo senso marginale anche nello scritto del 1958. Melandri intendeva svolgere la filosofia della storia implicita negli ultimi scritti di Husserl, in particolare nella *Crisi delle scienze europee*, ma per assolvere questo compito premetteva ai due capitoli⁸⁹ esplicitamente dedicati al tema della storia una lunga digressione sulla filosofia husserliana, a partire dal presupposto che «il pensiero di Husserl disegni, nel suo vasto giro d'orizzonte, una complessa unità, non solo metodologica, ma anche sistematica»,⁹⁰ e che la filosofia della storia sia soltanto l'esito ultimo di un'ampia parabola di pensiero, fuori dalla quale le riflessioni dell'ultimo Husserl “storicista” non sono intelligibili. Solo gli ultimi capitoli della dissertazione sono pertanto strettamente rivolti alla filosofia della storia husserliana, mentre la prima metà del lavoro cerca di mostrare i passaggi teorici che portano

85 Preceduta soltanto da S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Unione Tipografica, Milano, 1938, e da G. Pedroli, *La fenomenologia di Husserl*, Taylor, Torino, 1958. Cfr. S. Besoli, *Per una lettura non naturalistica dell'esperienza. Intorno all'interpretazione fenomenologica di Enzo Melandri*, in *Studi su Enzo Melandri*, cit., p. 124.

86 Cfr. F. Buongiorno, *Husserl in Italia*, cit.

87 Cfr. E. Melandri, *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, in E. Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano, 1960, pp. 83-120.

88 Nella *Presentazione* di *Logica ed esperienza in Husserl* è Melandri stesso a precisare che il libro costituisce «lo sviluppo di una tesi di laurea in filosofia morale dal titolo “*Husserl: la filosofia della storia (Genesi e sviluppo di un problema)*”», E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1960, p. XI (d'ora in avanti: LEH).

89 Cfr. HFS, capitoli VI e VII, pp. 115-191.

90 HFS, p. 7. Quella dell'organicità e sistematicità del pensiero husserliano, contro la separazione delle sue opere in un “primo” e “secondo” Husserl, è un motivo che permane anche in LEH.

all'aprirsi della filosofia di Husserl a considerazioni di carattere storicistico: con l'intenzione di dimostrare che il problema della storicità non interviene nel pensiero husserliano soltanto per motivi di carattere estrinseco (come sostiene Ricoeur, per la presa di coscienza di una crisi epocale⁹¹), ma per una necessità interna del suo itinerario teorico.⁹² Le premesse necessarie alla corretta impostazione di una filosofia della storia nell'ambito della fenomenologia vengono ripercorse nei primi cinque capitoli di *Husserl: la filosofia della storia*, e «tali premesse sono: l'analisi intenzionale genetica (cap. I); b) la coscienza interiore del tempo (cap. II); c) la *Lebenswelt* (cap. III); il primato delle scienze dello spirito (cap. IV), sulla base di e) una teoria generale dell'oggettività intesa come intersoggettività (cap. V)».⁹³ Del resto nelle opere del filosofo tedesco non c'è un vero e proprio interesse tematico per la storia e per la conoscenza storica (la storiografia), aspetti che intersecano le sue ricerche soltanto in relazione al tema della “crisi”, intesa come caduta della fiducia positivista verso la scienza,⁹⁴ e alla scomparsa del sogno di una filosofia come scienza della totalità dell'essere.⁹⁵ L'assenza in Husserl di un'accurata fenomenologia della realtà storica e della conoscenza storica è ribadita a più riprese da Melandri,⁹⁶ che auspica a questo proposito un innesto del materialismo storico sul tronco della fenomenologia⁹⁷ (un

91 Melandri si riferisce a P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, «Revue de Métaphysique et de Morale», Paris, LIV 1949, pp. 280-316.

92 Prima di ricostruire il pensiero di Husserl riguardo al senso della storia, Melandri riepiloga i risultati acquisiti nelle sezioni precedenti della tesi, e conclude: «da quanto precede risulta ormai chiaro come il pensiero di Husserl abbia a un certo punto del suo sviluppo conseguito tutte le premesse necessarie a una adeguata impostazione del problema della storia, e come sia arrivato a questa tappa senza dover interrompere con salti bruschi o improvvise folgorazioni dell'intuizione il corso regolare delle conseguenze del principio dell'analisi intenzionale, concepita prima in funzione della sola teoria del giudizio e poi con sempre maggiore maturità di pensiero quale filo conduttore di tutta la problematica filosofica», HFS, p. 115.

93 Ivi, pp. 115-116.

94 Secondo l'interpretazione di Melandri, la crisi di cui Husserl parla è «la crisi della scienza come perdita della sua significatività per la vita», secondo un'espressione più volte utilizzata da Husserl, crisi dovuta, spiega M., «a un processo di svuotamento di senso e insieme di sclerosi del suo [della scienza] apparato metodologico, per cui se ne esaspera e irrigidisce la formalità a tutto scapito del contenuto intuitivo», Ivi, pp. 136-37.

95 Cfr. Ivi, pp. 124-132 (capitolo “La ‘crisi’ della scienza come perdita della sua significatività per la vita”). Cfr. anche LEH, pp. 232-236.

96 «Come Cartesio, Husserl non dimostra che una scarsissima sensibilità per la storia», HFS, p. 162; «La storia di cui parla Husserl difficilmente potrà accontentare chi disponga di una profonda ed esercitata sensibilità storica. La schematizzazione è in questo caso piuttosto affrettata e violenta; gli eventi dell'umanità sono contemplati dal piano “nobile” della storia delle idee, e non rivissuti dal “sottosuolo” della storia operante; i fenomeni artistici, sociali, economici, ecc., rimangono al di fuori dell'orizzonte teoretico; e così via. [...] La prima cosa che salta agli occhi è che manca qualsiasi riferimento alla storiografia concreta», LEH, p. 229.

97 «La fenomenologia della storia, in altri termini, richiede [...] il concorso del materialismo storico e di

progetto che, come è noto, caratterizza l'itinerario di Paci negli anni sessanta).

Il secondo aspetto da considerare, per capire lo spostamento del baricentro problematico da *Husserl: la filosofia della storia* alla monografia del 1960, è che la scelta di Melandri di dedicare la sua Tesi di Laurea al problema della storicità in Husserl risente da un lato dell'influenza di Battaglia, che alla dimensione storica del valore aveva dedicato le sue opere più importanti, dall'altro di una tradizione filosofica, quella italiana, profondamente segnata dallo storicismo, che però sul finire degli anni cinquanta stava esaurendo la sua carica propulsiva e la sua indiscussa egemonia. Il cambio di direzione impresso da Melandri alle sue ricerche è pertanto sintomatico di un rapido mutamento di interessi che si verifica in seno ad ampie frazioni della cultura italiana e in particolare alla nascente “scuola fenomenologica” di Paci.

Il problema della storia, in verità, non scompare del tutto dall'orizzonte di Melandri, nemmeno negli anni successivi al libro su Husserl (che pure comprende un capitolo, l'ultimo, dedicato proprio a *Historia*): in *La linea e il circolo* (come avremo modo di precisare nel Cap. III), il problema della storia è reintrodotta a partire dal terreno foucaultiano dell’“archeologia” delle scienze, ripercorso da Melandri secondo una personale interpretazione.

Oltre al problema della storia, *Husserl: la filosofia della storia* affronta alcuni nodi chiave che verranno ripresi ed esposti con maggiore sicurezza due anni dopo, come il passaggio dall'analisi statica all'analisi genetica, il superamento della contrapposizione fra psicologismo e formalismo logico, il tema della temporalità dell'esperienza.

Logica e esperienza in Husserl

Il saggio del 1960 mantiene inalterato l'impianto di fondo di alcuni capitoli della Tesi, ma contiene aggiunte di rilievo, come la parte dedicata «all'iter husserliano dal 1891 al 1900»⁹⁸ (dalla *Filosofia dell'Aritmetica* sino alle *Ricerche Logiche*) e alla gestazione della fenomenologia. Quello delle origini della fenomenologia era un tema poco conosciuto dal pubblico italiano,⁹⁹ tanto che Melandri stesso all'epoca della stesura della

tutti gli studi di economia, di sociologia e di politica ispirati direttamente o indirettamente ad esso. Nella misura in cui è veramente scientifico e criticamente rivedibile, e cioè nella misura in cui non è a sua volta “ideologia”, il marxismo confluisce naturalmente nella fenomenologia», Ivi, p. 242.

⁹⁸ Ivi, p. 21.

⁹⁹ Carlo Sini sostiene che «è merito indiscusso di Melandri aver chiarito, nel modo più acuto e

sua Tesi di Laurea non conosceva la *Filosofia dell'aritmetica* – un testo che risulta, egli dice nel 1958, temporaneamente irreperibile¹⁰⁰ - se non attraverso la mediazione dell'opera di Suzanne Bachelard.¹⁰¹ Anche la trattazione dello schematismo fenomenologico, una delle sezioni più originali del testo, non compare in *Husserl: la filosofia della storia*: segno di un arricchimento tematico che rende più complete ed estese le ricerche di Melandri.

Logica ed esperienza in Husserl è suddiviso in sette capitoli, ognuno dei quali è dedicato ad uno specifico aspetto della fenomenologia, un territorio che Melandri non isola però dal contesto della tradizione filosofica occidentale. Tutti i capitoli rinviano, come evidenziano le titolazioni delle singole sezioni del testo e le frasi in esergo riportate all'inizio di ognuna, a problemi classici del pensiero filosofico. Ogni capitolo è intitolato con un concetto della filosofia greca,¹⁰² attorno al quale si organizza la riflessione: indice di un modo di ragionare che caratterizza anche negli anni a venire la ricerca di Melandri.¹⁰³ Ogni termine racchiude un'intera area problematica (*Eidos* rimanda ad esempio al problema della “forma”: della sua origine, del suo statuto

convincente, il fondamentale elemento di continuità che collega la *Filosofia dell'aritmetica* alla scoperta dell'intuizione categoriale, o intuizione delle essenze: scoperta che costituisce il cuore della rivoluzione fenomenologica introdotta da Husserl nella filosofia», C. Sini, *Lo schematismo figurale*, in S. Besoli e F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri*, cit., p. 104. Una parte di *Logica ed esperienza in Husserl* era stata inserita da Sini nella sua antologia di scritti fenomenologici edita da Garzanti, cfr. C. Sini, *La fenomenologia*, cit., pp. 29-30. Sini introduce il brano spiegando che «Enzo Melandri, nel suo libro *Logica ed esperienza in Husserl* [...] insiste sul concetto di intenzionalità per chiarire la differente direzione seguita da Husserl rispetto a Brentano; ma la nuova direzione permette anche a Husserl di abbandonare le categorie “atomistiche” proprie di un ingenuo empirismo, per avvicinarsi a categorie “organicistiche”», *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁰ Cfr. HFS, p. 24.

¹⁰¹ In particolare grazie a S. Bachelard, *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendante*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957. Melandri, al tempo della stesura della tesi, non ha accesso all'intero corpus degli scritti husserliani. Non riesce a reperire la *Filosofia dell'aritmetica* e il secondo tomo del secondo volume delle *Ricerche logiche*; non può naturalmente consultare i volumi della *Husserliana* che saranno pubblicati successivamente. Melandri dispone di buona parte delle opere edite sino al 1956, che utilizza e conosce nella loro interezza. L'emergere del tema della storia è strettamente connesso alla pubblicazione della *Crisi delle scienze europee*, e all'attenzione a essa dedicata nel contesto italiano. *Husserl: la filosofia della storia* non affronta in modo diretto il tema della storia, ma lo articola attraverso un lungo percorso introduttivo che si snoda attraverso la vasta produzione di Husserl. L'indice, utile per svolgere un confronto fra l'indice della prima e della seconda stesura del testo (1958 e 1960), è suddiviso in sette capitoli: “Logica e dialettica”, “Essere e tempo”, “Coscienza e vita”, “Ego e alter ego”, “Natura e storia”, “La storia”, “La filosofia della storia”.

¹⁰² I termini utilizzati sono, in ordine: *Psyche*, *Eidos*, *Genesis*, *Telos*, *Thaumazein*, *Ego*, *Historia*.

¹⁰³ Come scrive Andrea Cavazzini, «la spécificité de la prose, et de la pensée, consiste chez Enzo Melandri à revenir incessamment, par “variation eidétique”, sur les problèmes fondamentaux», A. Cavazzini, Rec. a E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, «Revue de Synthèse», CXXXII, n. 2, 2011, p. 312.

ontologico, del suo rapporto con l'orizzonte *doxastico* dell'esperienza sensibile; *Thaumazein* alla meraviglia aristotelico-platonica che si rinnova come *epoché* nella riduzione fenomenologica; ecc.). Melandri accoglie e circoscrive ogni tema come se si trattasse di un archetipo, di una figura del pensiero che riemerge nel corso della storia con sfaccettature sempre diverse, e che trova nell'antica formulazione greca il suo paradigma, la sua manifestazione esemplare. L'impianto che organizza questo primo saggio prefigura, da questo punto di vista, il metodo che verrà adottato nella Parte Prima di *La linea e il circolo*, dove il tema portante dell'analogia è introdotto attraverso il ricorso ad alcune situazioni paradigmatiche del pensiero greco, che costituiscono altrettanti nodi teorici attorno ai quali si esercita la riflessione dell'Autore.

Le parti del saggio, ognuna dotata di parziale autonomia tematica, sono unite da un saldo filo conduttore, che come suggerisce il titolo dell'opera va individuato nel problema della “logica dell'esperienza” o della “logica fenomenologica”.¹⁰⁴ Un problema a cui si intende dare risposta a partire dalla rilettura dei testi di Husserl. La ridefinizione del centro di interesse della riflessione di Melandri è correlato pertanto all'accrescersi delle ambizioni del lavoro: non un semplice commento esplicativo delle opere di Husserl, ma un'interpretazione in chiave teoretica che ha come obiettivo l'originale ripensamento dei temi centrali della fenomenologia.¹⁰⁵ Una chiara dichiarazione d'intenti delimita il problema filosofico attorno a cui si muove la riflessione:

Il problema di cui ci vogliamo occupare è il rapporto fra la logica e l'esperienza o – il che è la stessa cosa – fra l'idealità delle forme e la realtà dell'esistenza. Il problema sorge dalle difficoltà che si incontrano nel valutare il rapporto che deve pur sussistere fra l'apparente staticità delle forme e la reale temporalità dell'esperienza.¹⁰⁶

È un quesito che assorbe con costanza l'attenzione di Melandri anche oltre il testo su Husserl, sino a *La linea e il circolo*, dove la relazione fra logica ed esperienza viene risolta attraverso il ricorso all'analogia. Quest'esigenza, schiettamente teorica, di

¹⁰⁴ LEH, p. IX.

¹⁰⁵ «I testi [di Husserl] non sono qui l'oggetto [della ricerca], ma “ciò attraverso cui” ho cercato di pensare le “cose stesse” cui si riferiva Husserl scrivendo», Ivi, p. XI.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 6-7.

conciliazione fra i due piani, si riflette anche sul taglio esegetico con cui vengono trattati i testi di Husserl.

È opinione comune, dice Melandri, che coesistano nel pensiero di Husserl due anime: una “platonica”, che rivendica l'autonomia della logica in antagonismo con lo psicologismo, lo storicismo e ogni forma di empirismo “ingenuo”; e un'anima “empirista”, che si rivela nella centralità attribuita al “fenomeno”, alle “cose stesse”. Piuttosto che leggere queste due tendenze interne alla filosofia husserliana come contraddizione, Melandri preferisce constatare come

in Husserl coesistano, se non proprio due anime, per lo meno due diverse eredità o esigenze speculative reciprocamente incompatibili. Si possono così contrapporre, fra le sue fonti, Platone (con Cartesio, Leibniz e Kant) a Hume e tutto l'empirismo inglese fino a J. St. Mill; per non parlare poi dell'opposizione fra l'esigenza della purezza formale (Bolzano, Weierstrass) e quella della ricerca psicologica del concreto (Brentano, Stumpf).¹⁰⁷

È un errore, dunque, irrigidire in due posizioni antitetiche le contrapposte tendenze che emergono in seno al pensiero di Husserl: Melandri cerca di leggerle nella loro complementarietà, come momenti distinti ma inseparabili. Le *Ricerche Logiche* sono attraversate dall'esigenza “platonica” di distinguere i concreti processi psicologici – attraverso cui un contenuto logico viene colto – dalle regole logiche vere e proprie, indipendenti da qualsiasi concreto vissuto coscienziale e “atemporal”:

Husserl crede di poter garantire la soluzione di questo problema solo mediante un'interpretazione rigidamente statica del significato logico dell'intenzionalità, ponendo una cesura fra la trascendenza ideale delle forme e il cangiante fluire del concreto vissuto, tale da eliminare a priori la possibilità stessa di una composizione dialettica. Tuttavia questa posizione, nella sua drasticità, rappresenta solo un momento, necessario come punto di partenza e di rottura con una tradizione, ma astratto, se considerato come semplicemente fine a se stesso.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ivi, pp. 4-5.

¹⁰⁸ HFS, p. 26.

Il distacco di Husserl dall'empirismo e dallo psicologismo (che viene puntualmente descritto da Melandri nel suo sviluppo storico e concettuale insieme) è “temporaneo”, funzionale alla demarcazione del piano psicologico soggettivo dal piano dell'oggettività logica, e dà luogo ad un “platonismo” provvisorio, che con il passare del tempo si stempera. Per superare lo psicologismo che ancora caratterizza la filosofia del suo maestro Franz Brentano, Husserl è condotto a definire la logica come mondo acronico di strutture formali, scisse dall'esperienza vissuta e concreta, stabilendo una netta demarcazione fra “dati iletici” e “funzioni intenzionali”. Husserl tuttavia opera nel tempo una “riconversione trascendentale”¹⁰⁹ del problema dell'autonomia del piano logico, che lo porta a concepire l'oggettività delle forme logiche non come dato naturale, ma come prodotto delle operazioni costitutive della soggettività, tematizzando in questo modo la correlazione essenziale fra soggetto e oggetto. L'intenzionalità, a partire dalla prospettiva trascendentale (abbracciata secondo Melandri dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*), si riformula come problema delle operazioni costitutive della coscienza (trascendentalmente intesa). Queste operazioni non sono meramente soggettive e arbitrarie, ma sono atti “necessariamente costitutivi”.

L'occasione per l'oltrepassamento delle strettoie dello psicologismo e del formalismo logico è offerta ad Husserl dalla scoperta dei “momenti figurali”, che risale alle opere precedenti le *Ricerche Logiche*, e che sfocerà in breve nella formulazione dell'intuizione eidetica.¹¹⁰

Un primo tentativo di chiarificazione storiografica circa le premesse che portarono alla nascita della fenomenologia – compito che impegnerà Melandri e i suoi allievi anche nei decenni seguenti - è condotto nel primo capitolo del saggio, in cui vengono ripercorsi gli studi di Husserl precedenti alle *Ricerche logiche*. Questo *excursus* inizia dalla *Filosofia dell'aritmetica*, testo in cui, spiega Melandri, Husserl si cimenta nel tentativo (ancora immaturo) di fondare l'aritmetica su basi soggettive, in un quadro

109 Melandri in LEH sottolinea l'importanza delle critiche di Natorp nel percorso di conversione di Husserl all'impostazione filosofica “trascendentale”: nelle prime opere di Husserl «l'oggettività è pagata troppo cara: a costo di una netta cesura fra la trascendenza ideale delle forme e il cangiante fluire del concreto. Ciò pare compromettere irrimediabilmente la possibilità stessa di una composizione dialettica dei distinti. Proprio questo è il tenore della critica che Natorp muoveva a Husserl recensendo le *Logische Untersuchungen*, mentre lo invitava a rimeditare l'insegnamento sempre valido di Platone, di Leibniz e di Kant, onde trovare una soluzione “trascendentale” del problema», LEH, p. 97.

110 «L'intuizione eidetica prende le mosse dall'analisi del concetto di numero», Ivi, p. 229.

complessivamente riconducibile alle linee guida del suo maestro Franz Brentano. Secondo la tradizionale analisi empirista l'origine del concetto di numero risale a due operazioni. La prima consiste nella riduzione dei dati fenomenici ad elementi omogenei, di cui vengono ignorate le differenze individuali: si ottengono così dei *quid* generici e indeterminati, meri *Etwas überhaupt* o cose generiche. La seconda operazione consiste invece nella “collezione” degli elementi così ottenuti, per somma progressiva. Il numero ricollega in un'unità superiore il molteplice così “omogeneizzato”. Per l'empirismo classico

Ogni molteplicità risulta definita da due fattori: dagli elementi di cui si compone e dalla relazione collettiva che riunisce tali elementi in un insieme. Nell'interpretazione empiristica, una difficoltà è costituita dal fatto che la relazione collettiva deve necessariamente concepirsi come esterna agli elementi stessi. Perciò l'analisi del concetto di molteplicità rimanda all'analisi psicologica della collezione. Allo stesso modo il concetto di numero ci riporta all'atto del numerare. Essendo gli elementi della collezione ridotti a unità astratte e prive di qualsiasi determinazione, l'associazione in cui vengono a trovarsi non corrisponde a nessuna loro proprietà intrinseca. Così il fondamento di ogni concetto di molteplicità è da ricercare nella sfera soggettiva delle associazioni di idee.¹¹¹

Husserl nella *Filosofia dell'aritmetica* lavora ancora lungo la scia dell'empirismo di Brentano, ma l'applicazione e l'approfondimento della tecnica e della filosofia del maestro gli fanno scorgere problemi che lo obbligano con l'andar del tempo a una presa di distanza.

Come si spiega, ad esempio, la percezione di “molteplicità momentanee”? Di quelle “molteplicità” che non vengono cioè apprese attraverso un processo di somma progressiva di unità indifferenziate? In questi casi (pensiamo alla visione di una folla o di un cielo stellato) l'idea di molteplicità è colta senza la mediazione dell'operazione sommatoria, con un “colpo d'occhio” istantaneo. Per spiegare la presenza nel nostro mondo percettivo di queste “molteplicità” pre-numeriche si rende necessaria la postulazione di un terzo fattore (oltre a “elementi” e “relazione collettiva”), che interviene nella percezione della molteplicità. Husserl parla a questo proposito della

111 Ivi, p. 20.

presenza di un “momento figurale”. Egli rivendica, attraverso questa nozione, la presenza di una dimensione gestaltica, formale ed “organica” nella percezione, contro l'associazionismo elementare degli empiristi. In Husserl

l'associazionismo puro e semplice della “teoria del pallottoliere”, per cui possono dirsi propriamente “dati” solo gli elementi, ma non la relazione collettiva (che è soltanto “pensata”), cominciava a cedere di fronte a schemi di diverso tipo, a carattere più strutturalistico.¹¹²

Mettendo in risalto la presenza di una dimensione formale dell'apprensione sensibile dei fenomeni, Husserl opera un decisivo distacco dall'empirismo ingenuo, che concepisce la percezione come “collezione” di dati sensibili atomici, puntiformi. Husserl si avventura nell'ipotesi della presenza di un momento intuitivo anche per la componente formale della conoscenza. Violando il divieto kantiano di ammettere la possibilità di un'intuizione intellettuale¹¹³ Husserl intraprende dalla fine dell'Ottocento un percorso che lo porterà alla famosa “intuizione eidetica”, problema centrale della fenomenologia che ne determina, dice Melandri, l'atto di nascita.

Nel capitolo del libro dedicato allo schematismo fenomenologico (cfr. oltre, Cap. IV) Melandri cerca di dimostrare come la scoperta della “intuizione delle essenze” rappresenti una svolta decisiva nella filosofia, che consente di formulare una soluzione inedita al problema della mediazione tra logica ed esperienza: «Fenomenologicamente intese, analitica ed estetica formano un'unità organica ad altissimo grado di reciproca compenetrazione».¹¹⁴

L'influenza del relazionismo è decisiva: è dagli scritti di Paci che Melandri attinge l'idea di un approfondimento dello schematismo kantiano, rivisitato in un originale quadro teoretico dove si intrecciano spunti tratti da Husserl, da Heidegger, da Whitehead e da Merleau-Ponty. Come vedremo meglio in seguito, la funzione schematica svolta dagli *eidōs*, dalle essenze che dispongono i dati immediati di coscienza secondo una trama formale, è per Melandri la chiave che consente ad Husserl

¹¹² Ivi, p. 23.

¹¹³ Melandri sostiene che per Kant è possibile cogliere intuitivamente solo il dato sensibile, e che l'intuizione intellettuale è esclusa per principio. La sfera delle relazioni, delle forme, non è *intuita*, ma *pensata* attraverso il giudizio, le categorie, l'intelletto. Cfr. LEH, pp. 12-14.

¹¹⁴ LEH, p. 77.

di forzare il dualismo di “verità di ragione” e “verità di fatto”, di riconciliare la sfera analitica della conoscenza con quella estetica. Si ripropone di nuovo il tema centrale del volume. Se la filosofia moderna ha istituito un'ingannevole antitesi fra platonismo ed empirismo, fra verità di ragione e verità di fatto, il compito della fenomenologia è quello di superare tale dualismo in una direzione non del tutto dissimile da quella tentata da Kant, depurata però dai presupposti intellettualistici che la rendevano inefficace: «la sintesi a priori, per Husserl, deve risolversi in intuizione eidetica, deve lasciarsi vedere e fondare esteticamente».¹¹⁵

Secondo Melandri la fenomenologia compie una sorta di conversione “trascendentale” dei problemi della logica e della psicologia, attraverso quella “riduzione fenomenologica” che implica l'abbandono di ogni specie di naturalismo. La critica del naturalismo, che è già chiara nell'Husserl di *La filosofia come scienza rigorosa*,¹¹⁶ viene ripercorsa da Melandri seguendo una linea interpretativa che ancora una volta risulta intimamente legata alla riflessione di Paci, che proprio nel 1960 scriveva:

Husserl presenta sempre la fenomenologia come critica al naturalismo. Ora ciò che

¹¹⁵ Ivi, p. 248.

¹¹⁶ Cfr. ad esempio questo paragrafo di grande lucidità, in cui il senso dell'anti-naturalismo di Husserl si sgancia fra l'altro dall'equivoco di essere uno spiritualismo antiscientifico: il naturalismo è infatti l'atteggiamento che contraddistingue in egual misura tanto le scienze della natura quanto le scienze dello spirito. «Il naturalismo - scrive Husserl - è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura, della natura cioè intesa come unità dell'essere spaziale-temporale regolato da leggi naturali esatte. Con la progressiva realizzazione di questa idea attraverso scienze naturali sempre nuove, che fondano un gran numero di conoscenze rigorose, si diffonde sempre di più il naturalismo. In modo del tutto simile si è sviluppato più tardi lo storicismo, quale conseguenza della “scoperta della storia” e dalla fondazione di scienze dello spirito sempre nuove. In accordo con le consuete concezioni dominanti, e lo specialista delle scienze della natura tende a cogliere tutto come natura, mentre lo specialista delle scienze dello spirito tutto come spirito, come formazione storica, fraintendendo così ciò che non può essere inteso in questo modo. Pertanto il naturalista - rivolgendoci a lui ora in particolare - non vede null'altro che natura ed anzitutto natura fisica. Tutto ciò che è, o è di per se stesso fisico, appartiene cioè alla connessione unitaria della natura fisica, oppure psichico, ma allora esso non è altro che mera variabile dipendente dal fisico, nel migliore dei casi un “fatto concomitante parallelo” secondario. Ogni essente è di natura psicofisica, vale a dire è determinato in modo univoco da una rigida legalità. Non vi è per noi alcuna modificazione essenziale in questa concezione se, nel senso del positivismo (sia che esso si riferisca ad un Kant interpretato naturalisticamente, sia che esso rinnovi e sviluppi Hume in maniera coerente), la natura fisica viene risolta sensisticamente in complessi di sensazioni, in colori, suoni, impressioni tattili ecc., e nello stesso modo però anche il cosiddetto psichico viene risolto in complessi complementari delle stesse “sensazioni” o di altre ancora. Ciò che caratterizza ogni forma di estremo e conseguente naturalismo, dal materialismo comune fino alle più recenti forme di monismo sensistico e di energetismo, è da un lato la *naturalizzazione della coscienza*, incluse tutte le datità di coscienza immanenti-intenzionali, e dall'altro la *naturalizzazione delle idee*, e con ciò di ogni ideale e norma assoluti», E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911], tr. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 13-14.

Husserl intende quando parla di “naturalismo” è la pretesa, da parte dei metodi scientifici feticizzati, di metodi, cioè, che hanno perso la fondazione filosofica e l'intenzionalità filosofica, di sostituirsi all'esperienza originaria, all'evidenza dell'esperienza di fondo dalla quale dipende ogni costruzione categoriale e per la quale ogni forma teoretica e logica ha senso, in quanto non è forma che vale per se stessa, ma *forma dell'esperienza*.¹¹⁷

Lo strumento di questa disalienazione delle scienze è l'“analisi intenzionale”, cioè il «metodo di esplicitazione dell'operatività implicita in ogni conoscere»,¹¹⁸ che rappresenta il metodo generale dell'indagine fenomenologica, valido in ognuna delle specifiche analisi regionali. L'aggettivo “intenzionale” si riferisce al soggetto della conoscenza e alla sua operatività (alla sua “spontaneità”, per usare un termine kantiano), per sottolineare che l'attività soggettiva è sempre diretta-verso o rivolta-a un oggetto, finalisticamente orientata alla costituzione di un oggetto; ma “intenzionale” si applica anche all'oggetto della conoscenza, che diviene così “oggetto intenzionale”, rimarcando come esso sia sempre il risultato di un'attività soggettiva, e non semplice contenuto ricettivo della percezione. L'analisi intenzionale è “tematizzazione” di quei procedimenti costitutivi che in genere risultano impliciti, non visibili, e comporta quindi la messa tra parentesi, la “riduzione”, del prodotto della conoscenza.

L'esito più interessante di questo percorso di Melandri fra i concetti classici della fenomenologia è un ripensamento molto personale del concetto di “logica”: secondo Melandri «la logica fenomenologica è sempre logica dell'esperienza»,¹¹⁹ e come tale non è una vuota costruzione intellettuale, se non nell'astrazione gnoseologica che la rende tale ai fini di chiarire la sua funzione nel concreto farsi storico della conoscenza. I costrutti formali con cui l'intelletto opera, calcola, costruisce sistemi assiomatici, non sono mai puramente convenzionali, ma vanno soggetti ad una serie di restrizioni, che hanno come vincolo (anche se indiretto) la possibilità della “verità”, e cioè

117 E. Paci, *Aspetti di una problematica filosofica*, in «Aut aut», n. 55, 1960, p. 9. Cfr. anche questo brano di Paci citato da Melandri in HFS (p. 61): «Naturale vuol dire per Husserl ciò che è considerato vero dalle astrazioni delle scienze naturali (se non si tiene presente questo significato di “naturale” in Husserl non si capisce niente di tutta la sua opera): infatti è astrattamente che le scienze possono pensare una natura ferma, separata in fatti compiuti, esauriti». E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957, pp. 172-173.

118 LEH, p. 77.

119 Ivi, p. 85.

dell'applicazione ad una serie di possibili esperienze. Melandri scrive che «un'assiomatica completamente pura, assolutamente universale e priva di una finalità concreta, è destinata alla totale disintegrazione sotto il peso della sua stessa ricchezza formale. Un'ontologia formale veramente universale, esaustiva e comprensiva di tutte le possibili forme, è per principio impossibile. Perché essa possa diventare uno strumento utile per pensare, vale a dire una logica, bisognerà perciò introdurre dei principi limitativi e regolativi». ¹²⁰ La logica, anche se la sua apparente formalità lo nasconde, è condizionata retroattivamente dall'esperienza: «anziché quale costruzione tautologica, la logica fenomenologica ha da essere vista come l'emergenza del *logos* immanente nel contesto stesso dell'esperienza». ¹²¹

1.2. 3 Gli anni sessanta e *La linea e il circolo* (1960-1971)

Melandri fra strutturalismo, neopositivismo, “nuova epistemologia storica”.

La formazione di Melandri, come abbiamo cercato di documentare, si compie all'interno della prospettiva fenomenologica. Una prospettiva alla quale egli resterà sempre fedele, fino alle fine della sua carriera di studioso. ¹²²

Tuttavia, nel corso degli anni sessanta, l'orizzonte problematico in cui si muove la sua ricerca subisce un significativo ampliamento, in consonanza con i mutamenti che investono l'intera cultura europea e statunitense. Dalla Francia arriva il vento dello strutturalismo, a cui farà seguito, dalla fine degli anni sessanta in avanti, l'egemonia della corrente “decostruzionista”. Cresce la fortuna di autori come Wittgenstein, Heidegger, Nietzsche (oggetto di un vero e proprio *revival* anche nella cultura di sinistra, che gli era tradizionalmente ostile ¹²³) interpretati in modo assolutamente

¹²⁰ Ivi, p. 87.

¹²¹ LEH, p. 90.

¹²² Questa permanenza della tematica fenomenologica è presente anche nei suoi ultimi scritti, degli anni ottanta e dei primi anni novanta, (Cfr. S. Limongi, *Bibliografia degli scritti di Enzo Melandri*, cit.), e nell'impostazione data alla rivista *Discipline filosofiche*, di cui Melandri si fa promotore all'inizio degli anni novanta.

¹²³ Tenta di ricostruire ragioni e vicende di questa *reprise*, partendo dal caso francese, il libro di J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. G. Azzarà, Odradek, Roma, 2009. Gli effetti di questa svolta, che Rehmann analizza focalizzandosi sul contesto culturale francese, non tardano a farsi sentire anche nel contesto italiano a

innovativo rispetto alla stagione culturale precedente; negli U.S.A. e in Inghilterra si rafforzano neopositivismo e filosofia analitica, che perdono terreno sul “continente”.

Fra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta, Melandri compie le prime escursioni al di fuori dei suoi interessi originari. Spinto dalla necessità di nuovi stimoli si dedica all'approfondimento degli studi di logica, svolti in buona parte a Kiel sotto l'influenza dell'insigne studioso Paul Lorenzen.¹²⁴ Allo studio e alla divulgazione della logica sono dedicati molti dei lavori di Melandri del quadriennio 1962-1966, come la traduzione della *Breve storia della logica* di Heinrich Scholz e l'*Introduzione* al manuale di Irving Copi, la cui traduzione in lingua italiana per Il Mulino era stata voluta e sollecitata da Melandri stesso.¹²⁵ Melandri si incarica anche di redigere le due voci *Logica* e *Logistica* del volume *Filosofia* dell'*Enciclopedia Feltrinelli-Fischer*, pubblicato nel 1966 a cura di Giulio Preti.¹²⁶

Negli stessi anni Melandri si rivela particolarmente sensibile alle suggestioni provenienti dalle nuove correnti della filosofia e delle scienze umane che caratterizzano questa stagione culturale: innanzi tutto lo strutturalismo, che si fa strada in linguistica, in antropologia, nella psicoanalisi, nella critica letteraria, nella teoria marxista; quindi, la seconda fase del lavoro degli esponenti del Circolo di Vienna, che si svolge all'insegna di un programma di ricerca profondamente rinnovato, che va dalla cosiddetta “liberalizzazione” del neopositivismo logico che caratterizza il secondo Carnap alla svolta del secondo Wittgenstein con le *Ricerche filosofiche*; infine, la nuova

partire dagli anni settanta. È uno snodo storico complesso, la cui piena comprensione richiede una ricostruzione che tenga conto, oltre che del piano teoretico, di quello storico e politico. Per quanto riguarda la situazione italiana i tentativi in questo senso sono ancora pochi, anche perché si tratta di vicende (relativamente) recenti. Un tentativo di ricostruzione, limitato alla fortuna “sessantottesca” e “postmoderna” di Nietzsche in Italia, si trova in S. G. Azzarà, *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, con un'intervista a G. Vattimo su *Nietzsche, la rivoluzione, il riflusso*, Manifestolibri, Roma, 2011. Limitatamente al piano filosofico, cfr. F. Restaino, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, cit., in particolare il paragrafo *I postmoderni: Cacciari, Gargani, Vattimo*; V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1985; P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggio sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, ed. digit.: 2009, Capitolo quattordicesimo: *L'essere, il nulla e il postmoderno*, pp. 319-342, dove la svolta della filosofia italiana sul finire degli anni settanta – Rossi utilizza la pubblicazione del volume curato da Gargani *Crisi della ragione* come spartiacque – viene però fortemente criticata.

124 Un profilo della filosofia di Lorenzen si trova in un lavoro di un allievo di Melandri, L. Guidetti, *La costruzione della materia. Paul Lorenzen e la “Scuola di Erlangen”*, Quodlibet, Macerata, 2008.

125 Cfr. E. Melandri, *Logica, introduzione alla democrazia*, in I. Copi, *Introduzione alla logica*, tr. it. di M. Stringa, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. VII-XXXV.

126 E. Melandri, *Logica*, in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Enciclopedia Feltrinelli-Fischer, 14, Milano, 1966, pp. 253-303; Id., *Logistica*, in *ivi*, pp. 303-317.

“epistemologia storica” di Foucault, di Althusser, di Kuhn ecc., che mette al centro il problema del rapporto fra scienza e ordine sociale, mettendo in crisi il modello mono-disciplinare dell'evoluzione del pensiero scientifico.¹²⁷

L'apertura allo strutturalismo e al neopositivismo, del resto, non è una peculiarità del solo Melandri, ma segna progressivamente il corso della vita universitaria di Bologna negli anni sessanta, e non solo negli studi filosofici.

Lo dimostra l'attivazione di alcuni nuovi insegnamenti, segno di notevole rinnovamento rispetto al decennio precedente: a partire dal 1961 Alberto Pasquinelli, che aveva studiato con Carnap a Chicago, tiene presso la Facoltà di Scienze un corso di Metodologia ed epistemologia, e dal 1964-65 la cattedra di Filosofia della scienza presso la Facoltà di Lettere.¹²⁸ Il progetto culturale di Pasquinelli, volto alla divulgazione delle nuove correnti della logica e della filosofia della scienza, è chiaro sin dalle sue prime iniziative editoriali, come l'*Introduzione alla logica simbolica*¹²⁹ e l'importante raccolta di testi del 1958 *La filosofia contemporanea in USA*,¹³⁰ che raccoglie saggi di molti autori poco noti in Italia come Max Black, Susanne Langer, Nelson Goodman, Quine e Carnap. Pasquinelli prosegue in un certo senso il lavoro di divulgazione avviato da Geymonat, incaricandosi anche di importanti curatele e traduzioni: solo nel 1961 traduce tre saggi fondamentali: di Hempel (*La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*), Reichenbach (*La nascita della filosofia scientifica*), e Carnap (*Sintassi logica del linguaggio*). Non a caso porta il suo nome una delle poche monografie in lingua italiana sul pensiero di Carnap.¹³¹ Non vanno poi dimenticati gli scritti in cui Pasquinelli svolge una personale sintesi teorica, come i *Nuovi principi di epistemologia*,¹³² un saggio peraltro citato con grande frequenza da Melandri.¹³³

127 Utilizzo la nozione di “epistemologia storica”, e il suo significato all'interno della riflessione sulle scienze, secondo la definizione di Andrea Cavazzini: «Par “épistémologie historique” on entend une approche philosophique des sciences centrée, d'une part, sur le devenir immanent aux concepts et aux problématiques, sur le mouvement créateur de la raison scientifique, et, d'autre part, sur les liens que la pensée propre aux sciences entretient avec l'ensemble des formes culturelles et sociales», A. Cavazzini, *Épistémologie Historique Italienne*, «Revue de Synthèse», vol. 132, n. 2, 2011, p. 165.

128 G. Pancaldi, *Gli scienziati, i filosofi, la città*, cit., p. 385.

129 A. Pasquinelli, *Introduzione alla logica simbolica*, pref. di L. Geymonat, Einaudi, Torino, 1957.

130 AA. VV., *La filosofia contemporanea in USA. Metodo, valori, comportamento*, a cura di A. Pasquinelli, Arethusa, Asti, 1958.

131 A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap*, Laterza, Bari, 1972.

132 A. Pasquinelli, *Nuovi principi di epistemologia*, Feltrinelli, Milano, 1964.

133 Cfr. LC, *passim*.

Anche Melandri offre il suo contributo alla diffusione delle idee “viennesi” nel nostro Paese. Wittgenstein è uno degli autori di cui si occupa nei suoi corsi universitari, e insieme a Pasquinelli cura un'importante raccolta di scritti intitolata *Il neoempirismo*, traducendo tutti i testi originalmente in lingua tedesca presenti nel volume (Schlick, Reichenbach, Carnap ecc.) e tutti i passi (anche quelli in inglese) di Wittgenstein;¹³⁴ numerosi sono poi i riferimenti a questa corrente filosofica presenti in *La linea e il circolo*, a cui vanno aggiunti gli articoli che Melandri dedica espressamente a esponenti di spicco del neoempirismo, come Schlick, Wittgenstein e Hempel.¹³⁵

Melandri non risparmia però severe critiche alla concezione neopositivista della scienza, e in questo senso la sua posizione è lontana da quella di autori come Preti, Geymonat, Pasquinelli, e confina da un lato con quella di Enzo Paci e più in generale dell'esistenzialismo e della fenomenologia (Husserl, Fink, Misch, Heidegger); dall'altro, come sostiene giustamente Andrea Cavazzini, è influenzata dal pensiero di alcuni autori incontrati durante gli studi in Germania come Lorenzen e Blumenberg, e dalle aspre polemiche della Scuola di Francoforte e del marxismo critico di Bloch e Lukács: autori, questi, che hanno sicuramente accresciuto l'attenzione di Melandri verso i condizionamenti socio-economici della razionalità scientifica, la sua dipendenza strumentale rispetto all'ordine sociale e politico dominante. Cavazzini ritiene che da questo punto di vista Melandri vada inserito fra i rappresentanti dell'epistemologia storica italiana, grazie alla sua capacità di svolgere un'“archeologia” critica della razionalità scientifica moderna:

Ecco in cosa consiste l'archeologia melandriana, in quanto problematizzazione delle scienze: da un lato, si tratta di retrocedere al di qua dei dualismi, per mettere in evidenza la stratificazione storica [...] di ciò che si presenta al nostro sguardo come un dato statico, immediato e identico a se stesso (per esempio: il logico da un

134 Cfr. A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969.

135 E. Melandri, Rec. a C.G. Hempel, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, «Il Ponte», XVIII, n. 8-9, 1962, pp. 1218-1220; Id., *Wittgenstein e la psicologia come scienza umana*, in A. Gargani (a cura di), *Ludwig Wittgenstein e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Biblioteca Classense di Ravenna, 26-27 aprile 1982, Longo, Ravenna, 1983, pp. 67-92; Id. *Moritz Schlick: sensazione e percezione in rapporto alla conoscenza*, «Teorie & Modelli», I, 1984, pp. 29-54; Id., *Moritz Schlick: l'oggetto della conoscenza e il riferimento*, in A. Gargani (a cura di), *Il circolo di Vienna. “...tra la scoperta del senso e la scoperta della verità”*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Biblioteca Classense di Ravenna, 19-20 aprile 1983, Longo, Ravenna, 1984, pp. 77-93.

lato, l'empirico dall'altro), e di cui il modo di ragionare archeologico riscrive al contrario la costituzione attraverso un gioco di repressioni e cancellazioni; d'altro canto, l'archeologia mira a svelare una produttività nascosta attraverso l'atto con cui si costituisce essa stessa, oggettivando attraverso questo “fare” delle formazioni significanti.¹³⁶

Ciò che distingue Melandri da altri studiosi “continentali” è che questa decostruzione “archeologica” della razionalità filosofica, logica e scientifica occidentale viene condotta senza grossolane semplificazioni (come a volte accade), ma con una profonda conoscenza del valore di quella tradizione razionalista che si dispiega da Kant al neopositivismo.

Se grazie al lavoro di Pasquinelli e Melandri l'Ateneo di Bologna si colloca all'avanguardia nello studio del neopositivismo, Bologna è d'altro canto un'importante cassa di risonanza dello strutturalismo, almeno per quanto riguarda il contesto italiano:¹³⁷ molto presto, già nel 1960, “Il Verri” intercetta la nascente esperienza strutturalista pubblicando un articolo del giovanissimo Paolo Valesio intitolato *Strutturalismo e critica letteraria*.¹³⁸ Nello stesso periodo, il linguista Luigi Rosiello inizia a occuparsi delle teorie strutturaliste. Nel 1962 recensisce importanti volumi come *Sens et usages du terme ‘Structure’ dans les sciences humaines et sociales*¹³⁹ (una raccolta di saggi che comprende contributi di Lévi-Strauss, Aron, Goldmann ecc., e sarà pubblicato da Bompiani in traduzione italiana nel 1965) e la *Sintassi logica del linguaggio* di Carnap,¹⁴⁰ e nello stesso anno pubblica un articolo su *Strutturalismo e*

136 A. Cavazzini, *Généalogie du Symbolique et Archéologie de la Théorie. La Trajectoire d'Enzo Melandri*, «Revue de Synthèse», CXXXII, n. 2, 2011, pp. 255-275 [traduzione mia].

137 La storia dello strutturalismo italiano è molto articolata, dal momento che si snoda su un raggio molto ampio di discipline specifiche. Ci limitiamo pertanto a segnalare alcune opere introduttive che abbiamo consultato. Un efficace quadro d'insieme, per quanto il libro si concentri in prevalenza sulla critica letteraria, si trova in A. Mirabile, *Le strutture e la storia. La critica italiana dallo strutturalismo alla semiotica*, LED, Milano, 2006; utile anche la cronologia contenuta in D. Giglioli e D. Scarpa, *Strutturalismo e semiotica in Italia (1930-1970)*, in S. Luzzatto e G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana. Dal Romanticismo a oggi*, vol. III, Einaudi, Torino, pp. 882-91. Per avere una panoramica dei principali protagonisti e dei loro scritti, è utile consultare l'antologia di A. Ponzio (a cura di), *La semiotica in Italia*, Dedalo, Bari, 1976, che contiene una selezione di estratti dalle opere di figure chiave dello strutturalismo e della semiotica italiana come U. Eco, F. Rossi-Landi, L. Rosiello, C. Segre, S. Ceccato, T. De Mauro ecc., suddivisi per centri tematici.

138 P. Valesio, *Strutturalismo e critica letteraria*, «Il Verri», IV, n. 3, 1960, pp. 122-147.

139 L. Rosiello, Rec. a R. Bastide (a cura di) *Sens et usages du terme ‘Structure’ dans les sciences humaines et sociales*, «Quaderni dell'Istituto di Glottologia», VI, 1962, pp. 130-132.

140 L. Rosiello, Rec. a R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, «Convivium», XXX, 1962, pp. 629-630.

teoria dell'informazione.¹⁴¹ Nel 1965 Rosiello compone in un saggio i risultati ormai maturi delle sue ricerche: *Struttura, uso e funzioni della lingua*,¹⁴² opera che esibisce sin dal titolo un lessico e un'impostazione metodica chiaramente in controtendenza (anche se non necessariamente in contrasto) con la tradizione storicista italiana.

Lo stesso anno – il 1966 - in cui D'Arco Silvio Avalle, figura prominente dello strutturalismo italiano, fondava (con Maria Corti, Cesare Segre e Dante Isella) la rivista *Strumenti critici*, nasce a Bologna, per iniziativa di Luigi Heilmann, Ezio Raimondi e Alberto Pasquinelli, la rivista *Lingua e stile*, che offre contributi importanti alla ricezione e alla discussione della linguistica e della critica letteraria strutturalista.¹⁴³ Accanto a Luigi Rosiello, suo allievo, «Heilmann è il punto di riferimento della ricerca strutturalistica bolognese».¹⁴⁴ La rivista ospita contributi relativi a questioni di linguistica e di stilistica, ma accoglie anche riflessioni di taglio epistemologico che vertono a diverso titolo sulla questione del linguaggio:

La rivista intendeva essere l'espressione di una corrente linguistica allora in piena espansione in Italia, lo strutturalismo; ma al tempo stesso rispondeva ad una grande intuizione dei suoi fondatori e cioè una scommessa sulla fertilità dell'incontro tra lo strutturalismo linguistico e le correnti più “formaliste” della critica letteraria, quelle che maggiormente avevano risentito del formalismo russo e della Scuola di Praga del '29 – spesso veicolate in Italia tramite rielaborazioni francesi [...] Completava questo quadro una terza “anima” della rivista, la filosofia del linguaggio presente agli inizi soprattutto come studio dei fondamenti epistemologici delle scienze umane e quindi anche della linguistica (si ricordi ad esempio il lavoro di Sandri, *I metodi strutturalisti nelle scienze sociali* o quello di Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*).¹⁴⁵

Anche Melandri interviene sulla rivista, con recensioni e articoli. Oltre ai due scritti su Foucault del 1967 e del 1970, che rappresentano la primissima ricezione italiana del Foucault “archeologo” (cfr. Cap III), va menzionato l'articolo sui “termini

141 L. Rosiello, *Strutturalismo e teoria dell'informazione*, «Rendiconti», n. 2/3, 1962, pp. 1-7.

142 L. Rosiello, *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Vallecchi, Firenze, 1965.

143 Cfr. S. Scalise, “*Lingua e Stile*”: 1966-2001, «Lingua e stile», XXXVI, n. 3, 2001, p. 401.

144 D. Giglioli e D. Scarpa, *Strutturalismo e semiotica in Italia*, cit., p. 884.

145 S. Scalise, “*Lingua e Stile*”: 1966-2001, cit., p. 402.

sincategorematici”¹⁴⁶ forse lo scritto più stimolante della produzione di Melandri di questo periodo (cfr. Cap. VI), in cui si legge a chiare lettere un interesse per tematiche di logica e di linguistica che non comparivano negli scritti degli anni precedenti, e che sono indice di un profondo mutamento di paradigma.

Gli studi di logica, l'approfondimento e la critica delle concezioni del neopositivismo, l'assorbimento delle novità portate dallo strutturalismo nelle scienze umane, queste le nuove correnti di pensiero che Melandri intercetta nel corso del decennio, e contribuisce a diffondere in questa seconda fase del suo itinerario intellettuale, che oltrepassa l'orizzonte della sua formazione giovanile nel campo della fenomenologia. Oltre che nelle sue opere, questa transizione si riverbera nella sua attività di docente, all'interno di un panorama universitario, quello bolognese, che diventa in pochi anni avanguardia e riferimento per la filosofia italiana, riscattando la linea conservatrice che dagli anni trenta agli anni cinquanta aveva dominato la filosofia a Bologna.

Melandri docente a Magistero

Dal 1963 al 1993 Melandri è docente presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna, dove tiene il corso di Filosofia (1963-93), di Filosofia teoretica (1967-72) e di Antropologia filosofica (1988-89).¹⁴⁷ In questa Facoltà, nella storica sede di via Zamboni, si svolge quasi interamente la sua attività di studio e di insegnamento.

Avviata provvisoriamente nel 1955, e nata ufficialmente nel 1956, la Facoltà di Magistero era sorta inizialmente su iniziativa della Facoltà di Lettere e Filosofia, con forte spinta di Felice Battaglia. Se nei primi anni di vita la Facoltà dipende, anche nel corpo docenti, dalla Facoltà di Lettere, negli anni sessanta, grazie all'opera carismatica del preside Giovanni Maria Bertin, acquista e consolida progressivamente autonomia:

con Bertin la Facoltà di Magistero felsinea conobbe un deciso salto di qualità, collocandosi pienamente nel dibattito culturale e pedagogico italiano, recuperando visibilità e autorevolezza anche rispetto alle più “antiche” Facoltà di Magistero

146 E. Melandri, *Considerazioni critiche sui “syncategorematica”*, «Lingua e stile», I, n. 2, 1966, pp. 207-215.

147 Cfr. S. Fanti (a cura di), *Elenco dei docenti e dei relativi insegnamenti tenuti nella Facoltà di Magistero (poi Scienze della Formazione) dal 1955 al 2006*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., p. 822.

fiorentine, milanesi e romane, intrecciando proficui rapporti di collaborazione con gli enti locali per il rinnovamento pedagogico delle istituzioni educative del tempo.¹⁴⁸

Alla gestione di Bertin si deve anche la cura rivolta agli insegnamenti di estetica e di filosofia: nel 1962 nasce in seno alla Facoltà l'Istituto di Discipline filosofiche, che comprende le cattedre di Filosofia, Storia della filosofia, Filosofia morale ed Estetica.¹⁴⁹

Il gruppo di insegnanti che dà lustro al dipartimento annovera personalità di grande carisma: Paolo Rossi (1962-65) e Antonio Santucci (1965-70) si avvicinano nell'insegnamento di Storia della filosofia, Anceschi ricopre la cattedra di Estetica (1963-68), Aldo Zanardo, studioso di Marx e allievo di Cesare Luporini, è assistente di Filosofia e in seguito docente di Filosofia morale.

In questo gruppo di valenti studiosi, Melandri non sfigura, ed è percepito come una figura originale, atipica, carismatica. Il «continente filosofico», scrive Walter Tega, che fu studente a Magistero negli anni sessanta, «era largo e c'era posto anche per chi non veniva da Milano. Era il caso di un giovane che si era laureato con Felice Battaglia ma che era in un certo senso il maestro di se stesso; a molti di noi, almeno, apparve così. Enzo Melandri aveva studiato Husserl, veniva fresco fresco dalla Germania, faceva lezioni fascinosi e difficili su Wittgenstein, e pretendeva da noi che studiassimo la logica di Aristotele e quella simbolica. A tale scopo aveva fatto appositamente tradurre dall'editore il Mulino un manuale che ebbe parecchia fortuna e sul quale Luigi Turco teneva un seminario. L'ambito delle discipline filosofiche, secondo i canoni che si andavano affermando sul piano internazionale, era assai più ampio rispetto a quello di altre Facoltà e Università».¹⁵⁰

La vivacità intellettuale della Facoltà, ricorda Tega, era visibile nei cenacoli che si riunivano attorno ai professori più stimolanti, e «intorno a Enzo Melandri, con il quale la discussione non aveva mai fine e continuava in ogni dove, si raccoglievano quelli che volevano discutere di Aristotele, di Husserl, di Wittgenstein e di molto altro; raramente mancavano Franco Celli, Gabriele Baroncini, Giuseppe Mucciarelli, Silvano Sportelli e

148 M. D'Ascenzo, *Dagli esordi al '68*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., p. 62.

149 Ivi, pp. 67-68.

150 W. Tega, *La Facoltà policentrica*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., p. 434.

talora si aggiungevano Enrico e Guglielmo Forni, Roberto Dionigi, Lino Rossi, Nanni Scolari, Aldo Zanardo e Renzo Cremante».¹⁵¹

Come si evince dalle testimonianze dei suoi allievi, nei primi anni di docenza le lezioni di Melandri vertono attorno a temi di carattere logico, senza che la trattazione resti tuttavia confinata ad un'esposizione manualistica della disciplina. Accanto allo studio del manuale di logica di Irving Copi, Melandri propone agli studenti corsi monografici che spaziavano dalla filosofia contemporanea alla filosofia antica, da Wittgenstein, a Kant e Aristotele.¹⁵²

La dispensa del corso di lezioni tenuto da Melandri nell'a.a. 1964-65 è da questo punto di vista un documento importante, che consente di cogliere l'originalità della sua impostazione didattica, oltre che teoretica.¹⁵³ Le lezioni sull'*Organon* aristotelico mostrano la sua maestria nel far emergere dai testi della filosofia antica i problemi logici e ontologici che quest'ultima consegna alla modernità, e che ancora oggi necessitano di essere chiariti e ripensati: il problema dell'essere, dell'identità, il problema degli universali e quello dei concetti "trascendentali", quello della tensione fra semantica denotativa e connotativa ecc. Melandri invita gli studenti a leggere gli scritti che Aristotele ha dedicato alla logica con un intenso impegno teoretico e utilizzando gli strumenti della logica moderna, senza però perdere di vista la diversa "concezione" della logica che contraddistingue il pensiero antico. Scrive Melandri:

è [...] evidente che la scelta del criterio esplicativo avviene non solo in funzione dell'esplicando, ma anche dell'ideale di ragione condiviso dall'interprete [...].
L'ideale di ragione, a sua volta, è una variabile dipendente da molti altri fattori.¹⁵⁴

Quale disposizione esegetica adottare nell'interpretazione della logica di Aristotele? Il criterio puramente storiografico dell'aderenza ai fatti rischia di diventare inconcludente,

¹⁵¹ Ivi, p. 435.

¹⁵² Cfr. M. Tarozzi, *La facoltà di Magistero e oltre*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., pp. 735-737. Tarozzi fu allieva di Melandri all'università, ed egli fu il relatore della sua tesi di laurea; in seguito Tarozzi proseguì i suoi studi negli Stati Uniti, orientandosi verso interessi relativi all'estetica, senza mai dimenticare la lezione del suo "primo maestro". Nel suo breve ricordo degli anni trascorsi alla Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna, Tarozzi sostiene di aver seguito due corsi di Melandri, uno su Wittgenstein, intitolato "Dall'anatomia alla fisiologia del linguaggio"; e uno su Kant.

¹⁵³ Cfr. E. Melandri, *Alcune note in margine all'"Organon" aristotelico*, Corso di Filosofia, Anno Acc. 1964-1965, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna, 1965. (D'ora in avanti: OA).

¹⁵⁴ OA, p. 5.

perdendo di vista lo specifico della tecnica logica utilizzata da Aristotele. Per ricostruirla non sarà sufficiente l'impiego di un criterio tematico (che mette l'accento sui fatti più che sul criterio esplicativo, come quello della *Kulturgeschichte* o storia della cultura alla Burckhardt, o della “storia delle idee” alla Lovejoy), ma occorre un criterio sistematico, in cui si interpreta la logica aristotelica a partire da un modello di logica già acquisito, e in cui si ricostruisce in modo sistematico (come nel testo non si trova) un “sistema di logica aristotelica” (con ogni probabilità diverso dal sistema della logica moderna).

Anche nelle lezioni universitarie la doppia anima della filosofia di Melandri si esprime al meglio: da un lato la profonda conoscenza – anche metodologica – della storia della filosofia, dall'altra uno sguardo attento alle nuove frontiere della logica e dell'epistemologia.

Melandri e il '68. Il movimento studentesco, le riviste militanti, «Ali Babà».

L'ambiente universitario bolognese è stato la culla del movimento studentesco e della stagione conflittuale del “sessantotto”. La Facoltà di Magistero anche in questo caso ha giocato un ruolo da diretta protagonista: «fu tra le prime a conoscere l'esperienza dell'occupazione studentesca [...] e rimase tra le più attive nell'azione di protesta durante tutta quella stagione, in particolare nella fase più intensa, fra l'inverno e la primavera del 1968».¹⁵⁵ Il Consiglio di Facoltà, composto all'epoca da soli professori ordinari, prese posizione a favore della protesta studentesca, e così fece anche una sezione più larga del corpo docenti, che rese pubblico un documento di solidarietà con la mobilitazione degli studenti.¹⁵⁶ Fra i firmatari del documento figura anche Melandri, che «partecipò sempre “in prima linea” al dialogo con la contestazione nell’“anno degli studenti”, il 1968».¹⁵⁷ L'impegno di Melandri va ben oltre questa presa di posizione istituzionale, e si concretizza in un diretto coinvolgimento nella protesta. Vale la pena a questo riguardo riportare integralmente una lettera diretta al preside di Facoltà Giovanni Maria Bertin, con cui Melandri rendeva nota la situazione della Facoltà occupata:

155 A. Preti e C. Venturoli, *Dall'anno degli studenti a Scienze della formazione*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., p. 117.

156 Cfr. ivi, pp. 117-118.

157 M. D'Ascenzo, *Dagli esordi al '68*, cit., p. 68.

Nella notte fra sabato e domenica 2-3 marzo c'è stato un tentativo di entrare nella sede di Largo Trombetti 4 da parte di un gruppo di facinorosi (fascisti? Goliardi? Avvinazzati non si sa).

L'irruzione è stata respinta a fatica. Che il tentativo sia stato condotto con violenza è dimostrato dai segni sulla porta interna, in cima alla scalinata.

Nel desistere dall'impresa, alla fine, la banda dichiarava che sarebbe ritornata la notte dopo con un gruppo ben più numeroso. Santucci è fuori sede; nell'andarsene, mi ha consegnato l'Istituto [...] Gli studenti si comportano bene; ma che cosa sarebbe potuto succedere se quegli altri fossero penetrati nelle aule? E se poi fosse intervenuta la polizia? Nell'occupare la facoltà gli studenti corrono dei grossi rischi. Dal momento che ho dichiarato, insieme con gli altri colleghi, di comprendere e giustificare il loro atteggiamento di protesta, non posso non sentirmi corresponsabile di qualsiasi cosa avvenga. Considerato tutto questo, ho deciso di passare la notte scorsa (3-4 marzo) nella sede occupata; non in qualità di occupante ovviamente ma di docente che si sente responsabile (e che per legge è obbligato a difendere la proprietà pubblica). Per forza di cose (sia detto a lettere e privatim) vengo anche ad assumere la mansione di commissario del popolo. Lei sorriderà di questo e vorrei poterlo fare anch'io. Le confesso che tutta questa faccenda mi spaventa; ma d'altra parte, quando sono lì, bisogna che io vinca tutte le debolezze, che mi prenda la mia parte di responsabilità. È stato con me il mio secondo assistente volontario il dott. Franco Celli (che, come lei sa, fa il seminario di logica simbolica). Per fortuna non è successo niente. Oggi come oggi mi sembra poco probabile che possa succedere qualcosa. Gli studenti sono disciplinati. A parte la confusione delle idee, moralmente sono irreprensibili. Non ci sono né canti né balli, né comportamenti dubbi. Di notte gli occupanti sono circa una ventina. Gli uomini dormono in vari luoghi, dove è possibile farlo. Le donne (5 o 6) stanno tutte in una stanza. Mi piacerebbe star sempre lì, sono sicuro che lei approva il mio atteggiamento. Ma dormire nel nudo terreno vicino la porta in un sacco a pelo, con gli spifferi da tutte le parti, anche se non sono decrepito è un'attività alla quale posso dedicarmi non più di una volta alla settimana. IL giorno dopo c'è il mio lavoro che mi attende e deve andare avanti in ogni modo. D'altra parte un ufficiale deve fare trincea con i suoi soldati. Dirigere è una bella fatica.¹⁵⁸

¹⁵⁸ La lettera è riprodotta in A. Preti e C. Venturoli, *Dall'anno degli studenti a Scienze della formazione*, cit., p. 119.

Oltre a questo coinvolgimento diretto nella protesta portata avanti dagli studenti, Melandri offre anche un breve contributo teorico al dibattito in corso.

Nel 1971 la rivista *Rendiconti* pubblica un suo articolo a favore del Movimento Studentesco, intitolato *Note sul rapporto pedagogico*. Si tratta, ci informa una nota redazionale, di alcune riflessioni «scritte nella primavera del '68 come intervento di un insegnante al dibattito, in quei mesi vivacissimo, sull'“autoritarismo” nella scuola»,¹⁵⁹ che la rivista decide di riproporre a tre anni dalla loro stesura. L'articolo tematizza il rapporto fra insegnante e studente, e le condizioni per cui questo rapporto si possa ristabilire in termini non-antagonistici. Non basta, dice Melandri, che l'insegnante assuma soggettivamente un atteggiamento di disponibilità, un atteggiamento progressista, nei confronti degli studenti, perché la disparità del rapporto docente-allievo venga annullata. Nemmeno una riforma interna alla scuola è sufficiente a questo scopo. La scuola, e i rapporti di potere che in essa si creano, sono un riflesso della generale organizzazione sociale, e dunque non possono essere ristrutturati se non a partire da un generale mutamento della società.

La prima condizione per cui si possa ristabilire una relazione non-antagonistica fra studente e insegnante, spiega Melandri, è che gli insegnanti accolgano e ascoltino le richieste e le rivendicazioni avanzate dagli studenti, persino qualora appaiano ingiustificate, ingenui o discutibili. La preconditione per un rapporto pedagogico non autoritario è che si accetti la legittimità della “presa di parola”¹⁶⁰ da parte degli studenti.

La seconda condizione, prosegue Melandri, è che sia lo studente stesso ad accettare le contraddizioni che inevitabilmente ineriscono al ruolo dell'insegnante: ad esempio quella che fa convivere in esso il “docente” e il “giudice-esaminatore”. Questa contraddizione interna alla funzione esercitata dagli insegnanti non può essere rimossa, eliminando una delle due funzioni. L'esame, il giudizio, diviene una pratica non-autoritaria solo se viene rinegoziata in un rapporto dialogico, solo se lo studente stesso accetta e condivide l'eventuale bocciatura da parte dell'insegnante. Scrive Melandri:

¹⁵⁹ E. Melandri, *Note sul rapporto pedagogico*, «Rendiconti», n. 22-23, 1971, p. 273.

¹⁶⁰ L'espressione non è di Melandri, ma del filosofo francese Michel de Certeau, che in un libro dedicato agli eventi del Sessantotto francese identifica proprio nel gesto di “presa della parola” il momento più significativo della mobilitazione studentesca, al di là dei contenuti specifici e delle istanze sostenute dal Movimento. Cfr. M. de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Éditions du Seuil, Paris 1994, tr. it di R. Capovin, *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, 2007, Roma.

Del rapporto in questione come segue: la contraddizione residua di un insegnante in funzione di esaminatore non antagonistica se, e solo se, essa è condivisa, in egual misura, dallo studente che si sottopone all'esame. Credo che tutti dobbiamo accettare questo come un teorema, e così pure il suo corollario: si può respingere solo quello studente che condivida il nostro giudizio a suo riguardo. Spero che nessuno mi accusi di utopismo. Se noi insegnanti conserviamo ancora un'ombra di autorità presso gli studenti, e di rispetto verso noi stessi, è perché molti di noi hanno concepito l'esame seguendo esattamente detto corollario. Chiunque ne abbia fatta propria l'esperienza, e l'onere che comporta, sa quanto poche e insignificanti siano le eccezioni tali da richiedere le risorse dell'autoritarismo.¹⁶¹

Ultima condizione per cui l'insegnante possa tornare a esercitare una funzione positiva nella relazione educativa, evitando di collocarsi in una prospettiva di opposizione frontale rispetto allo studente, è che l'insegnante esca dalla sua "apoliticità". La forza delle accuse mosse dal Movimento risiedono infatti nella denuncia del carattere capitalistico della scuola, cioè del nesso che sussiste fra organizzazione sociale e istituzione scolastica. Scoperto questo nesso, la volontà di cambiare la scuola deve essere anche volontà di ripensamento dell'organizzazione sociale. Senza questa consapevolezza l'insegnante non può realmente cooperare ad revisione della propria funzione: il ruolo sociale dell'insegnamento va ripensato a partire da una consapevolezza critica della "storicità" della relazione pedagogica, della sua inestricabile compromissione con la società e la sua struttura.

L'influenza del clima politico e ideologico del Sessantotto è visibile anche in altri scritti di Melandri, e si estende oltre la solidarietà con le rivendicazioni portate avanti dal movimento studentesco. La partecipazione di Melandri al dibattito culturale che fermenta sul finire degli anni sessanta è riconoscibile in una serie di quattro articoli comparsi sulla rivista militante *Che fare*, nel biennio 1967-68.¹⁶²

Sulla fisionomia e l'orientamento della rivista, fondata e diretta da Francesco Leonetti, dicono molto i collaboratori che figurano nella lista degli "Interlocutori e

¹⁶¹ E. Melandri, *Note sul rapporto pedagogico*, cit., p. 275

¹⁶² E. Melandri, *Da Lenin a Foucault*, «Che fare», I, n. 1, 1967, pp. 101-105; Id., *Millenium (demografia e progresso)*, «Che fare», I, n. 2, 1967, pp. 77-84; Id., *L'osceno*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 135-147; Id., *Zóon Politikón. Bolk e l'antropogenesi*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 48-54.

corrispondenti”. La presenza di testi di figure rivoluzionarie e di statura internazionale come Michel Leiris, Harold Rosenberg, Franco Basaglia, LeRoi Jones e Barnett Newman (solo per citare i più noti) è indicativa del tipo di “azione d'avanguardia” che la rivista intende portare avanti, che non interessa soltanto la teoria o la prassi politica, ma coinvolge tutti i settori della cultura, dalla psichiatria alla filosofia, all'arte, all'antropologia culturale. Evidente la volontà di ripensare, insieme all'oggetto di queste discipline, i dispositivi discorsivi dei saperi e le istituzioni cui fanno capo. Accanto a questi intellettuali e artisti di grande spessore si trovano poi, fra i collaboratori della rivista, il Gruppo universitario di Trento, gli Assistenti universitari di fisica di Bologna, le Commissioni nella facoltà di lettere e filosofia di Bologna, il Comité d'action étudiants-écrivains di Parigi, indice dell'intenzione della rivista di coinvolgere “soggetti collettivi” oltre che personalità individuali di spicco, intrecciando il dibattito interno alle università e al movimento studentesco con i vertici del pensiero critico dell'epoca.

Nel linguaggio del saggio-manifesto che apre il primo numero della rivista, firmato da Francesco Leonetti, forte è l'influenza di quell'incrocio di marxismo e psicoanalisi che la Scuola di Francoforte aveva contribuito ad introdurre anche in Italia negli anni sessanta, oltre all'apporto di altri pensatori che in questo periodo, con una rottura rispetto al decennio precedente, entrano a far parte del pantheon del pensiero di sinistra, come Heidegger e Nietzsche. L'appartenenza della rivista di Leonetti alla galassia ideologica del Sessantotto è confermata dall'adozione di queste prospettive teoriche, in cui la critica delle forme della soggettività contemporanee va di pari passo con la denuncia dell'organizzazione economica e sociale del capitalismo avanzato. Alla de-naturalizzazione dell'assetto economico, giuridico, politico della società, tipico della tradizione marxista, si aggiunge la de-naturalizzazione dell'organizzazione psicologica e libidica dell'uomo, irriducibile a semplice evoluzione naturale, ma che va concepita come prodotto storico e sociale. Scrive Leonetti:

Viviamo con naturalezza, rassegnati e ostinati, in un mondo innaturale di schemi ossessivi, calcolati per organizzare in abitudini coatte ogni impulso o percezione [...] Come osservò Heidegger “si vive”, “si fa”, “si dice”: in un mondo seriale,

mortuario, alienato nella confezione e nella privazione della gioia.¹⁶³

Leonetti, riecheggiando le posizioni di Marcuse, ritiene che l'irregimentazione della soggettività e dei suoi "impulsi" sia il prodotto della modernità capitalistica, dell'obbligo al consumo e alla canalizzazione forzata del piacere che essa impone, a cui le "forme tradizionali" della politica non sanno dare risposta (di qui gli attacchi alle forme di organizzazione classiche del movimento operaio: il partito e il sindacato).

Al di là dell'analisi politica, ci interessa chiarire come lo stile della rivista sia caratterizzato da tinte accese di critica, che pongono in questione, con l'intento di superarle, le strutture consolidate della razionalità moderna, mostrando il lato "oscuro" del "rischiamento" offerto dal modello di progresso sposato dalle società industrializzate.

In questo quadro le riflessioni di Melandri si inseriscono come una forma avanzata di critica della ragione stessa e dei suoi paradigmi dominanti, attraverso la desautorazione del primato della logica e del modello di ragione "lineare" ad essa sotteso. Che le idee di Melandri circolino nella rivista e fra i suoi animatori, ancora prima dell'uscita di *La linea e il circolo*, è dimostrato da un breve scritto di Leonetti, dove il principio di analogia viene proposto come base metodologica per una radicale rifondazione della razionalità: «Usiamo il principio di analogia: è l'opposto del realismo vecchio, e della ipostatizzazione. Se può avvenir nel momento rivoluzionario che quello che si fa in una dimensione – la prassi – si fa anche nell'altra – il linguaggio, la ricerca -, l'illusione immediata che fa coincidere gli atti nelle due dimensioni è errore: coincidono talora per eccezione; sono distanti per definizione ma non separati; il loro avvicinamento è continuamente tendenziale, è *analogico*».¹⁶⁴

I contributi specifici di Melandri a questa pubblicazione spaziano su temi molto diversi, dalla polemica fra Sartre (e in generale la vecchia scuola del "marxismo occidentale") e i nuovi rappresentanti del post-strutturalismo (in particolare Michel Foucault),¹⁶⁵ al legame fra progresso, demografia e politica,¹⁶⁶ alla presentazione delle

163 F. Leonetti, *A voce – I. Merce, comportamento, immaginazione. Testo collettivo. Rituale e provocatorio*, «Che Fare», I, n.1, 1967, pp. 1-2.

164 F. Leonetti, *Lezione: i nuovi principi di piacere (intersoggettivo), di negazione (politico), di analogia (metodologico)*, «Che fare», I, n. 2, 1967, p. 43.

165 Cfr. E. Melandri, *Da Lenin a Foucault*, cit.

166 Cfr. E. Melandri, *Millenium (demografia e progresso)*, cit.

tesi (praticamente sconosciute in Italia) dell'anatomista ed embriologo olandese Lodewijk "Louis" Bolk, sullo sviluppo "neotenco" della specie umana, che vengono riprese e discusse anche in *La linea e il circolo*.¹⁶⁷

L'attenzione di Melandri per la vita politica prosegue negli anni successivi. Nel 1977 sottoscrive, con un centinaio di docenti dell'Ateneo di Bologna, un appello per il rinnovamento dell'università, che contiene anche un'analisi del Movimento studentesco e una presa di posizione in favore delle istanze sollevate dagli studenti. Nel documento i docenti avanzano alcune proposte per un'apertura democratica delle istituzioni universitarie e cercano di offrire alcune linee di analisi per comprendere le ragioni sociali della rivolta studentesca.¹⁶⁸

Del 1983 è invece un suo testo sul "caso 7 aprile", pubblicato in un volume che contiene interventi di molti intellettuali in appoggio agli imputati. Come sempre Melandri non interviene in modo giornalistico commentando i fatti di cronaca, ma propone una riflessione di taglio teorico e filosofico sul sistema di forze (di "macchine", dice Melandri) che contraddistingue le società capitalistiche, sulla difficoltà di governarne razionalmente il cambiamento, sulle reali possibilità di intervento dei movimenti politici che si propongono come promotori di processi rivoluzionari.¹⁶⁹

In questa breve rassegna dei contributi di Melandri alle riviste militanti, va menzionata un'ultima vicenda, anche se non direttamente "politica". Melandri partecipa fra il 1969 e il 1972 al progetto di una rivista che non ha mai visto la luce, alla quale

167 Cfr. E. Melandri, *Zóon Politikón. Bolk e l'antropogenesi*, cit.; LC, pp. 743-746. Melandri ritiene che la teoria della "fetalizzazione" di Bolk consenta di ripensare l'idea aristotelica di uomo come "animale sociale" in termini nuovi, dal momento che la costituzione biologica stessa dell'essere umano è condizione che lo affida "per natura" alle cure sociali. Melandri riassume in questi termini la posizione di Bolk: «L'uomo è il prodotto finale non solo di un'evoluzione propulsiva, ma anche di una parallela evoluzione regressiva, che agisce nel senso dell'incremento dell'inibizione dello sviluppo. È la tesi della "fetalizzazione". Il meccanismo fetalizzatore consiste nel differimento della maturazione. Questo ritardo sistematico della crescita provoca per un verso una nascita abortiva, anche se non letale; e, per l'altro, permette un più lungo periodo di sviluppo extra-uterino, con conseguente maggiore plasticità nei confronti delle esigenze ambientali. Espulso ancora immaturo dal grembo materno, l'uomo nasce "feto". Un feto privilegiato, s'intende: le cure della società - questo prolungamento della placenta in ambiente extra-uterino - gli danno larghe probabilità di sopravvivere. L'uomo è *zóon politikón*, come diceva Aristotele, *phýsei*: per necessità di nascita, egli deve completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che le specie inferiori hanno in gran parte dietro di sé non appena vedano la luce», LC, p. 743.

168 Cfr. *A Bologna appello dei docenti per rinnovare l'università*, L'Unità, 22 Marzo 1977, p. 2.

169 Cfr. E. Melandri, *Il paradigma di un calogeroema*, in A. Covi (a cura di), *La creatura e il pleroma. Dialoghi a distanza sullo stato della democrazia*, Lerici, Roma-Cosenza, 1983, pp. 108-114. Oltre all'articolo di Melandri, il volume contiene interventi di D. Corradini, G. Scarpari, P. Dusi, J.-P. Faye, R. Canosa, A. Santuososso, M. Galzigna, C. Formenti, M. Cacciari, S. Caruso, G. Contri, G. Mosconi, P. Schiera, S. Acquaviva, G. Baget Bozzo.

avrebbero dovuto collaborare anche Gianni Celati, Italo Calvino, Guido Neri e lo storico Carlo Ginzburg. La rivista doveva chiamarsi *Alì Babà*, e le corrispondenze, i saggi preparatori e alcuni materiali pubblicati che in qualche modo hanno a che fare con questo progetto mai realizzato, sono stati raccolti e pubblicati nel 1998 da Mario Barenghi e Marco Belpoliti.¹⁷⁰ Nonostante la rivista abbia destato un certo interesse in seguito alla pubblicazione dei materiali preparatori (disponiamo persino di un discreto numero di pubblicazioni in inglese sull'argomento¹⁷¹) il contributo di Enzo Melandri al progetto è rimasto in ombra, soprattutto perché non sono disponibili scritti (editi o inediti) in cui Melandri faccia aperto riferimento a questa vicenda. Nel Cap. III ci soffermeremo su un nodo teorico, quello relativo all'“archeologia”, che è indiscusso merito di Melandri aver portato all'attenzione di Celati e delle altre figure coinvolte nel progetto.

La linea e il circolo

Dal 1961 al 1967 la produzione scientifica di Melandri si concretizza prevalentemente in articoli su rivista e recensioni, e nella traduzione e curatela di testi.¹⁷² Abbiamo già menzionato alcuni degli scritti più interessanti prodotti in questi anni: la dispensa, redatta per i suoi corsi universitari, sull'*Organon* di Aristotele e due articoli comparsi su rivista, uno dedicato a Kurt Lewin e l'altro al problema dei termini “sincategorematici”.¹⁷³

170 M. Belpoliti e M. Barenghi (a cura di), “*Alì Babà*” *Progetto di una rivista 1968-1972*, numero monografico di «Riga», n. 14, 1998. Cfr. anche M. Belpoliti, *Nella grotta di Alì Babà*, in Id., *Settanta*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 117-145.

171 A. Botta, *The Alì Babà Project (1968–1972): Monumental History and the Silent Resistance of the Ordinary*, in M. Jansen e P. Jordão (a cura di), *Proceedings of the International Conference: The Value of Literature in and After the Seventies: The Case of Italy and Portugal. Utrecht, 11-13 marzo 2004*, «Italianistica Ultraiectina», n. 1, Igitur Publishing & Archiving, Utrecht, 2006, pp. 543-58. <<http://igitur-books.library.uu.nl/ppc/readchapter.php?file=010/ebookvol1.pdf>>; M. Jansen e C. Nocentini, *Alì Babà and Beyond: Celati and Calvino in the Search for “Something More”*, in M. Jansen e P. Jordão (a cura di), *The Value of Literature in and After the Seventies*, cit., pp. 574-90; P. Antonello, *The Myth of Science or the Science of Myth? Italo Calvino and the “Hard Core of Being”*, «Italian Culture», n. 23, 2005, pp. 71-91.

172 Melandri recensisce nell'arco di tempo che va dal 1961 al 1968 diversi volumi, fra cui gli *Studi sul diritto* di Del Vecchio, *Le porte della percezione* di Huxley, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica* di Hempel, *Parole e cose* di Gellner, per citare i principali. Particolarmente importanti le recensioni a *Le parole e le cose* di Foucault, di cui parleremo oltre. Si impegna poi in opere di traduzione (*Figura e spazio* di Eduard Trier, la *Breve storia della logica* di Scholz), e cura importanti pubblicazioni, come *L'introduzione alla filosofia della scienza* di Arthur Pap.

173 Si tratta rispettivamente di E. Melandri, *Kurt Lewin: La psicologia come scienza galileiana*, in

Nel 1968 esce, per la casa editrice *Il Mulino*, il saggio più importante di Melandri, intitolato *La linea e il circolo*. È l'opera più imponente dell'intera produzione dell'autore, per la vastità degli argomenti trattati, per la densità e il notevole impegno che la lettura del testo richiede, per la mole del volume: la riedizione del 2004, resa possibile da alcuni allievi di Melandri ed edita da *Quodlibet*, sfiora le novecento pagine.

Non è soltanto il numero di pagine che richiede al lettore una certa dedizione nell'affrontare il testo. L'argomentazione condotta da Melandri è impostata con estremo rigore, tale da non permettere mai una lettura rapida e superficiale, e tratta argomenti molto diversi, costringendo ogni volta ad addentrarsi in una cornice problematica differente, in un lessico e in una serie di rimandi che non di rado richiedono, per essere compresi, prerequisiti di non immediata acquisizione.

Il libro è dedicato a un unico argomento, l'analogia. La specificità dell'argomento non deve però ingannare: a partire da questo *topos* in apparenza marginale vengono sollevate e ripensate alcune questioni fondamentali della filosofia occidentale.

La vastità dell'area problematica affrontata si evince già dalla *Prefazione*, dove Melandri (producendo fra l'altro la prima analogia del libro), paragona la cultura umana ad un vasto territorio, dove «l'Analogia confina a sud con la Tematica e a nord con la Dialettica; al centro, fra un ovest che è la Scienza e un est che è l'Arte, essa è coinvolta in una lotta intestina con la Logica».¹⁷⁴ L'analogia si colloca a metà strada fra il rigore logico della scienza e l'immaginazione creativa dell'artista, ed è allo stesso tempo il “polo dialettico” opposto a quello della “logica” strettamente intesa. Due “logiche”, dunque: la logica vera e propria, quella di Aristotele e di Boole, fondata sul principio di contraddizione; e la logica dell'analogia, il “principio di analogia” o “calcolo analogico”, in conflitto con la prima e da essa indipendente. La “guerra civile”¹⁷⁵ di queste due opposte “logiche” non deve concludersi però con la prevalenza assoluta e dispotica dell'una o dell'altra, perché «logica e analogia [...] non sono due punti di vista reciprocamente escludentesi, ma due momenti a un tempo contrari e complementari di ogni pensiero razionale».¹⁷⁶

«Rivista di filosofia», LVIII, 1967, n. 1, pp. 31-67, e di E. Melandri, *Considerazioni critiche sui syncategorematica*, in «Lingua e stile», I, 1966, 2, pp. 207-215.

174 LC, p. 3.

175 *Ibidem*. Come scrive Giorgio Agamben, «il vero tema del libro è [...] la “guerra civile” fra analogia e logica», G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. 13.

176 LC, 383.

La trattazione di questo nodo teorico costringe Melandri a spaziare, con estrema competenza ed erudizione, nell'intero continente del pensiero occidentale: la filosofia antica (con minuziose discussioni delle teorie di Aristotele, di Democrito, di Parmenide ed Eraclito ecc.) e medievale; le teorie logiche ed epistemologiche contemporanee; le più aggiornate dottrine linguistiche e semantiche; la scienza dell'età moderna, di Descartes, Galilei e Newton, messa a confronto con la scienza antica fondata sul paradigma aristotelico. Nel libro non mancano riferimenti alla fenomenologia (da Husserl a Heidegger e Merleau-Ponty), alla tradizione neokantiana di Natorp e Cassirer; ai pensatori che di lì a poco sarebbero diventati i nomi illustri della svolta ermeneutica e decostruzionista: Nietzsche, Dilthey, Gadamer, Ricoeur e Foucault (in esergo compare persino Derrida); alla filosofia analitica anglosassone, a Russell, Frege e Wittgenstein (“primo” e “secondo”). L'impostazione del libro è quanto di più lontano si possa immaginare da *Logica e esperienza in Husserl*, in cui l'argomento è limitato ad un solo autore e alla sua opera, affrontata attraverso uno stile più conforme ai canoni della saggistica filosofica.

Come nota Luigi Turco, l'unico a recensire il libro nei mesi successivi alla pubblicazione, l'«architettura esteriore» del libro ha un «aspetto quasi cabalistico»: ¹⁷⁷ il saggio è suddiviso in tre sezioni, ognuna a sua volta divisa in sette capitoli. In ogni capitolo compaiono, nuovamente, sette paragrafi. ¹⁷⁸ Altri indizi “numerologici” sono disseminati qua e là nel testo: ad esempio il paragrafo 69, in virtù della simmetria dei due numeri (che ricorda quella del simbolo del “Tao”), è dedicato a *Logica e analogia*, i principi che nel paragrafo precedente (*La complementarità*) vengono definiti come i due principi fondamentali, contrari e complementari, della razionalità. Le tre sezioni in cui è suddivisa l'opera, precedute da una *Prefazione* e da un'*Introduzione*, sono destinate a chiarire tre diversi aspetti dell'analogia, che viene trattata secondo un criterio tematico (*Parte prima*), strutturale (*Parte seconda*) e funzionale-ermeneutico (*Parte terza*).

La prima sezione del libro (dal titolo: *Topica. I luoghi naturali dell'analogia*) è una

¹⁷⁷ L. Turco, *Il pensiero analogico*, recensione a *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, di E. Melandri, «Lingua e stile», VI, n. 1, 1971, p. 139.

¹⁷⁸ Questi ironici giochi numerici ricorrono in molte delle sue opere: sette sono i capitoli della sua Tesi di Laurea, sette i capitoli di *Logica e esperienza in Husserl*, e lo stesso numero torna nella raccolta di articoli intitolata *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*. Il saggio *Contro il simbolico*, invece, è costituito da dieci capitoli, ognuno suddiviso in dieci paragrafi, e dieci sono i “principi dell'analogia” stabiliti in *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, mentre in *La linea e il circolo* gli stessi principi sono, ovviamente, sette.

topica dell'analogia, cioè una rassegna di *topoi* o situazioni tipologiche in cui si rende necessario fare ricorso a una forma di ragionamento di tipo analogico. Melandri evita così di dare alla sua trattazione dell'analogia un'impostazione di carattere sistematico, che parta da una definizione prefissata dell'oggetto di studio. La ragione di questa scelta risiede nella convinzione che l'assunzione di un criterio di classificazione di questo genere presupponga già una definizione preliminare dell'analogia, che finirebbe per condizionare ogni ulteriore analisi. Il criterio prescelto è un criterio di tipo *tematico*, che si traduce in una “fenomenologia storica” dell'analogia.¹⁷⁹ Una via media che si colloca a metà fra il *sistema*, inteso appunto come criterio prestabilito di classificazione e spiegazione, e l'*elenco*, enumerazione casuale delle occorrenze di un certo fatto. Il “tema” o *dianoia* – come ama dire Melandri¹⁸⁰ – che si rileva negli esempi storicamente determinati discussi nel testo non è riducibile all'area disciplinare (teologica, matematica, medica ecc.) in cui essi si collocano. Tantomeno gli esempi sono selezionati secondo un semplice criterio di ricorrenza tematica, secondo lo stile della “storia delle idee”. Se così fosse, la classificazione tematica si ridurrebbe in sostanza a un elenco di situazioni analogiche prive di un qualsiasi reale connessione o ordine razionale. Otterremmo, tanto per fare un esempio, qualcosa come una serie di analogie classificate per argomento: organicistiche (“il governo è la testa del corpo dello stato”, “la corruzione è la malattia del Paese” ecc.), meccanicistiche (“Dio è un orologiaio”, “Il mondo è una grande macchina”, “la psiche funziona come un sistema di fluidi”), ecc. Una suddivisione di questo genere, per quanto interessante dal punto di vista della storia della cultura, perderebbe di vista l'individuazione dei problemi filosofici sottesi al manifestarsi dell'analogia. La classificazione tematica deve andare in un altro senso: il “tema” è allo stesso tempo un caso singolare di occorrenza del ragionamento analogico (ad esempio: la dottrina medievale dell'*analogia entis*); e la questione filosofica (la *dianoia* o “morale della favola”) sottesa al caso storico preso in considerazione (restando al nostro esempio: il problema dell'univocità o dell'equivocità dell'essere).

Questo criterio espositivo consente di individuare una serie di nodi problematici, esemplificati storicamente da uno o più paradigmi (casi esemplari) e di estrapolare da

179 Cfr. LC, pp. 295-96. Cfr. anche i capitoli XII e XIII, dove, attraverso la discussione della differenza fra scienza aristotelica e scienza galileiana, viene trattata la distinzione di criterio “tematico” e “sistematico” di classificazione.

180 Cfr. ad es. LC, p. 77, dove il termine “tema” è utilizzato come sinonimo di *dianoia* o “morale della favola”.

essi una linea problematica comune, che consenta al ragionamento di sganciarsi dal singolo caso in esame e di collocarsi ad un grado più alto di riflessione, senza per questo dover approdare a un sistema chiuso. Scrive Melandri:

Abbiamo [...] creduto opportuno procedere a una preliminare delimitazione dell'analogia a partire dalla sua *tematica* essenziale [...] I vantaggi di un simile procedimento diventano subito ovvi. Si evita in tal modo di dover definire anticipatamente l'oggetto della ricerca, e quindi il rischio di restringerne o ampliarne indebitamente la nozione [...] Una certa delimitazione della tematica essenziale dell'analogia risulta in effetti possibile, se si rinuncia a insostenibili pretese di completezza, si restringe l'ambito alle questioni suscettibili di trattamento oggettivo (cioè, di preferenza, gnoseologiche) e si usa quale criterio discriminante questa semplice domanda: in quali situazioni, empiricamente descrivibili, noi siamo costretti o per lo meno indotti a pensare analogicamente? Nella Prima Parte di questo lavoro [...] elenchiamo *per enumerationem simplicem*, senza pretese di esaurire il tema se non nella forma induttiva dell'*et cetera*, i *topica* o luoghi naturali dell'analogia a nostro avviso più importanti.¹⁸¹

I casi selezionati da Melandri provengono quasi tutti dalla filosofia antica, che «si dimostra [...] qui come la “filosofia” per antonomasia, di cui tutto il resto non è che estensione paradigmatica».¹⁸² Fanno eccezione i primi due capitoli della prima sezione.

Nel primo capitolo la tematica analogica viene affrontata a partire da un problema di carattere metodologico. Il problema è il seguente: dovendo considerare l'analogia come fenomeno storico, e non semplicemente logico, psicologico o “cognitivo”, quale tipo di griglia storiografica dobbiamo utilizzare per comprenderla? L'analogia è un concetto sfuggente, e come tutti gli “oggetti” che si situano nella regione mediana fra logica e psicologia non è facilmente storicizzabile. La risposta a questo problema, che discuteremo analiticamente oltre (cfr. cap. 3), richiede essa stessa di fare ricorso all'analogia, e ne costituisce pertanto il primo “luogo naturale”: l'analogia va trattata attraverso il metodo nietzscheano della “storia critica”, che Melandri riformula liberamente, accogliendo suggestioni freudiane e foucaultiane, come “archeologia” della

¹⁸¹ LC, p. 15.

¹⁸² *Ibidem*.

razionalità occidentale. L'analogia, schiacciata e squalificata dalla logica identitaria che domina la nostra tradizione di pensiero, va trattata come si tratta l'oggetto di una "rimozione" in psicoanalisi, e le teorie filosofiche come tentativi di razionalizzare questa rimozione, che si fissano infine come "complessi" o sintomi nevrotici di una disfunzione della ragione.

Nel secondo capitolo del volume viene presentato il primo *topos* analogico vero e proprio, che pure fa eccezione rispetto ai successivi, dal momento che è tratto dalla filosofia medievale e non da quella greca. Il secondo "luogo naturale" dell'analogia è quello della "teonimia", la dottrina che si incarica di indagare gli "attributi" divini e la loro differenza ontologica da quelli umani e mondani. Questo *topos* ruota intorno al problema dell'equivocità, esemplificato attraverso le dottrine teologiche che cercano di spiegare come si possa parlare, in termini "umani", della sfera del divino. Melandri ci guida in un percorso affascinante nel pensiero medievale, dalla teologia negativa dello Pseudo-Dionigi, e al suo trattato sui "nomi" (attributi) divini, fino alla teoria dell'analogia di Tommaso d'Aquino, cercando di dimostrare come il pensiero medievale, posto di fronte al difficile problema dell'equivocità dei significati, si imbatte inevitabilmente nell'analogia, pur senza riuscire a percorrerne fino in fondo le implicazioni: Tommaso (l'autore che con maggiore scrupolo si impegna, in epoca medievale, a distinguere le varie forme e modalità del ragionamento analogico), fa ricorso al principio di analogia come "rimedio" al problema dell'equivocità del significato, partendo però da forti presupposti teologici che impediscono di sviluppare sino in fondo le potenzialità insite nella "logica analogica".¹⁸³ «L'analogia», scrive Melandri, «è un principio per eccellenza omogeneizzatore. In un universo perfettamente analogico in tutti i suoi rapporti, nessuna parte di esso può assumere una posizione di privilegio nei confronti del rimanente né, tanto meno, separarsi da esso o pretendere di trascenderlo».¹⁸⁴ La "differenza" radicale del divino è minacciata dal criterio analogico, e questa ragione la teologia medievale tende infine a "difendersi" da esso. La teologia usa l'analogia in senso puramente apologetico: non mette capo ad una vera e propria assunzione del principio di analogia come principio di mediazione dell'equivocità.

¹⁸³ «La teoria scolastica dell'analogia «risulta troppo dipendente dai problemi dell'interpretazione biblica (e, per di più, della maniera "cattolica" di intenderli), per poterne trarre qualcosa di più di un'utile indicazione generale», Ivi, pp. 317-318.

¹⁸⁴ Ivi, p. 92.

Nei capitoli successivi della *Parte prima* Melandri, come si è detto, trae la sua casistica dalla filosofia greca. I frammenti di Eraclito e Parmenide sono occasione (nel *Capitolo quarto*) per introdurre la questione del “chiasma ontologico”. La figura retorica del “chiasma” sta qui a raffigurare la polarizzazione di due opposti principi semantici, “semantica nominale” e “semantica proposizionale”, presenti in ogni “ontologia”, cioè in ogni linguaggio volto alla descrizione di un certo settore del reale. Un chiasma, una contrapposizione, che solo la mediazione offerta dal principio di analogia può conciliare. Dopo aver mostrato, nel *Capitolo terzo*, la presenza di queste due contrastanti opzioni semantiche all'interno della moderna teoria linguistica (senza risparmiare taglienti obiezioni ad una “star” dell'epoca come Roland Barthes¹⁸⁵) Melandri ritorna sull'argomento nel *Capitolo quarto* ricorrendo al paradigma della filosofia presocratica. Egli fa emergere la trama logica soggiacente al pensiero di Parmenide e di Eraclito, e le interne contraddizioni che in essa si producono: contraddizioni che conseguono dalla fissazione “ontologica” (dalla “reificazione”) delle due semantiche menzionate. Melandri spiega poi come il “logicismo” insito nella filosofia antica, da Parmenide ad Aristotele, tenda a prevalere (emancipandosi dai residui magici del pensiero arcaico) imponendo una stretta osservanza del principio di identità elementare (e del correlativo principio aristotelico di non-contraddizione), frenando però la possibilità di sviluppo del pensiero matematico (che attraverso la nozione di proporzione oltrepassa la logica classica, strettamente “a terzo escluso”) e della scienza empirica, incarnata dal paradigma “indiziario” ippocratico, alla cui trattazione è dedicato il *Capitolo quinto* del saggio.¹⁸⁶

185 Gianni Celati, in un'intervista rilasciata al quotidiano “La Repubblica”, dice che queste critiche impedirono la traduzione in francese dell'opera, caldeggiata da Jacques Derrida: «Derrida [...] avrebbe voluto tradurre in Francia *La linea e il circolo* di Melandri, senza riuscirci a causa dell'avversione di François Wahl, indispettito da un capitolo irriverente nei confronti di Roland Barthes», F. Marcoaldi, *Gianni Celati: gli editori con me non guadagnano, così sono libero*, «La Repubblica», 12 Luglio 2011. Per il senso generale delle critiche di Melandri a Barthes, cfr. il *Capitolo terzo* di LC, pp. 117-156, dedicato al linguaggio. Melandri contesta l'effettiva utilità e stabilità teorica della tassonomia dei modi d'uso del segno stabilita da Barthes, e la sua stessa definizione di cosa sia un linguaggio: «La semiologia è lo studio delle modalità d'uso dei segni. Nel più recente lavoro sull'argomento, Barthes ne distingue sei, secondo la specie di relazione che il segno ha col suo designato: segnale, indice, icone, simbolo, segno (vero e proprio) e allegoria. Ai fini della nostra esposizione, questa complicazione è inutile. È sufficiente distinguere due modalità estreme, di cui tutte le altre rappresentano in qualche maniera un caso intermedio: la “sintomatologica”, in cui il segno è causalmente connesso con il suo designato; e la “simbolica”, in cui ciò non avviene affatto», LC, p. 57. «Il “linguaggio” [...] è un concetto semiologico che, in quanto tale, non è contenuto nella linguistica né - con buona pace di Barthes - definibile a partire da essa», Ivi, p. 123.

186 Melandri non parla mai in verità di “paradigma indiziario”: questa celebre espressione, coniata da

È proprio nell'occlusione del pensiero matematico antico che si manifesta chiaramente la forza inibitrice dell'assolutismo logico nei confronti delle altre forme della ragione. La razionalità matematica, sostiene Melandri, è di una specie differente rispetto alla razionalità logica. In matematica gioca un ruolo chiave la nozione di “proporzione”, su cui si fonda un principio di identità di carattere “funzionale” (o identità di struttura),¹⁸⁷ differente rispetto a quello atomico ed elementare della logica. La matematica è presentata in *La linea e il circolo* come un modo alternativo (e indipendente) di razionalità rispetto alla logica, secondo una lettura radicalmente alternativa alla tradizione logicista. Nella matematica, spiega Melandri nel *Capitolo sesto* dell'opera, si fa strada a partire dal V secolo a. C. la teoria della proporzione, a partire dalla quale è possibile formulare un differente principio di identità (alternativo a quello dell'identità elementare), fondato sul concetto matematico di eguaglianza. A partire da questa riformulazione, che in realtà nel pensiero greco non avviene, sarebbe stato possibile risolvere i paradossi e le antinomie (es. Zenone) in cui era incappato il pensiero antico in seguito all'insorgere della “crisi degli irrazionali”. Melandri si sforza di portare in luce i segni di questa tensione fra identità assoluta e identità analogica nel pensiero antico, a partire dal pensiero di Zenone, Democrito, Aristotele sul problema del continuo e dell'infinito; la conclusione che ne trae è che l'identità elementare, che sta alla base della logica classica, è messa in discussione inconsapevolmente dal concetto matematico di eguaglianza, ma che le potenzialità insite in questo principio non vengono svolte dai filosofi e dai matematici greci:

In Occidente lo sviluppo del pensiero matematico è stato compromesso sin dagli inizi dal fatto che il *logos* della proporzione ha dovuto sottomettersi al criterio di quello dell'identità e della differenza. Per il pensiero antico la limitazione è stata fatale. La matematica è stata sacrificata alla logica. Non solo; ma la logica ha represso sul nascere anche l'altra analogia, quella attributiva fra forma e contenuto, senza la quale nessun passaggio è possibile fra matematica e fisica e quindi non è

Carlo Ginzburg, fa tuttavia riferimento proprio al capitolo di *La linea e il circolo* in cui viene riconsiderata la presenza nel pensiero medico ippocratico di un modello di scienza alternativo a quello “deduttivista” della filosofia della Grecia classica, e per questa ragione non riteniamo inopportuno riproporre quest'espressione all'interno della nostra presentazione del saggio di Melandri.

¹⁸⁷ Qui il termine “funzionale” non è assunto nel significato teleologico di “finalità”, ma di “struttura formale”.

neppure possibile una fisica matematica.¹⁸⁸

La seconda sezione del volume (intitolata *Logistica. Il calcolo analogico*) si interroga sulla possibilità di un “calcolo analogico”. Melandri intende determinare se esista una tipologia di inferenza che si possa definire “analogica”; e, qualora fosse possibile identificarla, stabilire quale sia la sua validità e il suo valore probativo.¹⁸⁹ La questione, detto in altri termini, è di ricostruire la struttura del “calcolo analogico” e di «reinterpretare tanto la logica quanto l'analogia come due speciali forme di inferenza, in linea di principio, parimenti legittime».¹⁹⁰

Più ci si addentra nell'opera, più l'analogia viene a definirsi come un intero campo di procedure ragionate, sottoposte a principi e a “leggi” autonome rispetto a quelle della logica, e ad esse complementari. Non sono, quelli analogici, principi passibili di formalizzazione rigorosa:¹⁹¹ ciononostante l'analogia non costituisce un insieme di procedure a-logiche, prive di un'interna razionalità, ma si configura come campo autonomo della ragione, coinvolto «in una lotta intestina con la Logica».¹⁹²

L'individuazione di sette “principi” regolativi del calcolo analogico, che Melandri fissa nel *Capitolo nono* dell'opera, assume dunque una funzione critica rispetto alla tendenza dominante nella tradizione scientifica, filosofica e logica occidentale, che considera ogni forma di inferenza analogica come una figura o tropo di carattere induttivo o retorico, come una “brutta copia”, fallace, della logica strettamente intesa.

La scelta del termine “calcolo analogico” intende sottolineare, in contrasto con questa tradizione, la validità e l'indipendenza dei principi su cui si fondano le inferenze analogiche rispetto ai principi della “logica generale”. L'espressione, pure valida, di

188 Ivi, p. 240.

189 «Si tratta di stabilire se esista una specifica forma di inferenza caratterizzabile come “analogica”; e, se esiste, di definirne la natura, la portata e i limiti», Ivi, p. 312.

190 Ivi, p. 311.

191 Giorgio Agamben sostiene che «nel testo, l'analogia non è mai tematicamente definita, né il “principio di analogia”, più volte evocato in contrapposizione al “principio di identità”, giunge mai a una vera e propria formulazione», G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. XV. A questa mancanza però suppliscono, a nostro parere, i principi del calcolo analogico definiti nel paragrafo 69 dell'opera (il cui senso risulta comprensibile soltanto se letti in contrasto con i principi complementari del calcolo logico). Alla base del calcolo analogico c'è il principio di identità funzionale, contrapposto al principio logico di identità elementare. Da questo principio promana una “logica” (quella dell'analogia, appunto) a terzo incluso, in cui non vale il principio di bivalenza (del “tutto-o-nulla”, dice Melandri) ma un principio di “gradazione continua”, e in cui al “principio di contraddizione” subentra il “principio di contrarietà” (Cfr. LC, pp. 374-379).

192 LC, p. 3.

“logica dell'analogia” non riesce del tutto a mettere in risalto questo aspetto, e fa pensare all'analogia come una sottosezione della logica:

Si è abituati a pensare, senza troppo riflettere, che tutte le inferenze deduttive debbano per ciò stesso esser “logiche”; mentre è chiaro che la deduzione si definisce in base a un sistema assiomatico, e che quest'ultimo può anche esser logicamente incoerente e tuttavia funzionar bene lo stesso. Secondo la concezione odierna è un'inferenza deduttiva tutto ciò che risulta dall'interpretazione discorsiva di un calcolo. Per vedere se è valida, occorre prima individuare il calcolo sottinteso dall'uso argomentativo e quindi decidere in merito all'interpretazione. Ora, il concetto di calcolo è plurale: non solo ci sono molti calcoli; ce ne sono anche di alternativi tra loro. Quindi, se diamo alla nozione di logica un'accezione ristretta, ne risulta che non tutti i calcoli sono logici; se invece l'identifichiamo con quella di calcolo in senso lato, ne risulta che anche l'analogia ha una sua logica.¹⁹³

La ricerca di un “calcolo analogico” sotteso all'uso argomentativo, ampiamente documentabile, delle analogie, non si può condurre con i soli strumenti della logica, aristotelica o moderna che sia. Anche le forme più sofisticate della logistica, come la logica modale e la logica probabilistica, si rivelano inadempienti a questo scopo, perché portano a stabilire la non-validità dell'analogia in sede argomentativa.¹⁹⁴ Neppure servono, all'opposto, le celebrazioni della funzione persuasiva dei tropi retorici (fra cui quelli analogici), che in fondo – alimentando l'idea della presenza di una quasi-logica alternativa a quella dominante, non fanno che confermare il ruolo subordinato delle inferenze extra-logiche.

Lo giustificazione della validità argomentativa delle inferenze analogiche richiede mosse più raffinate. Dapprima un allargamento dei confini di ciò che si intende per “razionale”, ridimensionando lo spazio della logica nel campo della razionalità. La logica è uno fra i “calcoli” possibili, non il solo. Poi, la ricostruzione di un “calcolo” analogico che non si concluda in una rigida formalizzazione logistica: questa operazione, praticabile per l'analogia matematica o proporzionale, non risulta applicabile a quel genere di analogie che, pur comportando una forma di

¹⁹³ Ivi, pp. 232-233.

¹⁹⁴ Cfr. Ivi, pp. 385-422.

proporzionalità, non sono esprimibili in termini numerici, attraverso rapporti quantitativi ben definiti, che Melandri chiama “analogie attributive”, ripristinando una vecchia terminologia tomistica (chiariremo meglio questo punto nel cap. I del presente lavoro). Melandri si limita pertanto a mostrare come alla base di ogni ragionamento analogico vi sia una qualche forma di proporzionalità, e che ogni proporzione comporta una certa “simmetria”. “Proporzione” e “simmetria” si rivelano dunque i concetti fondamentali in cui ci si imbatte nel cercare la base “logistica” dell'analogia.

Resta aperta a questo punto la questione del valore probativo del calcolo analogico, affrontata nel capitolo dedicato a *L'esemplificazione e la prova*, in cui viene discussa la funzione epistemologica delle forme argomentative fondate su un caso singolo, come l'esperimento di pensiero (*Gedankenexperiment*), l'esposizione, l'esemplificazione esistenziale, l'esemplare o paradigma.

Due capitoli della *Parte seconda* (il capitolo dodicesimo e tredicesimo) si occupano invece di un argomento apparentemente estraneo al tema centrale della sezione, ovvero il contrasto fra la “visione del mondo” galileiana e quella aristotelica. Ciò si spiega, in parte, considerando che il materiale di questi capitoli deriva dall'adattamento di un precedente articolo, pubblicato un anno prima, nel 1967.¹⁹⁵ Questa forse una delle ragioni per cui l'argomento sembra una sorta di interpolazione, e si configura come una lunga digressione piuttosto che come uno sviluppo coerente dell'argomento previsto dall'Autore.¹⁹⁶

195 Nell'articolo Melandri commenta il tentativo dello psicologo ed epistemologo Kurt Lewin di riformulare la psicologia (e, con essa, altre scienze – come la biologia - che non presentano un alto grado di formalizzazione) prendendo come modello paradigmatico la fisica galileiana. Per scienza galileiana Melandri non intende soltanto le concezioni fisiche professate da Galilei, la fisica galileiana nel suo significato storico. La scienza galileiana è piuttosto un modello generale di scienza che domina l'età moderna e quella contemporanea, e che si esprime in forma avanzata proprio nello studio della fisica. A questo modello Lewin, e Melandri con lui, contrappone la scienza aristotelica. Quest'ultima domina invece il mondo antico e, come la precedente, non va intesa in senso strettamente limitato all'opera di Aristotele, ma rappresenta piuttosto la matrice disciplinare dell'intera scienza antica, una sorta di “scienza normale” nel senso di Kuhn, o di “episteme” in senso foucaultiano, di cui Galilei e Aristotele sono soltanto dei “paradigmi”. Cfr. E. Melandri, *Kurt Lewin La psicologia come scienza galileiana*, cit..

196 Luigi Turco offre una spiegazione alternativa di questa “interpolazione”, dicendo che «conviene prender distanza rispetto alla discussione sulle inferenze analogiche e guardare piuttosto al senso generale del discorso. Esso conduce sistematicamente alla tematizzazione della scienza galileiana per contrasto con la scienza aristotelica. La matematizzazione del reale espressa dalla fisica moderna appare infatti realizzata proprio mediante quel superamento della dicotomia formale/fattuale che è garantito dall'analogia. Da questo punto di vista si può considerare la seconda parte del volume piuttosto che come trattazione separata dell'analogia in quanto calcolo – secondo le indicazioni esplicite dell'autore, come il reciproco della prima parte; se in questa veniva proposta una ricomprensione del pensiero classico mediata dalla consapevolezza logica e filosofica moderna, qui

La *Parte terza* del lavoro (*Ermeneutica. L'interpretazione analogica*) è dedicata all'“interpretazione” del calcolo analogico, e gioca sin dal titolo sull'ambiguità del concetto di “interpretazione”.¹⁹⁷

Per un verso Melandri fa riferimento al concetto di interpretazione tipico della logica e della matematica, come “discesa semantica”¹⁹⁸ di un certo calcolo o struttura, e più in generale all'idea di interpretazione come coordinazione di un certo sistema di segni al mondo degli eventi reali. D'altro canto, “interpretazione” è un concetto che rimanda, per chiunque abbia una qualche dimestichezza con il lessico filosofico contemporaneo, al concetto di “ermeneutica” e di “teoria dell'interpretazione”. Come si sa, dal significato originario di “teoria dell'esegesi scritturale”, il significato di “ermeneutica” va incontro con Dilthey ed Heidegger a un'estensione del proprio ambito di significanza: il rapporto fra lettore-interprete e testo diviene metafora (una “metafora assoluta”, potremmo dire con Blumenberg e Melandri) del rapporto fra soggetto e realtà, per mettere in risalto il carattere attivo e costitutivo del “soggetto” interpretante nei confronti dell'“oggetto” di conoscenza.¹⁹⁹ Questa terza sezione del libro dedicata all'“interpretazione analogica” si

accade l'inverso. L'analogia non è solo, o anzi non è tanto, l'oggetto dell'indagine, quanto, e soprattutto, lo strumento metateorico per una ricomprensione complementare del senso del sapere classico e del sapere moderno. Questa interpretazione ci sembra confermata dalla centralità rispetto all'economia del volume della contrapposizione tra scienza aristotelica e scienza galileiana», L. Turco, *Il pensiero analogico*, cit., p. 143. Le considerazioni di Turco rendono intelligibile il senso del discorso sulle “due scienze” all'interno del libro. Tuttavia l'eliminazione di queste riflessioni nel saggio del 1974 *L'analogia, la proporzione e la simmetria* può essere letta come conferma della parziale eccentricità di questi due capitoli rispetto al resto della trattazione. Lo stesso si può dire, per certi versi, dei paragrafi 103 e 104, su *Analogia legis* e *Analogia iuris*: qui il tema dell'analogia è presente, ma anch'essi derivano da un articolo precedente, cfr. E. Melandri, *È logicamente corretto l'uso dell'analogia nel diritto?*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», XXIII, 1968, pp. 1-23.

197 «La nozione di “interpretazione” (nel senso stretto per cui si contrappone a calcolo)» non va «confusa con quella di ermeneutica», ma «è evidente d'altra parte che neppure ne può essere dissociata», LC, p. 317.

198 Cfr. D. Palladino, *Corso di logica. Introduzione elementare al calcolo dei predicati*, Carocci, Roma, 2010, p. 44.

199 «Quando si parla di interpretazione, si intendono molte cose e non tutte congruenti fra loro. L'interpretazione è un'operazione per cui - (a) inventando nuovi codici di lettura, si possono dare nuovi “significati” a cose già risapute; (b) mettendo in correlazione un codice noto con un altro, anch'esso noto ma diverso dal primo e in precedenza non mai correlato con esso, si stabilisce una nuova “traduzione”; (c) data che sia una semantica pura, se ne definisce in concreto l'“applicazione”, ossia la corrispondenza fra oggetti teorici e fenomeni empirici. - In origine l'ermeneutica è l'arte della decifrazione, per lo più di documenti scritti. Ma anche la natura, le cose e i fatti della vita possono esser visti come manifestazioni di una realtà accessibile solo a chi ne conosca il cifrario. Per la teoria dell'informazione ogni evento può essere equiparato a un messaggio. In tal modo l'ermeneutica si estende all'intero *mundus phaenomenon*. Nello stesso tempo il suo significato si fa più specifico: essa è sopra tutto invenzione di nuovi codici interpretativi (a). Dato ciò, (b) e (c) ne derivano di conseguenza. È il codice che permette di vedere nel fenomeno il suo esser segno di qualcosa che come tale non si manifesta», LC, p. p. 757.

sofferma dunque su questo duplice aspetto. Da un lato Melandri mette a fuoco il ruolo fondamentale dell'analogia nei processi di “discesa semantica”, nella mediazione fra *logos* ed esperienza (per tornare al tema centrale del suo primo libro su Husserl). Dall'altro, l'analogia viene valorizzata come risorsa per ricongiungere in un quadro organico le diverse ontologie regionali (o le diverse “interpretazioni”) in cui il reale si frammenta, secondo una movenza teoretica di chiara matrice “ermeneutica”.

La tesi centrale che anima la *Parte terza*, esposta soprattutto nel *Capitolo sedicesimo* sulle *Analogie dell'esperienza*, è che «l'analogia attributiva interviene nei problemi di interpretazione di un calcolo».²⁰⁰ Ciò significa (come verrà chiarito nel *Capitolo V* del presente lavoro) che l'analogia è una forma “debole” di identità, che si stabilisce fra un certo linguaggio formalizzato e la realtà che viene descritta quando lo si “interpreta” in un certo dominio, dando luogo ad una conoscenza di tipo ontologico (e non soltanto logico-formale). La mediazione di formale e fattuale soggiace al principio di analogia, che si rivela soluzione mediana fra due opposte prospettive: quella del “pragmatismo”, per cui un sistema di rappresentazione della realtà si stabilisce soltanto sulla base della sua funzionalità, della sua efficacia predittiva; e quella opposta secondo cui vige un perfetto isomorfismo fra linguaggio scientifico e realtà. Di fronte all'impossibilità di restaurare l'ideale arcaico e dogmatico di un perfetto isomorfismo fra essere e pensiero, per cui il secondo sia semplice rispecchiamento o copia “pittorica” del primo, l'analogia fornisce un modello di mediazione fra ideale e reale che sfugge anche alle aporie del “funzionalismo” puro (che di solito si presenta come alternativa alla tesi dell'isomorfismo): secondo Melandri «la scelta di ogni modello scientifico del reale si fonda, da ultimo, su motivi extra-scientifici (funzionali) e, d'altra parte, il funzionalismo non può essere teorizzato come teoria della conoscenza senza presupporre una qualche somiglianza tra pensiero e realtà».²⁰¹ *L'adaequatio* dell'intelletto alla cosa va riformulata, sembra sostenere Melandri, in termini analogici, secondo il prezioso suggerimento contenuto nella dottrina kantiana delle analogie dell'esperienza. Il linguaggio scientifico non è puro *logos*, che stabilisce una perfetta identità con l'essere, ma *ana-logos*,²⁰² rapporto di proporzionalità, di corrispondenza analogica fra ideale e

²⁰⁰ Ivi, p. 317.

²⁰¹ L. Turco, *Il pensiero analogico*, cit., p. 144.

²⁰² «L'analogia è intesa da Melandri nel senso dell'*ana-logos*: dove *logos* sta per proporzione, principio di simmetria o corrispondenza», G. Marramao, *Logos e esperienza. Rileggendo La linea e il circolo*, cit.

reale.

Caduta la tesi arcaica di un legame naturale fra pensiero ed essere, la “via analogica” è la sola alternativa alla tesi del relativismo puro e dell'equivocità del reale (opposta a quella “monistica” e “metafisica” di un rapporto univoco fra linguaggio e realtà). L'analogia costituisce, secondo la bella e incisiva definizione di Emanuele Mariani, il solo dispositivo in grado di «trovare un *principio d'unità* in grado di recuperare un rapporto – non più isomorfico – con il reale, senza però soccombere alla dispersione semantica a cui il linguaggio va soggetto sotto la spinta centrifuga dei molteplici sistemi di rappresentazione».²⁰³

1.2.4 Dagli anni settanta agli anni novanta (1971-1993)

L'impegno “specialistico”

Melandri, nei decenni successivi alla pubblicazione di *La linea e il circolo*, non trova più né le forze né l'esigenza di approntare un'altra opera di altrettanto vasta portata.

Nel 1974 pubblica un secondo libro dedicato al tema dell'analogia, che per certi versi si può considerare come una sintesi del precedente, le cui tematiche portanti vengono riproposte al netto delle frequenti digressioni che arricchivano il volume del 1968, e ricollocate all'interno di un indice più intuitivo e lineare.

Il saggio in questione si intitola *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, un'opera densa e complessa, nonostante il numero di pagine drasticamente ridimensionato. In alcune sezioni il ritmo dell'esposizione risulta più rapido ed incisivo, mentre altri paragrafi sono pienamente apprezzabili soltanto facendo riferimento alle più approfondite analisi di *La linea e il circolo*. L'impressione è che il proposito del libro sia, nella forma, quello di un'esposizione più “analitica” del percorso delineato nel saggio precedente, che ne confermi però i risultati e le linee guida.

In quest'opera sono assenti le esemplificazioni relative ai “luoghi naturali” dell'analogia e mancano (o sono drasticamente ridotte, condensate in poche righe) le

203 E. Mariani, *Enzo Melandri e il labirinto delle analogie. La civetta di Minerva*, «Segni e comprensione», XXIV, n. 70, 2010, p. 102.

principali digressioni storico-filosofiche contenute nel libro più vecchio: scompaiono l'esemplificazione del “chiasma ontologico” nelle filosofie di Parmenide ed Eraclito, la lunga discussione delle teorie medievali sull'analogia teologica (di cui Melandri dà soltanto un rapido riassunto nel secondo capitolo), la ripresa del paradigma ippocratico come modello di scienza fondato sul paradigma “sintomatologico” o “indiziario”, la comparazione di “scienza galileiana” e “scienza aristotelica” ecc.; viene espunta la questione metodologica relativa all’“archeologia”, che occupava un intero capitolo di *La linea e il circolo*, e stessa sorte tocca al capitolo sulle *Analogie dell'esperienza* di Kant. Questi tagli abbreviano notevolmente la strategia argomentativa seguita sei anni prima, e ne ridisegnano la scansione. La *Premessa* del volume introduce una triplice caratterizzazione (dinamica, strutturale e funzionale) dell'analogia, mentre i capitoli seguenti declinano diversi aspetti del concetto di analogia, mettendolo in dialogo (o in contrasto) con altri cinque perni concettuali: l'induzione, la deduzione, la complementarità, il paradigma e la percezione. Se qualche scarto rispetto a *La linea e il circolo* è rintracciabile,²⁰⁴ nondimeno *L'analogia, la proporzione, la simmetria* va presa come una rielaborazione più asciutta delle pagine del precedente saggio, anche se non si deve sottovalutare il diverso effetto che la nuova disposizione sortisce: gli stessi temi, presentati in diverso ordine, in una nuova trama concettuale, acquistano talvolta una luce diversa.

Il saggio del 1974 è l'ultimo tentativo di una personale sintesi teoretica compiuto da Melandri, che negli anni successivi restringerà il suo campo di interessi e di pubblicazioni a questioni più circoscritte e occasionali. Scorrendo l'elenco dei suoi scritti della seconda metà degli anni settanta e di tutti gli anni ottanta si profila una produzione teorica diradata e frammentaria, che addirittura per alcuni anni (dal 1975 al 1979) si arresta.

I lavori più rilevanti del decennio 1974-84 vengono ristampati in volume con il titolo *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, e toccano diversi temi: il problema dell'inconscio nella psicoanalisi di Ignacio Matte Blanco,²⁰⁵ la “teoria

²⁰⁴Tanto per fare un esempio in APS vengono definite, in conclusione del volume, due “leggi di simmetria”, mentre in LC veniva decretata l'impossibilità di formulare in termini di “legge” il principio di simmetria. Cfr. LC, p. 796.

²⁰⁵ Giacomo Marramao ci informa che all'inizio degli anni ottanta egli aveva organizzato a Roma un convegno su psicoanalisi e filosofia, invitando Melandri ad intervenire. «Il tema di quell'incontro era costituito dalle tesi di un importante esponente della psicoanalisi postfreudiana, [...] Ignacio Matte

dell'oggetto” di Alexius Meinong, Wittgenstein e la psicologia ecc. Tuttavia, nonostante il riferimento del titolo della raccolta ad un “tema” comune, non è visibile nel procedere del testo un vero e proprio *fil rouge* che unisca fra loro le sette “variazioni”.

Melandri torna a pubblicare dei testi dotati di una certa unità progettuale qualche anno più tardi, quando escono, a breve distanza, una raccolta di lezioni intitolata *Contro il simbolico* e una monografia (l'ultima della sua carriera) dedicata ad Edmund Husserl.

Contro il simbolico è del 1989, e raccoglie una serie di dieci lezioni tenute nel 1988 a Correggio, fra febbraio e giugno, aperte ad un pubblico di ascoltatori non specialisti e ognuna dedicata ad un tema “classico” della filosofia (Logica, Linguaggio, Realtà, Metafisica, Soggetto e coscienza, Credenza e immaginario, Desiderio e volontà, Essere e dover-essere, Etica e politica, Morte e finitezza).²⁰⁶ Il libro non procede secondo uno schema rigidamente consequenziale, ed ogni lezione offre più che altro una serie di spunti, di riflessioni libere attorno al tema trattato, oltre che una panoramica dei classici della filosofia che riguardano i *tòpoi* discussi. Il testo è composito: da paragrafi di forte impegno concettuale si passa a digressioni sulla storia della filosofia più scorrevoli e discorsive (come la seconda parte del capitolo sulla “Metafisica”), e non mancano spunti leggeri e ironici disseminati qua e là nelle pagine del libro, laddove Tarski e Frege cedono il posto a John Wayne.

La scelta del titolo è posteriore alla progettazione del percorso di lezioni e cerca di offrire, retrospettivamente, una chiave di lettura che conferisca unità al testo. La scelta di Melandri ricade su uno degli spunti polemici che attraversano la sua opera: la critica al “simbolico”.

La dimensione “simbolica” a cui Melandri fa riferimento non è quella mitico-religiosa o poetica, ma quella delle scienze formalizzate. “Simbolica” è la modalità d'uso del segno in cui il rapporto di designazione risulta essere puramente convenzionale, “asintomatico”. Nella modalità di significazione “simbolica” il linguaggio tende al puro calcolo combinatorio, come dimostra la direzione percorsa dai linguaggi delle scienze a

Blanco (di cui la casa editrice Einaudi aveva allora appena pubblicato in edizione italiana [...] l'opera fondamentale: *L'inconscio come insieme infiniti*). A quel convegno – segnato dalla presenza e dalla partecipazione attiva dello stesso Matte Blanco – Melandri tenne una relazione splendida, poi pubblicata nel 1983 da Capelli in forma di volumetto, col titolo *L'inconscio e la dialettica*», G. Marramao, *Logos e esperienza. Rileggendo La linea e il circolo*, cit., pp. 43-44.

206 Cfr. E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia* [1989], Quodlibet, Macerata, 2007. D'ora in avanti CS.

partire dall'età moderna. Se è vero che non si dà conoscenza senza un momento di astrazione “simbolica”, d'altro canto la progressiva rarefazione dei linguaggi scientifici rischia di portare alla loro totale “reificazione”, alla perdita della loro significatività entro l'intero ventaglio delle “forme simboliche” umane. Come scrive Franco Volpi il simbolico, «non appena fissato e stabilito [...] tende a irrigidirsi in forme occultando la dinamica vivente da cui sorge»,²⁰⁷ ed è compito della filosofia nelle sue varie forme esercitare un dubbio metodico capace di mettere in discussione le figure astratte in cui si solidifica la conoscenza.

Nelle prime cinque lezioni, le più significative dal punto di vista teorico, questo tema emerge in effetti in diverse occasioni, specialmente dove Melandri interpreta l'itinerario del pensiero occidentale come percorso di astrazione dei linguaggi tecnici e scientifici rispetto al linguaggio “naturale” e quotidiano. Questo processo di trasfigurazione teorica e simbolica del reale, che sorge con la scissione di dato sensibile “fenomenico” e oggetto reale “costruito” dalla teoria - la “risposta democritea” alle aporie che si manifestano nel pensiero greco da Parmenide e Zenone sino a Gorgia - è ben esemplificato dal progresso della logica negli ultimi due secoli.

Fra Ottocento e Novecento, spiega Melandri, sorpassate le grandi sintesi classiche di Mill, Hegel, Comte, ecc., la logica si avvia (con Boole, Frege, Couturat ecc.) a diventare “simbolica”, svincolandosi dalla psicologia e dalla linguistica. Si presenta come una nuova scienza, che ha poco da spartire con le sue codificazioni precedenti, assumendo tratti marcatamente “calcolistici” e “strutturali”. Il ragionamento logico diventa un calcolo, emancipato dal condizionamento psicologico e dai presupposti ontologici che gravavano sulla logica dei secoli precedenti. In questo modo esso si rende sempre più estraneo alla “lingua articolata”, guadagnando esattezza ma perdendo la sua significatività.

In conclusione, come scrive Andrea Cavazzini,

Il “simbolico” è un modo della significazione: il modo dell'oggettivazione della realtà, sul quale si fonda ogni costruzione oggettiva di una “griglia” oggettiva del mondo, e di cui i paradigmi sono le scienze naturali e le discipline formali. Il simbolico è lo stile di pensiero che Max Weber avrebbe chiamato razionalismo

207 F. Volpi, *Lezioni di filosofia contro il simbolico*, rec. di E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, «La Repubblica», 7 luglio 2007.

occidentale, il cui senso problematico non può essere colto che facendo ricorso ad altri modi di significazione, al di là della semplice comprensione oggettiva della realtà. All'alba dell'età moderna, la matematica si è sostituita al latino degli scolastici e degli umanisti come *medium* universale della comunicazione e della cultura. Questo processo, che si aggancia allo sviluppo delle scienze naturali, ma anche alla “razionalizzazione” delle pratiche economiche e politiche, ha prodotto una forma di razionalità il cui potere d'espansione si fonda meno sulla comprensione del rapporto dell'azione al contesto globale dei fini che sulla conoscenza delle regolarità e delle relazioni fra mezzo e fine, indipendentemente da ogni questione sul loro senso.²⁰⁸

Gli studi condotti da Melandri in quest'ultima fase della sua carriera non si rivolgono soltanto alla discussione di problemi teorici. La speculazione teoretica è accompagnata dall'impegno storiografico, un impegno condiviso con i suoi numerosi allievi, e rivolto prevalentemente alla filosofia tedesca dalla seconda metà dell'Ottocento sino al neopositivismo logico.

Il saggio del 1990 su Husserl è l'ultimo risultato di questo lavoro.²⁰⁹ Nel saggio il commento della prima delle *Ricerche logiche* di Husserl è preceduto da una lunga parte introduttiva, in cui si delinea la situazione storica in cui sorge la fenomenologia e il profilo di quattro pensatori che esercitarono una grande influenza sul padre della fenomenologia: Lotze, Frege, Bolzano e Brentano. Questa scelta dimostra il vivo interesse di Melandri per la filosofia e la psicologia ottocentesca, un interesse che ha di mira la delucidazione della nascita della filosofia fenomenologica, rompendo quell'apparente isolamento in cui l'opera husserliana a volte viene presentata.

Con quest'opera il circolo su cui Melandri si è mosso nel corso della sua vita di studioso per certi versi chiude, tornando alla fenomenologia, la sua prima folgorazione giovanile; e per altri versi si interrompe: lasciando ai suoi allievi il compito di riprenderne il filo. La riscoperta del capitale filosofico conservato negli scritti dei “precursori” (se ci è consentito esprimerci con una categoria storiografica controversa) di Husserl è uno dei lasciti più importanti che gli allievi di Melandri ricevono.

208 A. Cavazzini, Recensione a *Contro il simbolico*, cit., pp. 312-313 [traduzione mia].

209 E. Melandri, *Le “Ricerche logiche” di Husserl: introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna, 1990.

Traccia di questa eredità sono alcuni dei volumi della rivista *Discipline filosofiche* curati dai suoi allievi (fra i tanti: Roberto Brigati, Stefano Besoli, Luca Guidetti), come quello dedicato a *William James e la fenomenologia* o quello su *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*. Stefano Besoli, oggi docente a Bologna, si è occupato fra gli altri di Lotze, del neokantismo, di Reinach e Brentano,²¹⁰ mentre Luca Guidetti si è soffermato sul “nuovo neokantismo”, sulla “scuola di Erlangen”, su Hartmann.²¹¹ Anche Roberto Brigati, che ora si occupa in prevalenza di temi legati a psicologia e psicoanalisi, filosofia della medicina, etica e filosofia politica, è stato un allievo di Melandri, e ha esordito con un saggio su Meinong.²¹²

Ognuno dei molti allievi di Melandri ha intrapreso una propria strada, proseguendo secondo uno stile personale e una propria curvatura interpretativa il suo lascito intellettuale. Tutti, ad ogni modo, recano nella propria opera la traccia visibile dell'impronta del maestro.

210 Cfr. ad es. S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie Firenze, 1992; Id., *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Vallecchi, Firenze, 1996.

211 L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata, 1999; Id., *L'ontologia del pensiero. Il «nuovo neokantismo» di Richard Högnigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata, 2004; Id., *La costruzione della materia. Paul Lorenzen e la «Scuola di Erlangen»*, Quodlibet, Macerata, 2008, pp. 256.

212 R. Brigati, *Il linguaggio dell'oggettività. Saggio su Meinong*, Bologna, Thema, 1992.

Capitolo secondo

L'analogia. Un concetto equivoco?

2.1 L'oblio dell'analogia

L'analogia è il tema a cui Melandri ha dedicato la sua opera più importante, con una dedizione «pressoché monomaniaca»¹ all'argomento. La necessità di risvegliare l'interesse per questa tematica tutto sommato marginale, se confrontata con i concetti basilari che accompagnano lo sviluppo della logica in Occidente (deduzione, induzione, ecc.), risiede in quello che Melandri descrive come un lungo e sospetto “oblio”. «Fra la prassi e la teoria dell'analogia il divario è immenso»: ² così inizia *La linea e il circolo*.

Aristotele, Tommaso d'Aquino, Kant, solo per citare gli autori più celebri, hanno scritto pagine importanti sull'analogia; nonostante ciò, lo spazio ad essa dedicato nella storia del pensiero filosofico è residuale, soprattutto in confronto allo spazio concesso ad altre tematiche logiche ed epistemologiche.³ Questa situazione, scrive Melandri nel

1 LC, p. 3.

2 Ivi, p. 9.

3 La prima tematizzazione del concetto di analogia nel pensiero occidentale risale ad Aristotele, che si occupa del problema da un punto di vista proposizionale e inferenziale: Melandri nota giustamente che nella trattazione aristotelica dell'analogia vanno incluse non solo le pagine dedicate al giudizio analogico, ma anche le riflessioni dedicate al “paradigma” o “induzione retorica”. (Sul paradigma aristotelico secondo Melandri, cfr. LC, §59, p. 317 e sgg.; §79, p. 425 e sgg.). Il termine ἀναλογία indica in Aristotele il giudizio analogico (la proporzione a quattro termini $a : b = c : d$), mentre il termine παράδειγμα indica l'inferenza che oggi viene chiamata, senza ulteriore distinzione, “analogia”. Un esempio della concezione aristotelica dell'analogia nel primo senso si trova nei *Topici*: «Bisogna infine ricercare la somiglianza in oggetti che appartengono a generi diversi, notando sia che un oggetto è rispetto a qualche oggetto nello stesso rapporto in cui un oggetto è rispetto a qualche altro – ad esempio che la scienza risulta, rispetto a ciò che è conoscibile scientificamente, nello stesso rapporto in cui la sensazione è rispetto al sensibile – sia che un oggetto è contenuto in qualche oggetto nello stesso modo in cui un altro oggetto è contenuto in qualche altro; ad esempio che la visione è contenuta nell'occhio nello stesso modo in cui l'intuizione è contenuta nell'anima, ed ancora, che la bonaccia si ritrova nel mare nello stesso modo in cui la calma dei venti si ritrova nell'aria», Aristot., *Top.*, I, 17, 108a, tr. it. di G. Colli in Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano, 2008, p. 432. In questo brano l'analogia è trattata come una specie particolare di somiglianza, relativa a domini appartenenti a generi diversi e fondata su un'identità di struttura (su una proporzione). Mediando il passaggio da un genere all'altro, l'analogia si rivela come l'unico dispositivo a cui è concesso di operare la *metabasis* (μετάβασις), ovvero il “passaggio” da una categoria all'altra. Come scrive Mary Hesse, in Aristotele «l'analogia viene chiamata in causa [...] dove non esiste un genere superiore, come nel caso di

1968, non sembra essere andata incontro a una sostanziale e risolutiva inversione di tendenza, se si considera che «nella copiosa letteratura contemporanea sull'analisi del linguaggio e topici affini, ci sono più titoli dedicati al condizionale controfattuale o irreali che non all'analogia», e che «i manuali di logica relegano il tema nella parte informale, introduttiva o in ogni caso essoterica della trattazione».⁴

Eppure, l'analogia è una procedura di pensiero di cui facciamo uso in continuazione, persino nelle più banali attività della vita quotidiana. La prassi dell'analogia, il suo concreto utilizzo, è parte integrante della nostra esperienza quotidiana:

Il riconoscimento percettivo, l'identificazione delle “stesse” cose, la continuità del “sé” che ne fa esperienza, tutto questo e quanto ne deriva presuppone l'uso di un principio comportamentistico di carattere analogico, piuttosto che logico; [...] anche i “paradigmi” che governano l'uso del linguaggio ordinario si formano e agiscono a partire da un sistema di somiglianze. Questo vale anche per una lingua non ordinaria. Abbiamo appreso a declinare *natura*, *-ae* secondo il paradigma di *rosa*, *-ae*, prescindendo dal genere dei vocaboli; e nel parlare lingue straniere dobbiamo tenere presente frasi fatte, e cercare di adattare quel che vogliamo dire

analogie incrociate fra categorie», M. Hesse, *Aristotle's logic of analogy*, «Philosophical Quarterly», XV, n. 61, 1965, pp. 328-340, tr. it. di Cristina Bicchieri, *La logica dell'analogia secondo Aristotele*, in M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 138. Aristotele si occupa invece del paradigma negli *Analitici primi* e nella *Retorica* (cfr. Aristot., *An. pr.*, II, 24, 69a; *Rhet.*, I, 2, 1357b). Sull'analogia in Aristotele cfr. (oltre alle pagine che Melandri gli dedica in LC) M. Hesse, *La logica dell'analogia secondo Aristotele*, cit.; E. Berti, *L'analogia in Aristotele*, in G. Casetta (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma, 1987, pp. 94-115. Tommaso d'Aquino è il filosofo a cui è legata la fortuna dell'analogia nel medioevo, e a cui si deve l'importante distinzione fra “analogia proporzionale” e “analogia attributiva”. Una discussione interessante della concezione medievale dell'analogia è condotta da Melandri nel secondo capitolo (“La teonimia”) di LC, (cfr. LC, p. 71 e sgg.), mentre una ripresa dei due generi di analogia distinti da Tommaso si trova in LC e in APS (cfr. oltre, § 2.4). Gli studi sull'analogia in Tommaso sono molti. Citiamo qui due fra più noti: B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* [1963], Éd. du Cerf, Paris, 2008; R. M. McInerny, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St Thomas* [1971], tr. it. di F. Di Blasi, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 1999. Anche Kant ha scritto riflessioni importanti sull'analogia, che hanno avuto un forte impatto sull'interpretazione di questo concetto elaborata da Melandri (sull'analogia in Kant cfr. oltre, § 6.1). Nel XIX secolo il dibattito attorno all'analogia si sviluppa grazie agli scritti di Mill (cfr. il cap. XX “On Analogy” di J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* [1843], vol. VII di *Collected Works of John Stuart Mill*, a cura di J. M. Robson, 1974, University of Toronto Press, Toronto, pp. 554-562), di W. S. Jevons (cfr. Cap. XXVIII “Analogy” in W. S. Jevons, *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, Macmillan & Co., London, 1874, [ed. digit.: Elibron Classic Series, 2014]), del fisico J. C. Maxwell (cfr. l'articolo di J. Turner, *Maxwell on the Method of Physical Analogy*, «The British Journal for the Philosophy of Science», VI, n. 23, 1955, pp.226-238).

4 LC, p. 9.

alla loro estensione paradigmatica.⁵

Queste esemplificazioni, che procedono dalle funzioni più basilari della nostra attività coscienziale sino ad attività raffinate come l'apprendimento di una lingua antica, sono un saggio concreto di come l'analogia si collochi lungo l'intero raggio della nostra esperienza, e non sia soltanto un banale artificio retorico o una procedura argomentativa limitata ad alcune situazioni particolari. L'apprendimento delle lingue funziona per estensione e variazione di "pattern" grammaticali, secondo una procedura di variazione analogica. Lo stesso si può dire dei concetti di cui facciamo uso nel linguaggio comune, anche i più banali, che lungi dal costituire delle "scatole" chiuse e ben definite si presentano piuttosto come delle formazioni fluide, mobili, la cui estensione si definisce attraverso un gioco analogico di assimilazione dell'ignoto al già noto. L'analogia è alla base stessa della nostra capacità di pensare per concetti, per astrazioni e generalizzazioni. Su questo punto, le più recenti ricerche confermano la fecondità dell'intuizione di Melandri. Come sostiene Douglas Hofstadter nel suo saggio più recente,

noi nuotiamo senza sosta in un oceano di piccole, medie e grandi analogie, che spaziano dalle banalità quotidiane alle più brillanti intuizioni. In questo libro mostreremo come le più semplici parole e le frasi più comuni che utilizziamo nel parlare (o nello scrivere) provengano da rapide analogie, fatte inconsciamente. Questo incessante scintillio mentale, situato da qualche parte al di sotto della soglia di coscienza, dà vita ai nostri atti fondamentali di categorizzazione, anche quelli di livello inferiore, il cui scopo è di consentirci di comprendere le situazioni che incontriamo (o al limite i loro elementi più semplici), e di lasciarci comunicare con gli altri al riguardo di esse.⁶

L'analogia, a quanto pare, rappresenta un fondamentale processo cognitivo, senza il quale la maggior parte delle operazioni svolte dalla mente umana non sarebbero possibili.

⁵ Ivi, pp. 10-11.

⁶ D. Hofstadter, *Surfaces and Essences. Analogy As the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York, 2013. p. 18.

Non solo: l'analogia ha anche un ruolo chiave nella scoperta e nella conoscenza scientifica, anche se spesso questa funzione viene dimenticata, o considerata soltanto alla stregua di un utile accessorio, di cui la scienza potrebbe tranquillamente fare a meno. Mary Hesse, negli stessi anni in cui Melandri lamentava la superficialità degli studiosi di logica, di filosofia e di epistemologia nel trattare il problema dell'analogia, denunciava con altre parole la stessa lacuna per ciò che concerne lo studio della sua funzione nella scienza:

Si sostiene in genere che il ruolo delle analogie e dei modelli nella costruzione delle teorie scientifiche si debba considerare argomento attinente alla psicologia della scoperta, e non sia oggetto di analisi logica. Questo stato di cose sembra avere origine più dall'assenza di un'analisi soddisfacente del concetto di analogia che dalla ferma convinzione che il suo ruolo nella scienza sia trascurabile.⁷

L'analogia non è solo un processo psicologico, ma possiede una peculiare struttura logica, che la filosofia ha il compito di indagare con attenzione. All'ampia diffusione della “prassi analogica” sembra non corrispondere, almeno fino agli anni sessanta del secolo scorso, un'adeguata trattazione teorica, tanto che due filosofi di formazione molto diversa come Mary Hesse e Enzo Melandri si chiedevano, con termini simili, per quale ragione nell'epoca dell'esplosione della “filosofia analitica” la comprensione scientifica, logica e filosofica delle procedure analogiche perdurasse in uno stupefacente stato di latitanza.

Situazione attuale degli studi sull'analogia

La diagnosi di Melandri (così come quella di Hesse) sembra trovare riscontro nella banale constatazione che i libri e gli articoli dedicati all'analogia nella prima metà del XX secolo non sono in effetti molti. Fra le monografie dedicate al tema Melandri ricorda le più importanti: quelle di Maurice Dorolle e di Harald Høffding, a cui si aggiunge un saggio di Ernst Hermann Hängsler.⁸ Melandri cita spesso anche i contributi

⁷ M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 161.

⁸ H. Høffding, *Begrebet analogi*, Høst & søn, København, 1923, tr. fr. di R. Perrin, *Le concept*

di John Maynard Keynes, che nel suo *Treatise on Probability* dedica un capitolo all'analogia, e di Ernst Mach, che ha scritto pagine illuminanti sul ruolo dell'analogia nella scienza.⁹ Il patrimonio di riflessioni sull'analogia della prima metà del Novecento non va molto oltre questi interventi sporadici, che Melandri discute e critica nel corso del suo saggio.

Oggi la situazione è senz'altro cambiata. Nei paesi anglosassoni si è sviluppato a partire dagli anni sessanta del Novecento un importante dibattito epistemologico intorno al ruolo della metafora, dell'analogia e dei modelli nelle scienze.¹⁰ Le scienze cognitive invece hanno iniziato ad occuparsi seriamente dell'analogia più tardi, a partire dagli anni ottanta, dando luogo però a una notevole e approfondita letteratura sull'argomento.¹¹

d'analogie, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1931; M. Dorolle, *Le Raisonnement par analogie*, Presses universitaires de France, Paris, 1949; E. H. Hänsler, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses*, [Dissertazione], Universität Basel, Basel, 1927.

9 J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, Macmillan, London, 1921, pp. 256-269; E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig, 1905, tr. it. di S. Barbera, *Esperienza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino, 1982, in particolare le pp. 216-228.

10 Il lavoro più rilevante, che ha dato avvio a un intenso dibattito nei paesi anglosassoni, è quello di M. Hesse, *Models and analogies in science*, Sheed and Ward, London, 1963, tr. it. a cura di C. Bicchieri in M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit. Influenzato dagli importanti studi di Max Black, fondamentali nella riapertura del problema filosofico della metafora (cfr. ad es. M. Black, *Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962; trad. it. in M. Black, *Modelli Archetipi Metafore*, Pratiche Ed., Parma, 1983), il saggio di Hesse ha contribuito in modo decisivo a riaccendere l'interesse attorno al tema dell'analogia. L'immediata risonanza del lavoro di Hesse può essere colta in alcuni scritti contemporanei o di poco successivi: P. Achinstein, *Models, Analogies and Theories*, «Philosophy of Science», XXXI, n. 4, 1964, pp. 328-349; J. Agassi, *Analogies as Generalizations*, «Philosophy of Science», XXXI, n. 4, 1964, pp. 351-356; J. C. Carloye, *An Interpretation of Scientific Models Involving Analogies*, «Philosophy of Science», XXXVIII, n. 4, 1971, pp. 562-569; T. R. Girill, *Analogies and Models Revisited*, «Philosophy of Science», Vol. XXXIX, n. 2, 1972, pp. 241-244; J. Pietarinen, *Lawlikeness, Analogy and Inductive Logic*, North-Holland, Amsterdam, 1972; W. H. Leatherdale, *The Role of Analogy, Model, and Metaphor in Science*, North-Holland, Amsterdam, 1974. Il dibattito su modelli, metafore e analogie ha preso nei decenni successivi direzioni molteplici: uno sguardo d'insieme su questo ricco campo di ricerca è offerta dalla ristampa, integrata con articoli di epoca successiva, di un volume ormai divenuto "classico", del 1979: A. Ortony (a cura di), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. La ristampa (A. Ortony (a cura di), *Metaphor and Thought. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993) ripropone gli articoli originali, in alcuni casi rivisti e modificati, con l'aggiunta di otto nuovi articoli, firmati dagli studiosi più importanti che negli anni successivi hanno condizionato il dibattito su questi temi, come Dedre Gentner (cfr. oltre, n. 11) e George Lakoff. Di quest'ultimo, in particolare, va menzionato almeno l'influente saggio del 1980: G. Lakoff e M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, tr. it. di M. Violi, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 1982. La bibliografia sul tema della metafora che fiorisce negli anni successivi è sterminata (Cfr. ad es. J. van Noppen e E. Hols (a cura di), *Metaphor II: A classified bibliography of publications from 1985 to 1990*, John Benjamins, Amsterdam Philadelphia, 1990).

11 I pionieristici studi della psicologa e filosofa Dedre Gentner sono il punto di partenza di questo itinerario di ricerca. Gentner pubblica all'inizio degli anni ottanta alcuni importanti lavori scientifici che pongono le basi della sua *structure-mapping theory* a cui fanno seguito altre ricerche miranti alla conferma empirica delle ipotesi avanzate (cfr. D. Gentner, *Are scientific analogies metaphors?*, in D. S. Miall (a cura di), *Metaphor: Problems and perspectives*, Harvester Press, Brighton, 1982, pp. 106-

Questi due filoni di discussione, quello interno alla filosofia della scienza britannica e americana, e quello relativo alle scienze cognitive, rappresentano il luogo più importante di dibattito intorno ai vari aspetti (psicologici, logici, epistemologici) dell'analogia degli ultimi cinquant'anni. Si tratta di un dibattito che ancora oggi non ha esaurito la sua spinta propulsiva. Un segno dell'attualità di questo argomento e degli interrogativi che continua a suscitare è costituita dall'opera del famoso filosofo statunitense Douglas Hofstadter, che dell'analogia si è occupato in molti lavori a partire dagli anni ottanta, e che merita a nostro parere una menzione separata dagli altri studi, per la sua capacità di attraversare trasversalmente, con uno sguardo d'insieme, i vari aspetti dell'analogia (linguistici, cognitivi, filosofici, scientifici ecc.).¹² Il suo ultimo libro, *Surfaces and Essences*, è interamente dedicato a questo tema: «in questo libro dedicato al “pensare”», scrive Hofstadter, «analogie e concetti giocheranno un ruolo di prim'ordine, perché senza concetti non c'è pensiero, e senza analogie non ci sono concetti. Questa è la tesi che svilupperemo nel corso del libro».¹³

Oltre alla tradizione anglosassone e americana, va segnalata la produzione della scuola logica ed epistemologica polacca, che si è distinta per la profonda attenzione dedicata al

132; D. Gentner, *Structure-mapping. A theoretical framework for analogy*, «Cognitive Science», n. 7, 1983, pp. 155–170; D. Gentner e C. Clement, *Evidence for relational selectivity in the interpretation of metaphor*, in G. H. Bower (a cura di), *The psychology of learning and motivation*, vol. 22, Academic Press, New York, 1988, pp. 307–358; D. Gentner e A.B. Markman, *Structure mapping in analogy and similarity*, «American Psychologist», n. 52, 1997, pp. 45–56.). Negli stessi anni Keith Holyoak studia l'analogia nei processi di apprendimento, la pragmatica dei processi analogici e il loro ruolo nella generalizzazione e nella categorizzazione, mettendo a punto infine un modello di analogia in linea con quello della *structure-mapping theory* (cfr. M. L. Gick e K. J. Holyoak, *Schema induction and analogical transfer*, «Cognitive Psychology», n. 15, 1983, pp.1–38; K. J. Holyoak, *The pragmatics of analogical transfer*, In G. H. Bower (a cura di), *The psychology of learning and motivation*, vol. 19, Academic Press, New York, 1985, pp. 59–87; K. J. Holyoak e P. Thagard, *Analogical mapping by constraint satisfaction*, «Cognitive Science», n. 13, 1989, pp. 295–355; K. J. Holyoak, L. R. Novick e E. R. Melz, *Component processes in analogical transfer. Mapping, pattern completion, and adaptation*, in K. J. Holyoak e J. A. Barnden (a cura di), *Advances in connectionist and neural computation theory, Vol. 2 : Analogical connections*, Ablex, Norwood, 1994, pp. 113–180; K. J. Holyoak e P. Thagard, *Mental leaps: Analogy in creative thought*. MIT Press, Cambridge, 1995). Il dibattito sull'analogia nelle scienze cognitive è molto più articolato di quanto non possa rendere conto questa breve nota, anche se ci sembra di poter affermare che i lavori di Gentner e Holyoak rappresentino le ricerche più significative ed influenti svolte in questo settore. Un buon punto di partenza per introdursi in questo ambito di ricerca è una raccolta di articoli che si propone come *summa* di due decenni di studi cognitivi sull'analogia: D. Gentner, K. J. Holyoak e B. N. Kokinov (a cura di), *The analogical mind*, MIT Press, Cambridge-London, 2001.

12 Cfr. D. Hofstadter, *Fluid Concepts and Creative Analogies. Computer Models Of The Fundamental Mechanisms Of Thought* [1995], tr. it. di M. Corbò, I. Giberti e M. Codogno, *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano, 1996. D. Hofstadter, *Epilogue: Analogy as the core of cognition*, in D. Gentner, K. J. Holyoak e B. N. Kokinov (a cura di), *The analogical mind*, cit.; D. Hofstadter e E. Sander, *Surfaces and Essences*, cit.

13 D. Hofstadter e E. Sander, *Surfaces and Essences*, cit., p. 3 [traduzione mia].

problema dell'analogia. I testi degli autori appartenenti a questa tradizione non sono facilmente reperibili e spesso non sono disponibili traduzioni, anche se esistono saggi riassuntivi che danno un suggestivo panorama di questi studi.¹⁴

Non sono solo gli psicologi, i logici e i filosofi ad essersi occupati di analogia. Essa è stata recentemente rivalutata anche negli studi di linguistica, dopo la tendenziale esclusione della tematica da parte della linguistica generativa.¹⁵ Anche in ambito matematico non mancano studi importanti: fra i primi vanno considerati i pionieristici studi di George Polya, e altri lavori più recenti che hanno raccolto in un certo senso il suo lascito.¹⁶ Il settore disciplinare che forse ha dedicato più spazio alla discussione dell'analogia è quello della giurisprudenza, dove da un secolo a questa parte proliferano gli studi sul suo utilizzo nell'ambito nel diritto.¹⁷ Lo studio dell'analogia ha anche una

14 Le ragioni di quest'attenzione dedicata all'analogia sono legate alla presenza di una solida tradizione di studio della logica e della metodologia delle scienze in alcune università polacche, a partire dall'Ottocento sino almeno all'inizio della seconda guerra mondiale. Alcuni esponenti di questa scuola come A. Tarski, J. Łukasiewicz, Bocheński hanno raggiunto fama mondiale, altri, complice la scarsa conoscenza della lingua polacca fuori dai confini della Polonia, hanno avuto meno fortuna. Un quadro degli studi sull'analogia è fornito da un eccellente lavoro di Piotr Śliwiński, che spiega: «il ragionamento per analogia è uno dei problemi secondari, che non era e non costituisce il cuore della problematicità analizzata dagli analitici polacchi, ciononostante sembra che le concezioni proposte siano molto interessanti e nuove. Troviamo tra le pubblicazioni dei filosofi analitici polacchi tre originali concezioni del ragionamento analogico e alcuni piccoli articoli o cenni fatti in occasione di altre ricerche. Storicamente la prima ricerca dedicata al ragionamento analogico è quella di W. Biegański. Nel 1909 la Società Filosofica Polacca stampò il suo saggio *Wnioskowanie z analogii* (Ragionamento per analogia) in cui Biegański presenta la sua concezione del ragionamento analogico [...] La seconda ricerca, nell'ordine, riguarda la concezione di J. F. Drewnoski. Egli inserisce la sua concezione del ragionamento per analogia nel programma filosofico in cui propone la riforma di tutta la scienza umana [...] La terza concezione più recente proviene da I. Dąbrowska ed è stata formulata nel lavoro *O metodzie analogii* (Sul metodo dell'analogia) pubblicato nel 1962», P. Śliwiński, *Il ragionamento per analogia nella filosofia analitica polacca*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, pp. 37-38. Rimandiamo a questo saggio per ulteriori approfondimenti sulla linea polacca di studi sull'analogia.

15 Un'esauriente discussione delle posizioni principali sul ruolo dell'analogia in linguistica (con relative indicazioni bibliografiche) è contenuta nel capitolo II (*Analogy inside linguistics*) dell'ottimo saggio di E. Itkonen, *Analogy as Structure and Process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2005, pp. 67-127.

16 Cfr. G. Polya, *How to Solve It* [1945], Princeton University press, Princeton, 1973; G. Polya, *Mathematics and Plausible Reasoning, Vol. I: Induction and Analogy in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1990. Una sintesi del dibattito sull'analogia in matematica, accompagnato da un'interessante proposta di definizione dell'analogia alternativa a quella della linea cognitivista inaugurata da Gentner (cfr. cap. II, nota 10) si trova in: D. Schlimm, *Two Ways of Analogy: Extending the Study of Analogies to Mathematical Domains*, «Philosophy of Science», n. 75, 2008, pp. 178-200.

17 Senza addentrarci nella discussione sull'analogi giuridica, per cui non abbiamo le conoscenze necessarie, ci limitiamo a segnalare una curiosità: uno dei testi classici e più importanti in questo campo si deve a Norberto Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto* del 1938. Anche Melandri, fra l'altro, si è occupato dell'analogia nel diritto (cfr. *supra*, § 2.1, n. 14). Una valida introduzione a questo dibattito è quella curata da L. Pelliccioli e V. Velluzzi, *L'analogia e il diritto. Antologia breve*, ETS, Pisa, 2011.

lunga tradizione legata alla teologia, una tradizione che deve la sua origine all'importanza che questo tema riveste nel pensiero di Tommaso d'Aquino, ma che è andata ben oltre i limiti del commento all'Aquinate, stimolando una vasta produzione teorica sia in ambito logico che in ambito più rigorosamente teologico.¹⁸

In Italia l'opera di Melandri resta, forse ancora oggi, un tentativo isolato di affrontare uno studio ampio e sistematico sull'analogia.¹⁹

A quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del saggio di Melandri l'analogia sembra essersi dunque risvegliata dal suo lungo sonno e aver ripreso un certo vigore all'interno del dibattito scientifico e filosofico contemporaneo. Questa incoraggiante ripresa della questione non ha cancellato tutti i punti interrogativi che Melandri sollevava nel suo libro, che resta ancora oggi un saggio insuperato per l'ampiezza dell'orizzonte entro cui il tema viene discusso. La capacità di Melandri di far emergere alcuni problemi filosofici fondamentali a partire dal tema dell'analogia, la sua maestria nell'utilizzarla come strumento per neutralizzare le pretese egemoniche della logica e per relativizzarne i fondamenti, dimostrano un'originalità che forse non ha eguali, nella oggi folta bibliografia a nostra disposizione. Pare insomma che non sia del tutto inattuale riconsiderare l'affermazione di Melandri per cui

ciò che fin qui è stato detto, è che l'analogia, sebbene illogica, è utile, feconda e indispensabile. Tutto questo è superfluo. Contrapponendo logica e analogia, noi vogliamo far vedere come anche la logica sia utile, feconda e indispensabile; e

18 Il teologo novecentesco che ha legato con maggior forza il suo nome al tema dell'analogia (in particolare alla tematica medievale dell'*analogia entis*) è il polacco Erik Przywara, grazie al suo libro *Analogia entis: metafisica*. Una sintesi del dibattito teologico novecentesco intorno all'analogia: J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

19 Oltre a Melandri, Virgilio Melchiorre è forse l'unico autore che ha dedicato una riflessione approfondita a questo tema. Cfr. V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano, 1996; Id., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991. Alcuni studi sull'analogia sono poi stati pubblicati negli ultimi anni sulla scia della rivalutazione del pensiero di Melandri, con un taglio non analitico. Ad es. V. Cicero, *Essere e analogia*, Il prato, Padova, 2012; L. M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Mimesis, Milano, 2013. Come spesso accade, il contributo più significativo dato dagli studiosi italiani riguarda la storia della filosofia: numerosi articoli e saggi sono stati dedicati in Italia allo studio dell'analogia nella storia del pensiero. Cfr. ad es. le raccolte di saggi contenute nei due volumi: G. Casetta (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma, 1987; AA.VV., *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia, 1984. Un libro affascinante, in cui si intrecciano profonde suggestioni teoriche a una ricostruzione storiografica vasta e originale, è il libro di E. Mariani, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa 2012.

come l'analogia, per converso, possa apparire razionale, calcolabile e necessitante.²⁰

L'“oblio dell'analogia”, se quest'ultima affermazione di Melandri è ancora vera, non è ancora questione risolta. Oltre a fornire spunti interessanti e soluzioni originali alla discussione delle tradizionali questioni relative alla struttura, alla funzione, al valore euristico e/o dimostrativo dell'analogia, Melandri – in questo sta il suo contributo più originale – usa l'analogia come una sorta di *experimentum crucis* per costringere la logica ad abdicare dalla sua posizione di dominio assoluto nel territorio della ragione. Nonostante il crescente numero di studi che ne sottolineano l'importanza, l'analogia è trattata ancora oggi con diffidenza da logici, scienziati e filosofi. Jacques Bouveresse, tanto per fare un esempio vicino al nostro tempo, si è espresso duramente contro l'uso disinvolto dell'analogia in filosofia, scrivendo un saggio che polemizza aspramente con la tendenza della filosofia “postmoderna” a tracciare facili parallelismi fra campi del sapere eterogenei fra loro:

Non abbiamo ancora, se non una vera e propria teoria dell'analogia (che probabilmente è chiedere troppo), nemmeno una vaga idea di quello che potrebbe essere un uso filosofico regolato e relativamente disciplinato dell'analogia, suscettibile di condurre a dei risultati accettabili e interessanti.²¹

La concezione di Bouveresse è forse eccessivamente scettica. Noi disponiamo oggi di molte teorie dell'analogia, e riteniamo che nell'opera di Melandri sia possibile trovare alcune piste tuttora interessanti per venire a capo dei problemi sollevati dall'uso delle analogie in sede filosofica e scientifica. Anzi: un chiarimento e una definizione il più possibile precisa di cosa sia l'analogia non è un compito a cui ci si possa sottrarre con la scusa della sua apparente “informalità”.

Definire l'analogia. Un problema di metodo

Dopo aver presentato le ragioni che hanno indotto Melandri a soffermarsi con tanta

²⁰ LC, p. 28.

²¹ J. Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Raison d'agir éditions, Paris, 1999, p. 34.

insistenza sul tema dell'analogia, viene spontaneo interrogarsi su cosa esattamente si debba intendere quando usiamo questa parola. Diverse vie sono praticabili al fine di fissarne una definizione: la via della definizione nominale; quella della definizione storico-tematica (o della “fenomenologia storica”); quella della caratterizzazione funzionale, che spiega il concetto a partire dalla sua funzione.

Qualsiasi percorso si decida di scegliere per avvicinarsi all'analogia, è bene secondo Melandri resistere alla tentazione della definizione preliminare. Dietro l'apparente univocità e trasparenza della pratica definitoria, che dovrebbe chiarire in partenza un concetto ed evitare ogni ambiguità nel suo uso, si nasconde il pericolo del pregiudizio “essenzialistico”. Si presuppone, nel rispondere con rapida formula alla domanda “che cosa è l'analogia?”, che sia possibile determinare in modo inequivocabile la sua essenza e, soprattutto, che sia possibile iniziare la trattazione del problema con una definizione autoevidente. Questa strada è da percorrere con estrema cautela, perché

dobbiamo fare i conti con un paradosso: il concetto stesso di analogia implica che non se ne possa dare una definizione univoca e inclusiva di tutti i suoi usi. Questo vale in particolar modo per la classica definizione nominale, procedente per genere prossimo e differenza specifica. Ma vale altresì per tutti quei procedimenti riduttivi per cui si elegge un significato di “analogia” a unica norma di validità dei rimanenti.²²

I “procedimenti riduttivi” di cui parla Melandri si incontrano spesso. La definizione di analogia fornita, tanto per fare un esempio da Chaïm Perelman pone sin dall'inizio delle distinzioni molto nette, che possono ostacolare lo svolgimento del tema in tutte le sue complesse sfaccettature. L'analogia viene definita da Perelman come “proporzione” formulabile secondo lo schema $a : b = c : d$, ma viene distinta dalla proporzione matematica quantificabile. L'analogia sarebbe inoltre caratterizzata dal fatto di mettere in relazione fra loro campi semantici eterogenei.²³ La definizione di Perelman non è di

²² APS, p. 9.

²³ «Se l'etimologia ci spinge a trovare il prototipo dell'analogia nella proporzione matematica, quest'ultima è ai nostri occhi solo un caso particolare di similitudine di rapporti e non è per nulla il più significativo. Infatti non vi si osserva ciò che caratterizza, secondo noi, l'analogia, e che riguarda la differenza fra i rapporti confrontati», C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, tr. it. di C. Schick e M. Mayer, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Prefazione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino,

per sé scorretta, tuttavia la nettezza dei confini tracciati attorno al concetto di analogia rischia di portare fuori strada, dando per risolte troppe questioni “aperte”. Possiamo dire senza dubbi di sorta che l'analogia vada distinta rigorosamente dal concetto di proporzione matematica, come Perelman suggerisce? Non si potrebbe avanzare l'ipotesi (che Melandri appunto sostiene) che la proporzione matematica sia una sorta di “caso limite” di analogia? Oltre a ciò, si potrebbe contestare che all'analogia spetti sempre il compito di mettere in relazione domini lontani fra loro. Questo è vero in molti casi, e tuttavia la distanza categoriale delle situazioni che l'analogia mette in connessione fra loro non è un requisito necessario. Vi sono infatti corrispondenze analogiche anche fra enti e stati di cose categoricamente vicini fra loro: il riconoscimento di “pattern” grammaticali, ad esempio, implica una forma di ragionamento per analogia, senza per questo chiamare in causa ambiti di realtà molto diversi. Questo genere di definizioni, dunque, non sono errate, ma troppo “strette”, e finiscono per impedire l'accesso ad alcuni territori problematici connessi con la tematica analogica.

Meglio, allora, partire dal fenomeno dell'analogia per come si dà, dal fatto incontestabile che facciamo continuamente uso, nella nostra vita quotidiana, di procedimenti analogici, riservando ad un momento successivo l'esigenza della definizione accurata della natura di queste procedure: secondo Melandri «la fenomenologia degli usi deve precedere la logica delle regole e delle norme».²⁴

Un'obiezione sorge spontanea, a questo punto. Come riconoscere il manifestarsi di analogie nel discorso senza possedere una definizione che ci consenta di riconoscerle? Melandri non sembra eccessivamente impensierito da questo problema:

Per lo più l'analogia appartiene al contesto del linguaggio ordinario. In questo

1989, p. 393. Altrove Perelman scrive: «La formula dell'analogia è a/b come c/d . Nel caso di una proporzione matematica, la formula sarà $a/b = c/d$: si afferma l'esistenza dello stesso rapporto fra a e b e fra c e d . Scrivendo $1/2 = 3/6$, si afferma che fra i primi due numeri (1 e 2) e i due ultimi (3 e 6) esiste lo stesso rapporto [...] Le grandezze messe in rapporto in una proporzione sono omogenee e fanno parte di uno stesso dominio. L'interesse dell'analogia, contrariamente a quello della proporzione, consiste nel porre a confronto due domini eterogenei, di cui si vorrebbe chiarire, precisare o valutare la prima coppia che chiamiamo tema, grazie alla seconda, che chiamiamo foro dell'analogia. È d'altra parte il motivo per cui non si afferma che il tema è uguale al foro, ma che è come il foro: il rapporto di similitudine tende all'uguaglianza, se si giunge ad assimilare interamente le due relazioni; se però si giunge a stabilire la stessa relazione fra i termini del tema e quelli del foro, in tal caso l'analogia scompare, perché tema e foro saranno diventati omogenei», C. Perelman, voce “Analogia e metafora”, in *Enciclopedia*, I, Einaudi, Torino, 1977, p. 523.

²⁴ APS, p. 9.

contesto essa compare, ricorre, si rende riconoscibile come un uso discorsivo più o meno frequente [...] Basterà rilevare che tale uso costituisce un fatto, cioè qualcosa di individuabile come tale. Non c'è bisogno di definizione per riconoscere un fatto; di una cosa, di un evento noi diciamo che è un fatto quando crediamo che tutti ne abbiano o dovrebbero avere esperienza e quindi ne presupponiamo una certa qual preliminare comprensione da parte di ciascuno.²⁵

L'impostazione metodologica scelta da Melandri deriva evidentemente dalla sua formazione fenomenologica: egli cerca di sgombrare il campo dalle definizioni preconcepite del fenomeno che intende chiarire. Per produrre una trattazione adeguata dell'analogia, per ripensare senza pregiudizi l'intero orizzonte problematico cui essa dà accesso, Melandri sceglie di imboccare il metodo della definizione *tematica*: non si tratta di dare una definizione anticipata dell'oggetto di ricerca, con il rischio connesso di restrizioni arbitrarie e ingiustificate, ma di delimitarne il campo attraverso la successiva enumerazione delle situazioni (teoricamente interessanti e rilevanti) in cui siamo costretti a pensare analogicamente. Melandri, come abbiamo visto in precedenza, sceglie questa via di definizione tematica in *La linea e il circolo*, dove nei sette capitoli iniziali dell'opera vengono mostrati altrettanti “luoghi” di intervento della prassi analogica, che vengono illustrati attraverso opportune esemplificazioni tratte dalla storia della filosofia, della matematica, della medicina ecc., prediligendo – come già abbiamo detto – il pensiero greco. Melandri cerca di realizzare così una sorta di “fenomenologia storica” dell'analogia, o meglio una “storia critica”. Su questa complessa opzione metodologica ci soffermeremo oltre.²⁶

Per introdurre il problema dell'analogia e definirne le coordinate fondamentali preferiamo, per esigenza di chiarezza, seguire per ora un tracciato più agevole, seguendo il suggerimento di un'altra opera di Melandri, il saggio del 1974 *L'analogia, la proporzione, la simmetria*. Procederemo quindi, seguendo la strategia adottata da Melandri in questo testo, ad una caratterizzazione *dinamica, funzionale e strutturale* dell'analogia. Dall'intreccio di queste tre determinazioni dovrebbe emergere alla fine una definizione sufficientemente articolata, ma non riduttiva, di cosa sia l'analogia. Per dare maggiore respiro e completezza alla caratterizzazione offerta da Melandri

²⁵ APS, p. 10.

²⁶ Cfr. oltre, cap. III.

dell'analogia, la integriamo, dove opportuno, con le teorie di altri studiosi che si sono confrontati con questo argomento.

2.2 La struttura dell'analogia

Analogia come proporzione

Il termine “analogia” deriva dal greco ἀναλογία, che significa *proporzione*. Dalla tradizione pitagorica sino ad Aristotele e oltre, questo vocabolo è stato utilizzato da matematici e filosofi come un vero e proprio “termine tecnico”:

Nel contesto della matematica antica ἀναλογία significa proporzione, così come λόγος significa rapporto. Nel latino medievale e nell'inglese moderno *ratio* traduce precisamente questo senso speciale di *logos*, che noi diremmo piuttosto “rapporto”, “quoziente” o “frazione”. Quindi l'ἀναλογία o *proportio* si definisce come uguaglianza di due λόγοι o *rationes*.²⁷

Questo antico significato del termine, legato al concetto di proporzione o di uguaglianza fra rapporti (*rationes*), offre secondo Melandri la chiave per capire cosa si debba intendere per “struttura” dell'analogia. La struttura su cui si fonda ogni tipo di analogia, la sua ossatura formale, è quella della proporzione: «la matrice di ogni analogia è sempre una funzione di proporzionalità. (Si intende qui “funzione” in senso matematico, per cui $y = f(x)$, e non teleologico o funzionalistico)». ²⁸ La funzione di proporzionalità che sta alla base di ogni analogia «ha la forma di un'eguaglianza tra due coppie di due termini: $f(x_1/x_2 = x_3/x_4)$; quindi i valori che la soddisfano devono essere un'immagine di tale forma». ²⁹ Su questo punto Melandri si colloca in continuità con quella tradizione filosofica che risale al pensiero greco, ³⁰ concorde nel ritenere che la

²⁷ LC, p. 231.

²⁸ APS, p. 28.

²⁹ Ivi, p. 29.

³⁰ La formulazione più limpida di questa matrice proporzionale sottesa all'analogia è, nel pensiero antico, quella aristotelica. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele definisce l'analogia esattamente in questi termini: «Come dunque il termine A sta al termine B, così il termine C starà al termine D», Aristot., *Eth. Nic.*, V, 6, 1131b, trad. it. di L. Caiani in Aristotele, *Etiche di Aristotele. Etica Eudemea, Etica*

formula che esprime la nervatura logica dei giudizi analogici sia la semplice proporzione:

$$a : b = c : d.$$

Naturalmente questa formula può apparire troppo schematica e sbrigativa, qualora si debba rendere conto di analogie complesse: che raramente si presentano al nostro sguardo nella veste di questa asciutta formula proporzionale. Il punto chiave, però, è un altro, e cioè che attraverso l'analogia si esprime un tipo di somiglianza fra cose o situazioni che si fonda su un'uguaglianza di relazioni; non sulla semplice condivisione di attributi da parte di due oggetti. Anche in quei casi in cui l'analogia non appaia palesemente sotto forma di proporzione, è possibile riconoscere in quest'ultima l'asse su cui poggia ogni ragionamento analogico.

Convieni soffermarsi ancora un istante su questo punto, per parare alcune possibili obiezioni. Alcuni studiosi odierni dell'analogia contestano questa posizione “classica” che identifica analogia e proporzione, ritenendo che essa sia troppo “stretta” per poter definire efficacemente il funzionamento effettivo delle analogie. Questo è il giudizio di Douglas Hofstadter, secondo cui l'analogia sarebbe

afflitta da alcuni stereotipi semplicistici e ingannevoli [...] Il primo di questi stereotipi sulla produzione di analogie prende il termine “analogia” come il nome di una certa ristretta classe di enunciati, apparentemente matematici nella loro precisione, di questo tipo: *ovest* sta a *est* come *sinistra* sta a *destra*. Questa frase può apparire ancora più simile a un enunciato matematico se viene scritto in una notazione quasi-formale: *ovest* : *est* = *sinistra* : *destra*. Affermazioni di questo genere sono dette anche analogie proporzionali [...] C'è un discreto numero di persone che crede che questo, niente meno e niente più, è ciò che il fenomeno dell'analogia è realmente - vale a dire, un modello che coinvolge sempre esattamente quattro elementi lessicali.³¹

Ciò che Hofstadter dice è un buon antidoto contro un'interpretazione troppo

Nicomachea, Grande Etica, UTET, Torino, 1996, p. 316.

31 D. Hofstadter, *Surfaces and essences*, cit., p. 15 [Traduzione mia].

schematica dell'analogia come proporzione, un tipo di interpretazione che ha avuto molto successo nei test cognitivi e nei tentativi di misurazione psicometrica delle capacità di ragionamento logico. Tuttavia il senso della riduzione dell'analogia a una formula proporzionale è un altro: non serve a ingabbiarla dentro la canonica formula a quattro termini, quanto a mostrare quale sia la sua struttura di base, per poterla distinguere da altre forme di giudizio di somiglianza.

Così espressa l'analogia si configura come un giudizio a quattro termini, diverso dal normale giudizio categorico (a due termini) della sillogistica aristotelica, composto da un soggetto e da un predicato. Questa importante distinzione fra giudizio analogico (comparativo, proporzionale) e giudizio categorico, dice Melandri,³² viene solitamente misconosciuta, facendo perdere di vista che l'analogia è prima di tutto un giudizio, una proposizione unitaria, e non la somma o combinazione di due distinti enunciati. Non è una sottigliezza inutile: il «dogma soggetto-predicato»³³ su cui si fonda la logica classica, è secondo Melandri uno dei preconetti che ha impedito una corretta spiegazione della struttura del giudizio analogico:

l'analogia è intrinsecamente minacciata dal fatto che la sua struttura formale, benché possa essere altrettanto razionale quanto qualsiasi altra, non è tuttavia giustificabile con mezzi logici; per quanto riguarda la logica classica, inoltre, non lasciandosi tradurre nel linguaggio delle proposizioni a due termini, essa appare per ciò stesso relegata all'ambito del pre-razionale.³⁴

Questa difficoltà di trattare la proporzione come una proposizione unica non è il solo motivo che ha reso impervia la comprensione in termini logici dell'analogia. È una difficoltà che ha radici più profonde, derivando dalla intraducibilità logica dell'analogia: «l'analogia non può trasgredire la logica formale; non ne comprende però tutte le regole, perché ha un livello di astrazione abbastanza basso e non suscettibile di formalizzazione completa».³⁵ Uno degli ostacoli alla comprensione dell'analogia deriva dunque dalla difficoltà di renderne conto con gli strumenti della logica. Se analizziamo la struttura delle proposizioni analogiche e le procedure inferenziali riconducibili all'analogia

32 Cfr. LC, pp. 313-314;

33 Ivi, p. 240.

34 *Ibidem*.

35 APS, p. 20.

attraverso gli strumenti della moderna “logistica”, il verdetto è chiaro: l'analogia si posiziona all'esterno della logica deduttiva, e non è riconducibile a procedure dimostrative valide. Questa differenza viene spesso concepita come “subordinazione”. L'incongruenza di fondo che vizia i tentativi di spiegazione dell'analogia a partire dal punto di vista della logica è proprio questa: essa viene considerata più primitiva, in ordine genetico (secondo, cioè, una “logica dell'apprendimento” o “logica della scoperta”), rispetto all'identità (il corrispettivo “logico” dell'analogia). In un primo momento dunque l'“identità” appare come un concetto derivato, come risultato dell'evoluzione di concetti più primitivi ma meno esatti come la “somiglianza” e l'“analogia”. Questo primato però decade immediatamente quando si passa dal piano genetico a quello della “giustificazione”: quando si deve fornire una giustificazione logica dell'analogia, questa viene considerata come una forma di identità “degradata”. L'identità si impone come norma e riduce l'analogia a concetto imperfetto e spurio.³⁶

Oltre a ciò, dice Melandri, la struttura proporzionale dell'analogia incide sulle condizioni di verità del giudizio analogico, posizionandolo ancora una volta al di fuori della logica classica. Il giudizio categorico, come è noto, ne possiede solo due: il *vero* e il *falso*. Questo “principio di bivalenza” non vale (fatta eccezione per l'analogia esatta-matematica) per la proporzione analogica, che è invece soggetta al principio di “terzo incluso”, per cui la verità del giudizio è suscettibile di gradazione intensiva. Il giudizio analogico può essere *più-o-meno-vero*, e non soltanto *vero* o *falso*.³⁷ L'importanza di questo secondo aspetto emergerà quando discuteremo la contrapposizione di logica e analogia e le implicazioni epistemologiche della caduta del principio di bivalenza.

Secondo Melandri i tentativi di trattamento logico dell'analogia tendono ad arenarsi di fronte a queste difficoltà, o a risolverle con soluzioni riduttive. Un'adeguata comprensione del problema non è pertanto praticabile con i soli strumenti della logica.

36 «Le teorie fin qui disponibili intorno all'analogia, oltre a essere penosamente incomplete, sono per di più affette da una fondamentale incongruenza. Eppure, come si vedrà, non è difficile sviluppare in maniera coerente almeno fino a un certo punto - i principi dell'analogia [...] Qual è l' incongruenza che inficia le teorie analogiche? È presto detto. Tutti riconoscono la priorità dell'inferenza dal particolare al particolare rispetto a quella sillogistica, o del giudizio di somiglianza rispetto a quello di identità o di inclusione. Già questo riconoscimento dovrebbe mettere in sospetto, poiché equivale a fondare la logica sull'analogia. E infatti poi ci si accorge che non va preso sul serio: è un mero *Lippendienst*, il quale non impedisce il rovesciamento della relazione fondatrice. Da ultimo l'analogia viene espulsa dalla logica, in quanto non giustificabile coi mezzi di questa», LC, p. 12.

37 «Il principio di terzo escluso “vero-o-falso” (o meglio di “bi-valenza”) vale, al massimo, solo per i due casi estremi di proporzione: quello dell'analogia “esatta” o matematica [...] e quello dell'analogia c.d. “qualitativa” o assoluta (cioè non comparativa)», Ivi, p. 314.

La comprensione dell'analogia deve passare per una strada più difficile e tortuosa, che comporta un ripensamento del rapporto fra la logica e quelle forme di razionalità che non sono riducibili agli schemi della logica formale: è proprio questo il punto su cui la riflessione filosofica dimentica di soffermarsi, la “rimozione” che va sterrata e tematizzata.³⁸

È necessario dunque riaprire la problematica, e comprendere le ragioni delle resistenze che hanno portato la filosofia a trascurare il problema dell'analogia, a farne oggetto di una radicale “rimozione”. Posta sotto questa nuova luce, l'analogia si rivela, per la sua capacità di mettere in crisi l'ideologia pan-logistica, il “convitato di pietra” del pensiero filosofico: un'ombra che inquieta costantemente la tentazione di ridurre il pensiero alla pura tecnica “logistica” del calcolo deduttivo.

Analogia e somiglianza

L'analogia, se la definiamo secondo il modello greco della proporzione, è dunque un particolare tipo di somiglianza fra oggetti, domini o stati di cose, in cui sembrano giocare un ruolo particolarmente importante le “relazioni” che le due situazioni confrontate hanno in comune.

Un altro modo di definire cosa sia l'analogia, consiste nel dire che si dà analogia fra due domini quando questi hanno delle proprietà comuni.³⁹ Questa definizione è più generica della precedente (basata sul concetto di proporzione), e di per sé insufficiente a fissare con precisi contorni il concetto di analogia, che rischia di diventare indistinguibile da quello di somiglianza. Un esempio può aiutarci a capire il problema.

Esempio 1. Un addetto alla pesatura dei bagagli di un aeroporto deve smistare le valige che vengono stivate in un aereo, suddividendole a seconda del loro peso e delle loro dimensioni. L'addetto pesa i bagagli di una famiglia che sta per imbarcarsi, e tutti i bagagli hanno una

³⁸ Cfr. Ivi, pp. 12-13.

³⁹ Keynes sembra accettare questo concetto molto “largo” di analogia: «If some one thing is true about both of two objects, if, that is to say, they both satisfy the same propositional function, then to this extent there is an analogy between them. Every generalisation $g(\Phi, f)$, therefore, asserts that one analogy is always accompanied by another, namely, that between all objects having the analogy Φ there is also the analogy f », J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, cit., p. 257. Una definizione di analogia come condivisione di proprietà si trova anche in Hesse, che non a caso deve molto all'opera di Keynes: «Si può dire che esiste una analogia fra due oggetti in virtù delle proprietà che hanno in comune», M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 81.

dimensione di circa 65x60x40 cm e un peso compreso fra i 10 kg e i 15 kg. L'addetto considererà questi bagagli “simili” fra loro, proprio in virtù di queste proprietà in comune.⁴⁰

I bagagli pesati dall'addetto, in questo contesto, possono essere considerati simili fra loro, dal momento che hanno numerose proprietà in comune (peso, altezza, larghezza, ecc.), ma non necessariamente analoghi. Fra i bagagli selezionati può esserci il *box* per un cane che deve essere trasportato, la custodia di uno strumento musicale, una valigia, un pacco imballato in un cartone di forma piramidale. Oggetti simili per certe proprietà, che tuttavia stenteremmo a definire analoghi.

Un altro esempio di analogia può essere utile per dirimere, per contrasto con l'esempio precedente, la sovrapposizione di somiglianza e analogia. Si tratta di un esempio che viene di solito utilizzato per illustrare l'inferenza analogica (quell'inferenza che dalla presenza di alcune proprietà comuni fra oggetti induce la presenza di ulteriori proprietà in comune). Il testo è di Thomas Reed, e viene integralmente trascritto da Irving Copi nel suo manuale di logica:

Esempio 2. «Possiamo osservare una grandissima somiglianza tra questa terra che noi abitiamo e gli altri pianeti, Saturno, Giove, Marte, Venere e Mercurio. Tutti questi pianeti girano intorno al sole, come fa la terra, sebbene a diverse distanze e in diversi periodi. Essi ricevono tutti la luce dal sole, come la terra. Di molti di essi si sa che girano intorno al loro asse, come la terra, e devono quindi avere una simile successione di giorni e di notti. Alcuni di essi hanno delle lune che servono a dare loro luce in assenza del sole, come fa con noi la nostra luna. Essi sono tutti, nei loro movimenti, soggetti alla stessa legge di gravitazione alla quale è soggetta la terra. Considerate tutte queste somiglianze, non è irragionevole pensare che questi pianeti possano, come la nostra terra, essere l'abitazione di diversi ordini di creature viventi. C'è qualche probabilità che questa conclusione per analogia sia vera».⁴¹

Quella fra i pianeti del sistema solare è una somiglianza di tipo diverso rispetto a quella riscontrata fra i bagagli dell'*Esempio 1*. Questi oggetti hanno, come i precedenti

40 L'esempio, a cui abbiamo apportato notevoli modifiche (funzionali al nostro discorso), si trova in N. Goodman, *Seven Strictures on Similarity*, in *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis/New York, 1972, p. 445.

41 T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay I, cap. 4, cit. in I. Copi, *Introduction to Logic*, Macmillan, New York, 1961, trad. it. di M. Stringa, *Introduzione alla logica*, Bologna, Il Mulino, 1964, p. 386.

diversi attributi in comune, come “avere forma sferica”, “ruotare attorno al proprio asse” ecc. Fin qui, nulla di diverso dal caso precedente. Se però consideriamo, invece che i singoli oggetti, il rapporto che essi hanno con il Sole e con i propri satelliti, possiamo considerare ogni pianeta come l'elemento di un sistema composto da più oggetti: il Sole, uno o più satelliti, e il pianeta stesso. Ogni pianeta diviene così parte di un semplice sistema, che presenta relazioni in comune con altri sistemi analoghi, come: “ x ruota attorno a s ”, dove x è il nome di uno dei pianeti del sistema solare, e s indica il sole; “ x attrae y ”, dove y può essere sostituito dal nome di un satellite (come “Luna”). I domini che stiamo confrontando contengono oggetti simili fra loro, ma in aggiunta presentano delle costanti strutturali, che consentono pertanto di descrivere la situazione dell'*Esempio 2* in termini differenti rispetto al caso dell'*Esempio 1*. Possiamo parlare perciò di “analogia”, in ogni caso di una situazione intermedia fra la pura somiglianza e la pura analogia strutturale. Questo perché accanto alle *somiglianze* “materiali” fra gli oggetti che stiamo confrontando (le somiglianza fra la Terra, Marte, Giove ecc.), possiamo individuare la presenza di una *proporzionalità* fra i domini analizzati, del tipo:⁴²

$$\begin{aligned} &Terra : Sole = Saturno : Sole \\ &Terra : Luna = Giove : Ganimede \end{aligned}$$

Nell'*Esempio 2* l'aspetto relazionale dell'analogia risultava bilanciato dalla presenza di una somiglianza fra gli oggetti confrontati. Ma cosa succede quando mettiamo a confronto due domini eterogenei fra loro, in cui la somiglianza “materiale” non è presente? Questo, secondo molti, è l'autentico significato dell'analogia: mediare l'eterogeneo. A titolo di esempio prendiamo un'articolata analogia aristotelica fra suono, luce e palle che rimbalzano (e altri oggetti comuni), che compare nel *De anima*.

Esempio 3. «L'eco si produce quando, da una massa d'aria che si è formata in un corpo cavo che la limita e le impedisce di disperdersi, l'aria viene respinta indietro come una palla. Sembra che l'eco si formi sempre, ma che non sia perspicuo, giacché avviene per il suono un fenomeno

⁴² Nel prossimo paragrafo vediamo come questa tensione fra somiglianza “materiale” e “formale” costituisca uno dei tratti tipici dell'analogia. Cfr. oltre, § 2.3.

analogo a quello che accade per la luce. Anche la luce, infatti, si riflette sempre». ⁴³

In questo caso, l'analogia positiva è data dal comportamento che accomuna la palla, il suono che “rimbalza” producendo eco, la luce che “rimbalza” riflettendosi nello spazio. L'analogia negativa sta invece nella diversa natura nelle differenze che sono riscontrabili in fenomeni lontani come il suono, la luce, il moto di una palla. ⁴⁴

Si può descrivere in termini di analogia positiva e negativa anche una semplice metafora del tipo:

Esempio 4.1 La ragione è la luce dell'anima.

Questa metafora può essere svolta secondo il solito schema proporzionale:

Esempio 4.2 luce : vista = ragione : anima

La luce permette alla vista di conoscere il mondo, e allo stesso modo la ragione consente all'anima di conoscere il mondo. L'analogia negativa è nella differente natura

⁴³ Aristot., *De anim.*, II, 8, 419b, trad. it. di G. Movia, *Anima*, Bompiani, Milano, 2001, p. 159.

⁴⁴ Secondo una nomenclatura introdotta da J. M. Keynes, possiamo distinguere in un'analogia una dimensione “positiva” e una “negativa”. L'analogia positiva consta delle caratteristiche comuni ai due ambiti considerati, quella negativa nelle differenze riscontrate. Scrive Keynes: «The set of propositional functions, which are satisfied by both of the two objects, constitute the *positive analogy* [...] As the positive analogy measures the resemblances, so the *negative analogy* measures the differences between the two objects. The set of functions, such that each is satisfied by one and not by the other of the objects, constitutes the *negative analogy*», J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, cit., p. 257. All'analogia positiva e a quella negativa, M. Hesse aggiunge l'analogia “neutra”, che consiste nelle proprietà di uno dei due oggetti di cui non sappiamo dire se appartengano o meno anche all'altro oggetto in questione. M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 47. Melandri non fa uso costantemente di questa terminologia: tuttavia preferiamo introdurla, perché potrà risultare utile nel seguito dell'esposizione. Secondo Melandri inoltre il concetto di analogia negativa è più complesso di quanto sembra, e solleva questioni teoriche di non poco conto, come dice un brano di *La linea e il circolo*: «è facile vedere che un'analogia (positiva o negativa) sussiste sempre. (Per es., se il prossimo Svedese non risulterà esser biondo, potremo sempre riformulare la condizione iniziale dicendo che invece della proprietà P ,)“esser-biondo”, bisogna considerare la proprietà P' , l’“esser-biondo-oppur-no”; e quindi indurre da questa l'ulteriore proprietà Q'_1 l’“esser-longilineooppur-no”, ecc., fino a Q'_{k+1} l’“esser-occhiglauco-oppur-no”). - L'esempio può apparir banale [...] Del resto anche Keynes ammette che l'analogia possa esser “negativa”. Da un punto di vista logico i segni “+” e “-” sono complementari e, quindi, equivalenti. Non c'è nessuna ragione logica per preferire l'uno all'altro. Solo da un punto di vista pratico risultano preferibili le analogie c. d. “positive”. Ma anche questo non ha che un valore puramente convenzionale: ciò che appare “positivo” negli enunciati di un certo linguaggio può benissimo diventare “negativo” in quelli di un altro, e viceversa. Come abbiamo già osservato nel § 60 a proposito di Popper, non si vede quale profonda asimmetria possa sussistere fra il positivo e il negativo», LC, p. 445. 60

della luce e della ragione.

2.3 Forma e materia dell'analogia

Ricapitoliamo quanto detto fino ad ora. Sembra assodato – quasi banale – che per avere analogia debba esserci una complessiva somiglianza tra due situazioni. Tuttavia dalle considerazioni svolte in precedenza, e dagli esempi che abbiamo proposto, emerge una questione: quale tipo di somiglianza è veramente analogica? Conta solo l'aspetto formale o gioca un ruolo chiave anche la somiglianza “materiale” e “sostanziale” fra i due domini confrontati? Le teorie più importanti elaborate negli ultimi cinquant'anni non sono concordi su questo punto.⁴⁵ Mary Hesse, ad esempio, sostiene con forza la necessità della presenza di una somiglianza “materiale” fra domini, perché si possa parlare di analogia. Altre teorie (come la *structure-mapping theory* di Dedre Gentner) attribuiscono viceversa maggiore rilevanza all'analogia formale. Anticipiamo, prima di approfondire le due diverse opzioni in gioco, la soluzione prospettata da Melandri, una sorta di soluzione “mediana”: l'analogia è l'intero spettro di similitudini che vanno da un massimo di identità strutturale (è il caso del cosiddetto “isomorfismo”), sino al “grado zero” della semplice “somiglianza” (caso in cui l'analogia scompare).

Analogia formale: la structure-mapping theory

L'idea che l'analogia, specie nel suo uso in campo scientifico, sia essenzialmente

⁴⁵ La presenza di un'ambiguità nel concetto di analogia, ambiguità che si distende fra i due poli opposti del “formale” e del “materiale”, è evidenziata ad esempio da Ernest Nagel in alcuni paragrafi del suo importante saggio sulla struttura della scienza. Secondo Nagel si danno due tipi di analogia, “formale” e “sostanziale”. Nagel propone pertanto «una classificazione delle analogie entro due ampi tipi, che si possono chiamare rispettivamente delle analogie “sostanziali” e delle analogie “formali”. Nelle analogie del primo tipo, un sistema di elementi che possiedano certe proprietà già note, di cui si suppone siano relazionate in modo conosciuto come viene enunciato da un gruppo di leggi del sistema, vien preso a modello per la costruzione della teoria di un secondo sistema [...] Nelle analogie formali, il sistema che serve da modello per la costruzione di una teoria è costituito da qualche struttura familiare di relazioni astratte, piuttosto che - come accade nelle analogie sostanziali - da un insieme più o meno visualizzabile di elementi che siano tra loro in relazione già nota», E. Nagel, *The Structure of Science*, Harcourt, Brace & World, San Diego, 1961, trad. it. di C. Sborgi e A. Monti, *La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 118. La distinzione che Nagel opera fra analogie formali e sostanziali si avvicina molto a quella di Mary Hesse.

definibile come identità di struttura (“somiglianza” di struttura, se vogliamo utilizzare una forma più “debole” dello stesso principio) fra due domini eterogenei è implicitamente contenuta nella tradizionale definizione dell'analogia come identità fra relazioni, e quindi è presente, in una certa misura, in quasi tutte le teorie classiche e contemporanee dell'analogia. Non sempre però l'analogia viene identificata esclusivamente con l'analogia esatta o isomorfismo. La formulazione più famosa della riduzione dell'analogia scientifica a isomorfismo si deve a Carl G. Hempel, che definisce l'analogia come “isomorfismo nomico”, ovvero come identità strutturale delle leggi che governano due distinti domini di fenomeni.⁴⁶ L'analogia fra due fenomeni è presente quando

un certo insieme di leggi che governano il primo fenomeno ha la stessa struttura sintattica di un insieme corrispondente di leggi del secondo fenomeno; o, più esplicitamente, i termini empirici (cioè, quelli che non sono logici o matematici) che ricorrono nel primo insieme di leggi possono essere posti in corrispondenza biunivoca con quelli del secondo insieme in maniera tale che, se in una delle leggi del primo insieme sostituiamo ciascun termine con la sua controparte, otteniamo una legge del secondo insieme e viceversa [...] La somiglianza o l'“analogia” rilevante che sussiste tra un modello del tipo qui considerato e il tipo raffigurato nel modello consiste in un isomorfismo nomico, cioè in un isomorfismo sintattico fra insiemi corrispondenti di leggi.⁴⁷

Secondo questa definizione l'analogia prescinde interamente da ogni genere di somiglianza materiale fra i due campi considerati, e consiste in un'identità di tipo esclusivamente formale, esprimibile attraverso leggi matematicamente formalizzate.

Un'altra variante recente di quest'idea si trova nella teoria della “mappatura strutturale”. La *structure-mapping theory* si può ritenere ancora oggi, a trent'anni di distanza dalla sua prima formulazione, come la teoria più influente nel campo dei recenti studi filosofici e psicologici sull'analogia. «L'idea centrale è che un'analogia consiste nell'asserzione che una relazione strutturale che normalmente si applica in un

46 Cfr. il cap. “Modelli e analogie nella spiegazione scientifica” in C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965, tr. it. di A. Gargani, *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano, 1986, pp. 161-176.

47 Ivi, p. 163.

dominio può essere applicata a un altro dominio». ⁴⁸ Si tratta dunque di una concezione che potremmo definire “strutturalista”. ⁴⁹

Dedre Gentner, la studiosa al cui nome è legata la *structure-mapping theory* o teoria dell'allineamento strutturale (*structural alignment*), ritiene che l'analogia non sia riducibile al concetto di “somiglianza”. La somiglianza fra due oggetti A e B si verifica quando c'è una sovrapposizione fra le proprietà o caratteristiche di A e quelle possedute da B. Tanto maggiore è l'intersezione fra le proprietà possedute da A e quelle possedute da B, tanto maggiore la somiglianza. Questo modello, se commisurato all'analogia, si rivela inadeguato. ⁵⁰ Quando produciamo un'analogia infatti (ad esempio “una batteria elettrica è come un serbatoio”) il sovrapporsi di alcune proprietà (la forma cilindrica degli oggetti) o la discrepanza di alcune caratteristiche di A e B non sembrano intaccare né accrescere la verità dell'analogia: «La forza di un legame analogico non sembra dipendente dal grado complessivo di sovrapposizione di caratteristiche [...] Solo alcuni tipi di asimmetrie contano per o contro l'analogia». ⁵¹

La teoria proposta da Gentner per spiegare l'analogia parte da alcuni assunti preliminari, che è bene rendere espliciti per una maggiore chiarezza nella trattazione. Prima di tutto le due situazioni A e B, dette anche “domini”, sono rappresentati psicologicamente come sistemi comprendenti “oggetti”, ⁵² “attributi” di oggetti e “relazioni” fra oggetti. La conoscenza è rappresentata invece come «una rete proposizionale di nodi e predicati [...] I nodi rappresentano i concetti, trattati come degli interi; i predicati applicati ai nodi rappresentano proposizioni circa i concetti». ⁵³ I predicati vanno soggetti a due distinzioni. La prima è quella fra attributi e relazioni, che indicano rispettivamente i predicati a un argomento (attributi) o a due o più argomenti (relazioni). ⁵⁴ La seconda distinzione è quella fra predicati di primo e secondo ordine. I predicati di primo ordine hanno degli oggetti come argomenti, i predicati di secondo

48 D. Gentner, *Structure-mapping. A theoretical framework for analogy*, cit., p. 156.

49 La definizione è di Paul Bartha, e indica quelle teorie per le quali «a good analogy maximizes structural similarity between two domains», P. F. A. Bartha, *By Parallel Reasoning. The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 32.

50 «Una teoria basata sul mero numero relativo di predicati condivisi o non-condivisi non fornisce un'adeguata spiegazione dell'analogia», D. Gentner, p. 156.

51 D. Gentner, *Structure-mapping. A theoretical framework for analogy*, cit., p. 156.

52 Per “oggetto” si intende un intero, una qualsiasi unità, anche composta: “gregge”, per esempio, è un'unità, un oggetto, se viene considerato come “intero”.

53 Ivi, p. 157.

54 Gentner esemplifica i due tipi di predicato in questo modo: LARGO(x) è un attributo, mentre COLLIDE(x,y) una relazione fra due “nodi” (o variabili). Cfr. *Ibidem*.

ordine (o più) hanno delle relazioni come argomenti.⁵⁵

Poste queste premesse, Gentner procede alla definizione di analogia. L'analogia "A è (come) B" stabilisce una "mappatura"⁵⁶ fra una situazione A e una situazione B. B prende il nome di "base" dell'analogia, A prende il nome di "obiettivo" (*target*). La mappatura consiste nello stabilire una corrispondenza fra i "nodi" di A e i "nodi" di B, nell'ignorare gli attributi relativi ai nodi dei singoli campi, e nel traslare le relazioni sussistenti in B nel dominio A. L'analogia viene così definita come un procedimento di "mappatura strutturale".

Il modello di Gentner consente di distinguere l'analogia da altri tipi di comparazione, come la somiglianza (*literal similarity*) e l'astrazione (*application of an abstraction*). Ciò che distingue i diversi tipi di comparazione è la tipologia di predicato che accomuna i due domini. Nell'analogia vi sono in genere "relazioni" comuni, e non "attributi".

Analogia materiale: Mary Hesse

La più influente fra le teorie dell'"analogia materiale" è invece quella elaborata negli anni sessanta da Mary Hesse. Hesse si concentra sulle analogie che operano in contesti scientifici. Nelle teorie scientifiche, spiega Hesse, l'analogia è utilizzata in due sensi diversi. In alcuni casi si verifica la perfetta corrispondenza fra due diverse interpretazioni di una stessa teoria formale. Si tratta di un caso speciale di analogia, detta anche analogia formale o isomorfismo, in cui una stessa "sintassi" formale viene interpretata in due domini distinti. Vi sono poi «analogie preteoriche fra osservabili»,⁵⁷ analogie che precedono la formazione di una teoria completa e in cui non abbiamo garanzia di completo isomorfismo. Sono le analogie del tipo:

Esempio 5. Proprietà suono : altezza suono = proprietà luce : colore.

In questo caso ci troviamo di fronte ad un'*analogia materiale*. Nell'analogia formale si stabilisce un'identità fra le relazioni che intercorrono fra i termini di un certo sistema e

55 Un predicato di secondo ordine: CAUSA[COLLIDE(x,y), COLPISCE(y,z)]. Il predicato dice che la collisione di x con y causa l'urto fra y e z.

56 "Mappatura" (in inglese *mapping*) ha qui il significato tecnico di associazione di ogni elemento di un'insieme o di una serie con un elemento di un altro insieme.

57 M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 88.

quelle di un altro sistema: ma i termini corrispondenti dei due diversi gruppi non hanno nessuna somiglianza fra loro. Nelle analogie materiali si ha invece anche somiglianza fra i termini dei due domini coordinati “in orizzontale”. Ad esempio, l'analogia fra le “membrane ellittiche” e l’“equilibrio dell'acrobata”, descritti entrambi dall’“equazione di Mathieu”, è per Hesse un caso di analogia formale, in cui le relazioni fra le parti dei due diversi casi sono identiche, ma i termini orizzontali dei due sistemi non sono simili in nessun aspetto. Diverso il caso dell'analogia fra due pianeti (l'analogia dell'*Esempio 2*), in cui i termini sono simili fra loro. Casi intermedi sono quelli dell'analogia fra luce e suono, o delle analogie funzionali e morfologiche fra diverse specie animali. In questi casi, la somiglianza/identità fra termini orizzontali (fra termini disposti sulla stessa riga in un'ipotetica tabella di corrispondenza fra i due “analogati”) è osservabile direttamente, nella maggior parte dei casi, prima che possa essere ricavata dalla somiglianza dei due sistemi fra loro:

Così il modello dell'urto di sfere elastiche applicato ai gas è innanzi tutto suggerito dalle somiglianze osservabili fra, ad esempio, il comportamento di palle rimbalzanti e palloncini rimbalzanti e fra gli effetti della pressione su una superficie dovuti a una pioggia di particelle e quelli causati da un gas in espansione. Le somiglianze preteoriche fra altezza del suono e colore sono un po' meno ovvie, ma la storia delle teorie del suono e della luce offre ampio sostegno alla tesi che tali somiglianze furono riconosciute prima che fosse nota una teoria che avesse le stesse caratteristiche formali sia per il suono che per la luce.⁵⁸

La distinzione stabilita da Hesse fra analogia formale e materiale è utile per sottolineare che non tutte le analogie poggiano solo su aspetti strutturali o predicati relazionali, ma che anche una certa somiglianza di contenuto si rivela a volte indispensabile.

⁵⁸ Ivi, p. 89.

2.4 Analogia proporzionale e analogia attributiva

Passiamo ora alla discussione di quella che Melandri chiama la “forma” dell'analogia. Se la struttura è lo schema formale (la funzione in senso matematico) su cui poggia l'analogia, la forma è invece il rapporto che si stabilisce fra i termini che la compongono, un rapporto che può essere di due tipi: quantitativo, quando la *ratio* di ogni coppia di termini della proporzione sia esprimibile numericamente; qualitativo, quando tale rapporto non risulti quantificabile.⁵⁹

Per affrontare il rapporto fra analogia esatta e analogia qualitativa Melandri si appropria di una vecchia distinzione terminologica di tradizione tomistica, quella fra *analogia proporzionale* e *analogia attributiva*.⁶⁰ La questione qui si complica: analogia proporzionale e attributiva possono essere distinte solo in via approssimativa attraverso il criterio della loro maggiore o minore possibilità di quantificazione. Dopo aver posto la distinzione fra quantitativo e qualitativo come distinzione pertinente all'analogia, Melandri infatti la revoca, la mette in questione, la considera una distinzione mal formulata:

⁵⁹ Cfr. APS, p. 19. Per Melandri la proporzionalità quantificabile dei matematici è dunque una forma di analogia. Questo è un punto su cui concordano in molti: «la maggior parte degli studiosi del tema in discussione ha considerato la proporzione [matematica] come la forma originaria di analogia, spiegando l'analogia qualitativa (o attributiva) come un caso di degenerazione della quantitativa (o proporzionale)», LC, p. 235. I principali lavori a cui Melandri fa riferimento per suffragare l'ipotesi del perdurare di questo pregiudizio sfavorevole verso l'analogia “qualitativa”, sono i pochi studi esplicitamente dedicati all'analogia di cui Melandri dispone, quelli di Hanssler, di Dorolle e di Lyttkens. E. H. Hänsler, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses*, cit.; M. Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, cit.; H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World, An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. Per altri invece l'analogia vera e propria è soltanto quella che mette a confronto campi eterogenei del reale, e va distinta dalla proporzione intesa in senso matematico. Melandri su questo punto prende una posizione intermedia. Per un verso, come abbiamo detto, non distingue rigidamente (come Perelman) proporzione matematica e analogia qualitativa. Per l'altro, non attribuisce una superiorità logica alla proporzione esatta, concependo, come molti, le altre forme di analogia come casi di “degenerazione” della proporzione matematica. Non è corretto, per Melandri, screditare l'analogia qualitativa e relegarla in un terreno quasi-logico o irrazionale (retorico, persuasivo), elevando la proporzione esatta o matematica come unico modello di analogia razionalmente valida. Questo è forse il punto dove la soluzione adottata da Melandri si pone in maggiore discontinuità e si rivela più feconda e originale rispetto alla maggioranza degli studi sull'analogia. Egli ritiene che debba essere revocato il principio dicotomico stesso, per il quale le due forme di analogia (qualitativa e quantitativa) andrebbero separate con un taglio netto, e preferisce pensare i giudizi analogici come un *continuum* che si dipana fra i due estremi dell'esattezza matematica e dell'assoluta assenza di quantificazione proporzionale.

⁶⁰ «Gli Scolastici distinguevano varie specie di analogia, secondo i due parametri ortogonali dell'analogia attributiva e dell'analogia proporzionale. Al di fuori di una certa cultura confessionale, queste nozioni oggi non circolano più: fanno parte della storia e perciò, anche se a torto, appaiono irrimediabilmente datate», LC, p. 10.

In generale l'opposizione fra qualitativo e quantitativo è mal posta, poiché non costituisce una genuina alternativa. Gli Ippocratici fanno uso di analogie comparative, cioè non quantitative e tuttavia proporzionali. Una cosa è certa: che una proporzione in senso stretto qualitativa non può esistere.⁶¹

Non è semplice capire in che senso, dunque, Melandri ridefinisce i due concetti medievali di proporzionalità e attribuzione. Melandri fa ricorso, oltre alla distinzione fra “qualitativo” e “quantitativo” (che non viene giudicata del tutto soddisfacente) a un'altra distinzione: in diversi passi di *La linea e il circolo* l'analogia attributiva viene definita come analogia “intensiva”, contrapposta all'analogia “estensiva” e proporzionale.⁶² La matrice comune di queste due forme di analogia è la “comparazione”, che costituisce il fondamento di ambedue. Più ci avviciniamo al versante intensionale-qualitativo-attributivo, più l'analogia risulta imperfetta e degrada verso la similitudine o la pura metaforicità. Più ci avviciniamo al lato quantitativo-estensivo-proporzionale, più l'analogia si avvicina al modello matematico della proporzione numerica. Scrive Melandri:

Il concetto primitivo che sta alla base dell'analogia par dunque essere la comparazione. La proporzione comparativa sta così alla radice sia dell'analogia quantitativa o proporzione vera e propria, sia dell'analogia così detta qualitativa [...] L'analogia qualitativa diventa un caso degenerativo di comparazione, così come quella quantitativa ne è uno perfettivo [...] Un'analogia puramente qualitativa si riduce a mero giudizio di somiglianza, il quale è a due termini e non a quattro. La proposizione “*a* è simile a *b*” non ha nulla di comparativo e va considerata una forma di predicazione *sui generis*. D'altra parte si può benissimo considerarla come

61 Ivi, p. 235.

62 «L'analogia attributiva si identifica con l'analogia intensiva. Ma che cosa è mai un'“analogia intensiva”? Possiamo ricavarlo dal già detto. Noi sappiamo che l'analogia è sempre proporzionale, sia essa di proporzionalità o anche solo attributiva. Sappiamo inoltre che ogni proporzione va relativa a grandezze, e che le grandezze possono essere estensive oppure intensive. Possiamo quindi dire che l'analogia di proporzionalità è estensiva, mentre quella attributiva è intensiva. - Bisogna però notare che il canone della simmetria non è del tutto rispettato. L'analogia estensiva può esser messa in formule: è la teoria delle proporzioni, del calcolo infinitesimale, delle funzioni. Mentre l'analogia intensiva copre un'area semantica necessariamente metaforica. L'analogia intensiva non può comprendersi che per contrasto. Essa è proporzionale quanto al senso, però il suo significato non è calcolabile», Ivi, p. 668-669.

il limite di degenerazione di un'originaria comparazione. È dunque chiaro in che senso l'origine dell'analogia sia da ricercare nella proporzione.⁶³

La classificazione proposta da Melandri in realtà è ancora più articolata, e prende in considerazione tre tipi di analogia, *proporzionale*, *attributiva* e *di proporzionalità*. Secondo questa articolazione triadica, l'analogia di proporzionalità e quella attributiva stanno agli estremi, mentre l'analogia proporzionale non è un terzo tipo di analogia, bensì la matrice delle altre due (cioè, come abbiamo detto, la “comparazione”⁶⁴). Procediamo a questo punto all'esemplificazione delle diverse tipologie di analogia che abbiamo menzionato, appoggiandoci ad alcune indicazioni contenute in *L'analogia, la proporzione, la simmetria*.⁶⁵ Ai due estremi troviamo l'analogia *attributiva* e l'analogia di *proporzionalità*.

a) *Analogia attributiva*. Abbiamo detto che l'analogia è strutturata come una proporzione a quattro termini: tuttavia nella versione *attributiva*, per come ci è tramandata da Tommaso d'Aquino, sembra averne solo tre. Facciamo un esempio conforme al modello tomistico di analogia attributiva a tre termini.⁶⁶

Esempio 6. La saggezza del libero mercato è come la saggezza di Salomone

Così espressa, la proposizione presenta in effetti tre termini: “saggezza”, “libero mercato” e “Salomone”. Consideriamo ora una seconda proposizione, simile alla precedente:

⁶³ Ivi, p. 236.

⁶⁴ «Ciò che gli Scolastici chiamavano “proporzionale”, per distinguerlo dal “di proporzionalità”, è il nostro comparativo», Ivi, p. 235.

⁶⁵ Cfr. APS, pp. 19-24.

⁶⁶ L'esempio proposto da Melandri è il seguente: “La sapienza di Socrate è come la sapienza di Dio”; “dire che Socrate è sapiente è come dire che Dio è Sapiente”. Sembra una proporzione a tre termini, del tutto simile al giudizio di somiglianza, invece ne ha quattro, dal momento che “sapienza” è attribuito in modalità analogica, intermedia fra l'univocità e l'equivocità. Le due forme di giudizio (di somiglianza e analogico-attributivo) hanno uno schema simile: “La sapienza di *a* è come la sapienza di *b*”, e si differenziano per la natura dei termini *a* e *b*. Perché nel primo caso *a* e *b* sono riconducibili ad una stessa classe (“uomo”, oppure “filosofo”), nel secondo caso invece appartengono a due classi diverse (“uomo” e “divinità”). La “sapienza” è attribuita in un modo non univoco e non equivoco, che si dice “analogo”.

Esempio 7.1 La saggezza di Solone è come la saggezza di Salomone

Anche in questo caso abbiamo tre termini, uno dei quali (la “saggezza”) viene attribuito a due individui. In cosa l'*Esempio 6* e l'*Esempio 7* differiscono?

Nel primo caso “saggezza” non ha significato univoco: i termini dell'analogia sembrano tre, ma sono quattro. Infatti, se predico la saggezza del libero mercato, intendo qualcosa di diverso da una forma di saggezza umana: sto utilizzando il termine “saggezza” in senso analogico, estendendo il suo dominio oltre l'ambito originario in cui il termine risulta appropriato, dal momento che il “mercato”, che non è un individuo, non ha volontà, non prende decisioni, non può essere “saggio” esattamente come lo era Salomone. Sto pertanto utilizzando il termine “saggezza” in senso analogico o metaforico, violando cioè il suo ambito naturale di utilizzo, per mettere in luce una presunta caratteristica del libero mercato: la sua intrinseca razionalità, che di egoismi privati farebbe vantaggio collettivo (o pubbliche virtù, come si suol dire). Il termine “saggezza” non è attribuito ai diversi soggetti in maniera del tutto *equivoca*, bensì, appunto, *analogica*. C'è fra i due modi di attribuzione una somiglianza (che in altre forme di analogia si può specificare come diverso grado di approssimazione rispetto ad un significato assoluto, come vedremo poi) che sta a metà strada fra l'univocità e l'equivocità: «l'analogia attributiva, secondo Tommaso d'Aquino, è un modo di predicazione intermedio tra la pura equivocazione e la semplice univocità».⁶⁷

Nel secondo caso, invece i termini sono effettivamente tre, e ci troviamo di fronte a un semplice giudizio di somiglianza, del tipo:

Esempio 7.2 Salomone è saggio come Solone.

Il senso della saggezza è qui univoco, e il grado di “analogicità” tende a zero. Il giudizio di somiglianza viene considerato da Melandri come un caso a parte, o come un caso limite dell'analogia.

b) *Analogia di proporzionalità*. L'analogia di proporzionalità è una proposizione a quattro termini (disposti a coppie), in cui la relazione che intercorre fra i termini di ogni

⁶⁷ APS, p. 21.

coppia è identica. È l'analogia matematica, in cui il rapporto o *ratio* equiparato nella proporzione è numericamente esprimibile (con una frazione, ad esempio). Come ad esempio nel semplice caso:

Esempio $8 : 9 = 2 : 4$

I rapporti espressi dall'analogia sono quantificabili, e dunque danno luogo a un'eguaglianza.

c) *Analogia proporzionale*. L'analogia proporzionale, più che una forma autonoma e ben definita di analogia, appare come l'insieme dei casi intermedi fra le due precedenti forme, quei casi in cui l'analogia attributiva viene esplicitata meglio, in modo da risultare esprimibile in termini proporzionali. L'esempio seguente di analogia proporzionale è quello discusso da Melandri nel saggio *L'Analogia, la proporzione, la simmetria*.

Esempio 9.1 La sapienza di Socrate, in quanto consapevolezza della propria ignoranza, è simile alla sapienza di Dio, in quanto consapevolezza della propria onniscienza.⁶⁸

Ciò che cambia, rispetto all'analogia attributiva, è che il significato del termine “sapienza” viene esplicitato e chiarito, in modo che non risulti né univoco né equivoco. I due usi del termine diventano in tal modo commensurabili a un grado sommo (è la *proportio ad unum*). L'analogia attributiva è più vicina alla metafora, dove il significato metaforico di un termine deve essere inferito, e non è già fornito nella metafora stessa. L'analogia di proporzionalità è un'analogia attributiva resa esplicita: una metafora svolta.

Cerchiamo allora di svolgere ulteriormente l'esemplificazione proposta da Melandri, rendendo più trasparente il suo significato. Assumiamo per convenzione questa definizione di “sapienza”: “la sapienza è la consapevolezza della propria quantità di conoscenza”. Stabiliamo poi, sempre per convenzione, che la quantità di conoscenza posseduta da un individuo sia quantificabile. Se “conoscenza = 0”, ci troviamo di fronte

⁶⁸ L'esempio si trova in APS, p. 20

al caso limite dell'“ignoranza”. Se “conoscenza = infinito”, abbiamo l'“onniscienza” (o “conoscenza assoluta”). Per rendere evidente il carattere proporzionale che si nasconde anche nelle analogie informali e non quantitative, dobbiamo presupporre l'esistenza di un significato assoluto del predicato (“onniscienza”, o “conoscenza infinita”), a cui si rapportano i significati relativi delle sue varie gradazioni. In base a questa riformulazione dell'esempio da cui ha preso avvio la nostra discussione, avremo:

Esempio 9.2 La sapienza di Socrate, in quanto cognizione del valore nullo del proprio sapere, è simile alla sapienza di Dio, in quanto cognizione del livello infinito del proprio sapere.

Così esplicitata, quell'analogia che in forma attributiva avremmo formulato dicendo che “La sapienza di Socrate è come la sapienza di Dio”, si trova ora esplicitata in modo tale che risulti evidente il carattere proporzionale del paragone enunciato.

A questo punto è possibile trovare altri esempi simili:

Esempio 10.1 L'abilità a scacchi di Alberto, in quanto ottima capacità di calcolare le mosse per vincere una partita, è simile all'abilità a dama di un computer, in quanto perfetta capacità di calcolare le mosse per vincere una partita.

In questo caso l'abilità di Alberto è solo ottima, non perfetta. Alberto vince, possiamo ipotizzare, il 99% delle partite, mentre il computer le vince tutte (anche contro Alberto). Riformulata in termini attributivi, la proposizione risultante è:

Esempio 10.2 L'abilità di Alberto a dama è analoga all'abilità di un computer a dama.

Esprimibile anche come metafora:

Esempio 10.3 Alberto è un computer quando gioca a dama.

Fra i due tipi di abilità c'è analogia, non identità, ma risulta ugualmente possibile istituire una comparazione graduabile fra le due situazioni messe a confronto. Non è detto che le operazioni che Alberto compie siano le stesse operazioni che il computer

esegue per vincere una partita (Alberto, ad esempio, può osservare il nervosismo dell'avversario, e calcolare le mosse da fare prevedendone gli eventuali “errori da nervosismo”, o compiere delle mosse che hanno la funzione di ingannare l'avversario, mentre il computer non può sfruttare queste strategie psicologiche). Alberto però non è in grado di calcolare tutte le soluzioni possibili per chiudere la partita con la stessa precisione e rapidità del computer. C'è evidentemente una somiglianza fra i due modi di dire “è abile a dama”, e tuttavia il significato dell’“abilità” non è esattamente lo stesso, non è univoco: Alberto e il computer sono abili in due modi diversi, perché l'intelligenza umana è un fenomeno disomogeneo (anche se analogo sotto certi aspetti) rispetto all'intelligenza artificiale.

In conclusione, si può dire che per Melandri la “forma” dell'analogia è un concetto che oscilla fra i due estremi del confronto qualitativo e del rapporto matematico, e che la sua maggiore o minore precisione deriva dalla collocazione all'interno del vasto spazio che separa i due poli dell'attribuzione e della proporzionalità.

2.5 Il gioco analogico. La dinamica dell'analogia

La ricerca di Melandri non si limita ad approfondire la questione della struttura e della forma dell'analogia, ma ne mette a punto anche un modello *dinamico*. Per capire cosa egli intenda esattamente per “dinamica” dell'analogia, è utile contrastare il concetto di “dinamica” con quelli di “funzione” (in senso finalistico-teleologico) e di “struttura”. Se la struttura è la componente formale del ragionamento analogico (esprimibile attraverso la proporzione) e la funzione è il fine per cui l'analogia viene utilizzata, la dinamica descrive invece il campo di forze che determina lo sviluppo e l'esito di un'inferenza analogica (o di una serie di inferenze analogiche).

La dinamica dell'analogia è definita da Melandri come scontro di due forze contrapposte: una forza di trasgressione, che tende a forzare il significato letterale e canonico di un'espressione, di un modello, di un sistema; e un'istanza di controllo, una seconda forza che resiste all'estensione analogica, cercando di ristabilire l'ordine iniziale.⁶⁹

69 «Diremo che nell'analogia operano due momenti opposti e al tempo stesso complementari, quindi

Si può spiegare in termini più intuitivi questa dinamica, che caratterizza l'analogia, utilizzando il modello del “gioco”: l'analogia diventa così una sfida ludica dove un “trasgressore” e un “controllore” si fronteggiano (i due ruoli, in genere, si incarnano nella stessa persona, che produce l'analogia: non si tratta ovviamente di un gioco reale⁷⁰). L'esito possibile del gioco analogico è triplice. In due casi “vince” l'istanza di controllo: quando il tentativo di stabilire un'analogia fallisce perché l'analogia positiva si rivela inconsistente (primo caso); quando l'analogia viene accettata e si solidifica in via definitiva (secondo caso), alla stregua di una metafora morta, che perde il suo valore di spostamento semantico e si lessicalizza acquistando un significato standard. In un terzo caso, invece, “vince” la trasgressione: quando la tensione creata dall'analogia resta costante, e non si riesce né a dimostrarne definitivamente la validità, né a confutarla.⁷¹

Proponiamo nuovamente un esempio, che possa aiutarci a chiarire la questione:

Esempio 11.1 La Basilicata è la Svizzera d'Italia.

L'analogia, che qui è ancora racchiusa in una formulazione metaforica, può essere esplicitata in diversi modi.

Esempio 11.2 La Basilicata sta all'Italia come la Svizzera sta all'Europa.

anche cospiranti. Chiamiamo uno la trasgressione e l'altro il controllo delle regolarità discorsive (più specificamente, argomentative), inerenti al suo uso. L'analogia risulta dall'interazione di questi due momenti», APS, p. 11. Emerge attraverso questa caratterizzazione dinamica dell'analogia la sua funzione strategica (per usare un termine che ancora allude a una metafora “ludica”) nel mettere in relazione campi di realtà disomogenei. Come già abbiamo visto durante la trattazione della struttura dell'analogia, una delle sue caratteristiche è quella di mettere in relazione fra loro, attraverso il riconoscimento di “proporzioni” e di somiglianze di struttura, fenomeni appartenenti a domini differenti. L'analogia si dimostra un fondamentale operatore trans-categoriale e trans-disciplinare.

70 «Non bisogna dimenticare che l'analogia non è un gioco; il gioco analogico è il modello che permette di spiegarne la dinamica, sotto un certo aspetto e fino a un certo punto: non c'è mai identità tra un modello esplicativo e il fatto di cui è un'esplicazione più o meno adeguata. Così un gioco è definito dalle sue regole in maniera esplicita, una volta per tutte; mentre le regole dell'analogia, anche interpretata col modello del gioco, rimangono implicite nel suo uso e si ricavano per induzione», Ivi, p. 12.

71 «La trasgressione è vincente [...] quando l'analogia conserva il suo originario senso provocatorio, senza né degenerare in accostamento fallace, né sublimare in conoscenza positiva. Se si esclude questa possibilità, dell'analogia non resta più nulla: o la si respinge perché falsa, o la si usa per poi negarla nel risultato. Dunque la trasgressione è non solo un momento essenziale della dinamica analogica, ma l'atto che ne fonda la possibilità trascendentale in autonomo movimento del pensiero. La trasgressione è un atto arbitrario, stravagante, licenzioso. Questo atto può esser fine a se stesso [...] Ma può anche esserci una trasgressione controllata, calcolata, motivata da una strategia: e allora è mezzo per un fine diverso. Il modo di pensare analogico è l'abito in cui si concreta», Ivi, p. 14.

In questo caso, il “controllore” vince se dimostra che il paragone non è ben fondato, ad esempio mostrando che le caratteristiche dei due paesi non sono coordinabili. Oppure (secondo caso) se riesce a dimostrare che l'analogia è valida sotto tutti gli aspetti, facendola magari diventare una “legge geo-politica” vincolante: ciò accade se si stabilisce che ogni unità territoriale e politica (l'Italia, l'Europa, ecc.) sviluppa al suo interno una regione montuosa, ricca, divisa in regioni autonome, in cui si parlano lingue differenti, ecc.; e che la Basilicata corrisponde, come la Svizzera, a tutte queste caratteristiche. Il trasgressore vince qualora nessuna delle due opzioni precedenti si verifichi. Vince cioè se non si riesce a fissare in “legge geo-politica” il paragone stabilito, ma nemmeno si può sostenere che sia del tutto inconsistente.

Per una seconda esemplificazione del gioco analogico utilizziamo un esempio di Melandri:

Esempio 12.1 Lo stalinismo è la fase bonapartista della Rivoluzione d'Ottobre

Se riformuliamo la proposizione secondo lo schema dell'analogia, otteniamo:

Esempio 12.2 Stalinismo : Rivoluzione d'Ottobre = Bonapartismo : Rivoluzione francese

L'ipotetico “gioco analogico” si svolge qui fra i sostenitori e i detrattori del paragone fra le due rivoluzioni. Chi ritiene che le due rivoluzioni siano sostanzialmente diverse, respinge l'analogia; chi invece è in cerca di leggi storiche che spieghino l'evoluzione dei processi rivoluzionari, andrà in cerca di elementi comuni fra i due fenomeni, che consentano di stabilire il parallelismo, e di ricavarne un'interpretazione generale degli eventi storici chiamati “rivoluzione”.⁷²

Questo tipo di dinamica è visibile anche in quell'importante procedura scientifica che è l'uso dei modelli. Si tratta dell'utilizzo di un certo genere di eventi, che conosciamo a fondo, come modello esplicativo di altri fenomeni, le cui leggi ci sono ignote. Non sempre questa pratica conduce a risultati soddisfacenti: il gioco analogico dello

⁷² Esempi molto simili si trovano in un saggio interessante, evidentemente influenzato dall'opera di Melandri: L. Canfora, *Analogia e storia: l'uso politico dei paradigmi storici* [1982], Laterza, Roma-Bari, 2010.

scienziato non è sempre a lieto fine. Il caso dell'interpretazione del calore come fluido rende bene l'idea di come il gioco analogico si possa sviluppare in un concreto ambito scientifico.

Come spiega Mary Hesse, il modello del calore-fluido «fu suggerito in ragione di alcune analogie positive fra il flusso di un fluido e la trasmissione del calore». Erano già note, spiega Hesse, «alcune analogie negative: i fluidi calorici, per esempio, sembravano essere privi di peso». Quest'analogia negativa non impedì al modello del fluido di diventare un *explicans*, una “base” per spiegare il fenomeno della propagazione del calore. Siamo in presenza, in questa fase di ricerca, dell'imporsi del “trasgressore”, secondo la “teoria dei giochi analogici” di Melandri. In questo momento, cioè, le analogie riscontrabili fra la meccanica dei fluidi e il calore prendono il sopravvento, e lasciano tralucere l'ipotesi di una proporzionalità di carattere analogico fra questi due diversi campi di fenomeni. Le proprietà del calore che non corrispondono a quelle dei fluidi vengono messe da parte, e non sembrano in un primo momento mettere in crisi la possibilità dell'analogia: «l'assenza di peso non bastava a confutare il modello, perché il concetto di sostanza meccanica implicato era quello di “fluido elastico”, le cui parti esercitavano mutue forze repulsive, ma potevano non essere soggette alla forza di attrazione della gravità». ⁷³ Il modello, in apparenza vincente, entra però in crisi quando «una successiva indagine dell'analogia neutra mostrò che altre proprietà dei fluidi non potevano essere correttamente attribuite al calore; ad esempio il fatto che il “fluido” calorico non si conservasse». ⁷⁴ La prosecuzione delle ricerche, l'approfondimento del parallelismo istituito, determina ben presto un'inaspettata rimonta del “controllore”, dal momento che emergono altri aspetti, in precedenza trascurati, che sembrano compromettere la tenuta complessiva dell'analogia. E così il gioco analogico ha termine. Attenzione: non è la presenza di discrepanze fra il modello e l'*explanandum* a determinare la caduta dell'ipotesi avanzata per analogia: la differenza c'è sempre, ma non sempre risulta determinante, dal momento che le “analogie negative” possono risultare in molti casi irrilevanti. La fecondità di una teoria sta proprio nella sua capacità di spiegare in un'unica formula eventi che allo sguardo comune sembrano difformi fra loro, e non nella cieca ripetizione dell'identico.

⁷³ M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 102.

⁷⁴ Ivi, p. 101.

2.6 La funzione dell'analogia

Dalle considerazioni che abbiamo svolto e dagli esempi che abbiamo trattato, emerge come l'analogia svolga un'opera di “trasgressione” e di “mediazione”: essa estende la validità di categorie, concetti e strutture ad ambiti nuovi di realtà, di cui si ignorano le caratteristiche, o di cui si vogliono scoprire nuove proprietà; oppure media fra due domini noti, mettendo in luce la coincidenza di alcune relazioni strutturali che in essi sussistono. Grazie alla sua capacità di estendere la portata di categorie, concetti, leggi fisiche, regole formali ecc. oltre il loro ambito di definizione primitivo, l'analogia espleta una duplice funzione: sintetica ed euristica.⁷⁵ Nel primo caso l'analogia opera una sintesi stabile fra campi, dimensioni e regioni diverse del sapere (analogia sintetica). L'analogia ha però anche una funzione nella fase di scoperta e di elaborazione delle ipotesi: in questo secondo caso funge da “detonatore” per la produzione di nuove cognizioni scientifiche, ma non possiede un valore duraturo e conclusivo (analogia euristica). Cerchiamo ora di esemplificare e di chiarire queste due funzioni che l'analogia ricopre, e di metterne in luce la specificità.

Analogia euristica

Prima di tutto l'analogia svolge una funzione “euristica”, si rivela cioè un procedimento fondamentale nella costruzione di ipotesi. Come procedura euristica

⁷⁵ Melandri mutua questa distinzione fra funzione euristica e sintetica dell'analogia dal filosofo danese Harald Høffding: «Le funzioni, secondo Høffding, si riducono sostanzialmente a tre: e, come si vedrà, qui non c'è ragione di obiettare alcunché. (i) La prima è *euristica*. È una ragione che spiega da sola i vantaggi e gli svantaggi dell'analogia. È chiaro che ogni invenzione, scoperta o idea “felice” ne presuppongono in una maniera o nell'altra l'impiego; ma è altrettanto evidente che lo stesso vale, reciprocamente, per tutti gli errori, abbagli o idee “infelici”. Anzi, da un punto di vista quantitativo, siccome gli sbagli sono molto più numerosi dei successi, bisogna dire che gli svantaggi superano i vantaggi [...] Con tutto questo, la funzione resta pur sempre indispensabile, qual che ne sia il rendimento in media. Finché non avremo scoperto tutto, dovremo perciò consentire all'uso dell'analogia e non badare al prezzo. (ii) La seconda funzione è *sintetica*. Il problema della sintesi ci è imposto dal fatto che sussistono divisioni categoriche o campi separati del sapere. Da un punto di vista puramente teoretico, nulla osta a una tale concezione pluralistica: se il mondo è o appare diviso anziché unitario, si tratta di prenderne atto e mettersi il cuore in pace. Ma è in pratica che la cosa non funziona. Nella prassi ordinaria, normale e non-schizofrenica, noi dobbiamo volta per volta agire facendo una sola cosa, quella e non un'altra [...] Nella scelta si realizza di fatto, volta per volta, l'unità del nostro sapere. Come sapeva bene Aristotele, in tal caso l'unica ammissibile μετάβασις εἰς ἄλλο γένος che possa razionalmente attenuare il rigore del divieto logico di passare da una categoria all'altra, è quella κατ' ἀναλογίαν. La terza funzione è *evocativa*. In parte questa può rientrare nella prima, se la si subordina al momento gnoseologico della scoperta», LC, pp. 23-25.

l'analogia può portare a buoni o cattivi risultati, e non possiede l'indubitabile certezza dei procedimenti deduttivi: per questa ragione viene volentieri dimenticata dal resoconto che la scienza offre del proprio operare (si tratta di una di quelle forme di occultamento che abbiamo definito con Melandri "oblio dell'analogia"). In ogni caso, al di là della buona fede o mala fede con cui questo occultamento delle procedure analogiche viene perpetrato, l'analogia euristica diventa in effetti inutile una volta che la sua funzione sia completamente esaurita, e che una nuova teoria scientifica si sia costituita. Nella sua funzione euristica l'analogia si limita al momento dell'attività di scoperta o di ricerca, di ogni tipo di ricerca (non è solamente la scienza a procedere attraverso l'utilizzo di analogie⁷⁶).

Le analogie euristiche sono dunque quelle analogie che non sopravvivono oltre la fase di elaborazione di un'ipotesi, e che decadono una volta che la nuova impalcatura teorica ricercata si sia consolidata definitivamente:

L'analogia usata in funzione euristica ha una validità transitoria. Essa vale solamente come idea, trovata o spunto iniziale, ma non sopravvive oltre questo momento. Il suo stesso successo la condanna all'estinzione, perché l'*euresi* (ossia il procedimento di invenzione dell'ipotesi) termina con la scoperta; e come ogni conoscenza anche la nuova, una volta acquisita, ha un valore di verità indipendente dalla genesi che l'ha prodotta. Così la storia della teoria atomica nulla ha a che vedere con la storia delle congetture, analogiche o no, che l'hanno preceduta.⁷⁷

L'analogia euristica spesso interviene al di sotto della soglia di consapevolezza di coloro che se ne servono. Un esempio di questo utilizzo preterintenzionale dell'analogia è offerto, secondo Melandri, dell'atomismo di Democrito. Melandri ritiene verosimile ipotizzare che l'atomismo, «l'idea che tutti i corpi siano il risultato di diverse combinazioni fra poche specie di atomi - sia stato agli inizi concepito per analogia con le infinite combinazioni di parole che consentono le poche sillabe o fonemi di una

⁷⁶ Melandri scrive a questo proposito: «Si può parlare di analogia euristica solo entro un contesto di ricerca. Il sistema di riferimento più significativo è offerto dalla ricerca scientifica. Però non ogni ricerca è necessariamente una ricerca scientifica. Nel contesto morale può esserci la ricerca di un compromesso, di una convenzione, di una via di uscita; in quello poetico, la ricerca di una parola, di un significato, di un metro; in quello pubblicitario, la ricerca di una frase, di un manifesto, di un carosello; e così via», APS, p. 17.

⁷⁷ Ivi, pp. 16-17.

lingua».⁷⁸ Al di là del valore storiografico di questa congettura, l'ipotesi della derivazione “linguistica” dell'atomismo democriteo è efficace nel mostrare la funzione euristica dell'analogia. In questo caso la struttura combinatoria della lingua avrebbe offerto a Democrito lo spunto per elaborare, “per analogia”, un modello teorico adatto a comprendere la struttura profonda della natura. L'analogia si arresta al primo passo, quello del concepimento dell'ipotesi: dopodiché la sua funzione viene meno, dal momento che l'analogia “sillabe-atomi” non regge ulteriori sviluppi e si rivela utile solo come via d'accesso a un'innovativa soluzione teoretica.

Come Melandri, molti studiosi che si sono soffermati sull'analogia ne hanno messo in risalto la funzione euristica. Ernst Mach ne è un convinto sostenitore:⁷⁹

Fin dall'antichità le onde d'acqua, visibili direttamente, hanno chiarito e reso intellegibile il fenomeno della propagazione dei suoni. Le idee sulla propagazione della luce si sono informate a quelle sul movimento del suono. La scoperta galileiana sui satelliti di Giove ha rafforzato per analogia, più di ogni altro argomento, il sistema copernicano [...] La rotazione della superficie di polarizzazione della luce in presenza di corrente elettrica, dimostrata da Faraday nel 1845, è uno degli esempi più straordinari di grande scoperta guidata dall'analogia [...] Sembra che la teoria di Fourier della conduzione del calore si sia sviluppata tenendo conto dell'analogia con la corrente d'acqua.⁸⁰

I casi ricordati da Mach di utilizzo dell'analogia in sede scientifica⁸¹ pongono però un problema ulteriore: fino a che punto un'analogia è soltanto un superficiale parallelismo? Quando, invece, diventa una stabile connessione fra fenomeni differenti? Il confine fra analogia euristica e sintetica non è sempre nettamente definito.

L'analogia sintetica

⁷⁸ Ivi, p. 16.

⁷⁹ «L'operazione con ipotesi viene introdotta dallo stimolo della somiglianza e dell'analogia», E. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 223

⁸⁰ Ivi, pp. 223-24.

⁸¹ È bene ricordare che l'analogia, per Mach, non compare soltanto nello studio scientifico dei fenomeni fisici, ma si introduce anche nelle discipline formali, come la matematica: «La scoperta dell'algebra si basa sullo scorgere l'analogia delle operazioni di calcolo qualunque sia la differenza dei numeri considerati», Ivi, p. 218.

Non resta a questo punto che analizzare la seconda funzione dell'analogia, quella sintetica. Non tutte le analogie decadono immediatamente una volta che la fase della scoperta si possa ritenere conclusa. Queste analogie persistenti ricoprono una funzione che sembra spingersi al di là della funzione transitoria e propedeutica delle analogie euristiche, per assumere una funzione di tipo “sintetico”: producono cioè una conoscenza empirica duratura e coordinano in modo stabile piani diversi della conoscenza umana. Sono, ad esempio, tutte quelle analogie che mediano fra territori disomogenei del sapere. Come scrive Harald Høffding, l'autore a cui Melandri fa riferimento per questa distinzione funzionale delle analogie in “euristiche” e “sintetiche”:

L'analogia non è solo un processo preliminare [analogia euristica]; può essere l'ultimo legame fra diversi oggetti o serie di oggetti. Per tali oggetti, che non possono essere ricondotti ad un oggetto unico, la generalizzazione per analogia è la sola possibile [...] Davanti alle diverse funzioni [...] come davanti ai differenti campi della conoscenza [...] ci troviamo spesso in una situazione simile.⁸²

L'esigenza di fare ricorso a corrispondenze analogiche di tipo sintetico sorge dalla dispersiva molteplicità dei campi del sapere che caratterizza la conoscenza scientifica. Ogni scienza, scrive Melandri,

presenta esperienze, concetti e metodi a essa peculiari e condizionati dalla conoscenza sempre più approfondita della specifica natura del suo oggetto. Di comune a tutte le scienze non c'è che la logica, e forse a ben guardare nemmeno essa [...] In una concezione rigorosamente pluralistica del sapere le analogie interdisciplinari sono bandite. Questo perché, nel passare da una categoria all'altra, i concetti perdono la loro specificità [...] e si trasformano in metafore. Viceversa, qualora prevalga il partito opposto e si sposti l'accento sull'unità del sapere, bisogna consentire l'uso di analogie.⁸³

Le analogie a cui si riferisce Melandri in questo brano sono quelle sintetiche, che

82 H. Høffding, *Le concept d'analogie*, cit., p. 11 [traduzione mia].

83 APS, p. 17.

rappresentano talvolta l'unico metodo di cui disponiamo per superare le barriere disciplinari in cui le scienze sono suddivise.⁸⁴ L'analogia sintetica dunque «non ha necessariamente una validità transitoria. Può esserci un'analogia sintetica transitoria e una persistente. La prima si ha quando dal rapporto interdisciplinare sorge una nuova disciplina autonoma: è il caso della cibernetica, la quale deriva da un vasto concorso interdisciplinare. Ma qualora non si dia uno sviluppo del genere [...] l'analogia è del tipo persistente».⁸⁵ Attraverso alcuni esempi cerchiamo ora di mostrare in quali situazioni l'analogia si rivela indispensabile come strumento di sintesi, di traduzione e di interpretazione.

a) *L'analogia fra regioni ontologiche diverse*. Un esempio molto discusso di analogia sintetica fra domini diversi del reale è quella fra “mente” e “calcolatore”. Per un verso tale analogia sembra essere, ancora oggi, il metodo più diffuso di comprensione del funzionamento della mente umana – almeno in ambito cognitivista; d'altro canto essa non dà origine a un completo isomorfismo, per cui si possa dire senza problemi che “la mente è un computer digitale”. Non esiste, detto altrimenti, un insieme di leggi comuni che consentano di spiegare sia il funzionamento dei calcolatori elettronici che quello della mente umana.

Come scrive John Searle, tentando di riassumere in breve l'ipotesi centrale dell'analogia mente-computer, tutto parte dalla constatazione che «alcune abilità mentali dell'uomo sono algoritmiche. Per esempio, io posso coscientemente eseguire una lunga divisione seguendo i passi di un algoritmo destinato alla risoluzione delle divisioni lunghe». Su un computer posso implementare

esattamente lo stesso algoritmo che uso per fare una divisione lunga a mano. In questo caso, come ha scritto Turing [...] sia io, il computer umano, che il computer

84 La compartimentazione del sapere, legata alla sempre maggiore specializzazione delle scienze, porta con sé un'ideologia “neo-aristotelica” che impone il divieto di trasgressione disciplinare, di *metabasis*, ovvero di traslazione metaforica dei concetti: Il cattivo finitismo proprio di ogni delimitazione classificatoria dell'oggetto di una scienza, ciò che la rende a un tempo particolare e separata dalla filosofia, si manifesta in quell' interdizione dell'interdisciplinarità che trova la sua più chiara espressione nel divieto di *metabasis*. Ancora oggi, nonostante l'apparente favore di cui gode in astratto ogni iniziativa interdisciplinare, il principio della non-trasgressione delle competenze prefissate in anticipo (e cioè in maniera incompetente) è uno di quelli che meglio resistono alla corrosione dello scetticismo del tempo», LC, pp. 269-270.

85 APS, p. 18.

meccanico stiamo implementando lo stesso algoritmo; io lo sto facendo consciamente, il computer inconsciamente. Ora, sembra ragionevole supporre che ci siano moltissimi processi mentali che sono attivi nel mio cervello inconsciamente e che sono anche computazionali. Se le cose stanno così, allora potremmo scoprire come funziona il cervello simulando tutti quei processi su un computer. Proprio come è stata realizzata una simulazione al computer dei processi per fare lunghe divisioni, allo stesso modo potremmo costruire una simulazione al computer dei processi di comprensione linguistica, percezione visiva, categorizzazione e così via.⁸⁶

La situazione descritta da Searle mette in evidenza sia l'analogia positiva tra i due campi, sia la presenza di un'analogia negativa: il computer meccanico non è cosciente, il computer umano sì. Non è la sola discrepanza, ma è probabilmente la più significativa. Il fatto è che una risposta definitiva sulla validità di quest'analogia non si è ancora sedimentata nella comunità scientifica, e il dibattito fra “controllori” (come Searle, che negano la sua validità assoluta) e “trasgressori” (che vorrebbero esportare le leggi del calcolatore alla mente umana fino a farne un unico campo) è tuttora incandescente. L'analogia (o la metafora, che dir si voglia) mente-calcolatore è dunque un'analogia sintetica che non si è ancora ossificata in una teoria di indiscussa validità scientifica. L'analogia potrebbe ben presto rivelarsi una semplice analogia euristica: che verrà scartata in favore di un modello più sofisticato e comprensivo.

b) *L'analogia fra linguaggio comune e linguaggio scientifico*. Un altro caso importante in cui l'analogia interviene in funzione sintetica è quello della “formalizzazione”, procedimento attraverso cui risulta possibile la transizione dal piano del “senso comune”, dell'esperienza quotidiana e del linguaggio comune, a quello del linguaggio teoretico/scientifico.⁸⁷ Questo passaggio, una volta concluso, viene spesso dimenticato, rendendo difficile comprendere il rapporto che si viene a stabilire fra il mondo dell'esperienza quotidiana, frammentaria, asistematica e mediata dalle lingue

⁸⁶ J. R. Searle, *Is the Brain a Digital Computer?*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», n. 64, 1990, pp. 21-37. tr. it. *Il cervello è un computer digitale?*, «Rivista di filosofia cognitiva» (risorsa online), 2003, disponibile all'indirizzo: <http://w3.uniroma1.it/cogfil/cervello.html>.

⁸⁷ Cfr. APS, pp. 26-28.

naturali, e quello della visione del mondo scientifica (anche nelle cosiddette scienze “umane”), resa possibile dall'utilizzo di linguaggi tecnici e/o formalizzati. La filosofia è la disciplina che, storicamente, si è assunta il compito di meditare su questo rapporto, e di ricostruire dal punto di vista “genetico” o “fenomenologico” il passaggio dal “mondo-della-vita” (il mondo “precategoriale” descritto dal linguaggio ordinario) al mondo della scienza. La tesi di Melandri è che il divario fra il linguaggio scientifico e linguaggio comune possa essere spiegato proprio grazie al concetto di analogia.⁸⁸ Questo tipo di analogia si trova «dovunque si dia lo sdoppiamento dell'oggetto di conoscenza in *oggetto empirico* e *oggetto teoretico*, come per esempio “pelle” e “tessuto cutaneo”». ⁸⁹ Un altro esempio che Melandri propone è quello della geometria: «nella geometria percettiva noi distinguiamo linee rette e linee curve; questa distinzione, che è sensata sul piano empirico, sparisce nella teoria delle funzioni, in cui si parla solo di curve senza badare alla loro forma percettiva». ⁹⁰ Un secondo esempio, tratto da un testo di Giulio Preti, ci può aiutare a capire questo passaggio. «Esaminiamo», dice Preti, «le due nozioni di acqua e di H₂O». ⁹¹ Le due nozioni non sono identiche: il liquido che chiamiamo “acqua”, e che incontriamo in diverse occasioni della nostra esperienza quotidiana (l'acqua di una fontana, di un pozzo, l'acqua del mare ecc.), è composta di H₂O «e anidride carbonica in soluzione e particelle minerali in sospensione e... Inoltre l'acqua è liquida; L' H₂O può esistere in qualunque stato di aggregazione. Quella che è H₂O è l'acqua “chimicamente pura”, cioè l'acqua del chimico, perché in realtà questi non conosce l'acqua, conosce solo l' H₂O, e usa “acqua” solo come sinonimo di “H₂O”. Potrebbe invece usare *protossido di idrogeno*», il nome tecnico dell'acqua nell'universo discorsivo della chimica. ⁹² Dunque il protossido di idrogeno, conclude Preti, è acqua «in senso pickwickiano». ⁹³ Questa inusuale espressione, utilizzata da Charlie Broad e ripresa da Preti, ⁹⁴ è definita dal filosofo pavese in questi termini: «usare un'espressione in senso pickwickiano significa [...] usarla per indicare qualcosa d'altro da ciò che

88 Cfr. *ivi*, p. 27.

89 *Ibidem*.

90 *Ibidem*.

91 Cfr. G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, cit., p. 183.

92 *Ibidem*.

93 *Ibidem*.

94 Cfr. C.D. Broad, *Filosofia e critica speculativa*, in J. H. Muirhead (a cura di), *Filosofi inglesi contemporanei*, Milano, 1939, p. 271 e ss., cit. in G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, cit.

propriamente il termine designa, ma tuttavia in modo che il termine e il suo corrispondente pickwickiano abbiano certe proprietà formali in comune». ⁹⁵ Sembrerebbe che con “senso pickwickiano” si intenda dunque qualcosa di molto simile a “senso analogico”. Perché dunque non usare il concetto di analogia, per esprimere la somiglianza di “proprietà formali” di cui parla Preti? Forse la scelta terminologica deriva proprio dalla diffidenza di Preti verso il concetto di analogia, «rapporto vago, ibrido, della peggior metafisica». ⁹⁶ Al di là delle ragioni di questa scelta terminologica, l'esempio della corrispondenza “pickwickiana” o “analogica” fra il concetto scientifico “H₂O” e il concetto di senso comune “acqua” illustra in modo chiaro in che senso si renda necessaria una “traduzione” o mediazione analogica fra l'universo del senso comune e quello dei linguaggi tecnico-scientifici.

c) *Le analogie empiriche*. Il caso più interessante di analogia utilizzata con funzione sintetica (e che discuteremo in maniera più approfondita nel cap. V), è quello delle “analogie dell'esperienza”, dell'analogia fra un modello formale e il suo equivalente empirico. La tesi di Melandri a questo proposito è che il procedimento dell'interpretazione, intesa come “discesa semantica” di un sistema di proposizioni o di leggi “formali” in un dominio empirico determinato, funziona per analogia. Fra modello formale e modello empirico non sussiste un perfetto isomorfismo, ma piuttosto un'analogia formale che consente di utilizzare certe strutture come formule esplicative di alcuni processi invarianti del reale. È il caso, ad esempio, dei modelli matematici. Come spiega Cristina Bicchieri, il modello matematico è la «rappresentazione aritmetica di una teoria empirica», fatta di proposizioni matematiche «che hanno la stessa forma delle leggi di questa teoria»: ad esempio la geometria analitica è un modello matematico della geometria euclidea, che invece è «una teoria fisica i cui assiomi e teoremi sono leggi empiriche sulla proprietà dei corpi rigidi nello spazio; la geometria analitica mette in corrispondenza biunivoca i termini descrittivi non definiti che compaiono negli assiomi della geometria euclidea con termini aritmetici definiti (ad esempio, a “punto” corrisponde “coppia ordinata di numeri”». ⁹⁷ Quindi le figure

⁹⁵ G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, cit., p. 164.

⁹⁶ Ivi, p. 135. È significativo che Preti indichi come corrispettivo greco di analogia il termine ὁμωνυμία e non il più corretto ἀναλογία, cfr. ivi, p. 135.

⁹⁷ C. Bicchieri, *Introduzione* a M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., pp. 8-9. Una simile concettualizzazione in termini di analogia del rapporto fra matematica e geometria euclidea si deve a

geometriche diventano rappresentabili come equazioni o sistemi di equazioni. Un caso simile è quello della teoria empirica quantificata, in cui i termini descrittivi sono posti in corrispondenza con numeri. Non siamo qui in presenza di un modello matematico (che richiede la presenza di assiomi, teoremi, tautologie ecc.), ma di un insieme di leggi empiriche quantificate. Anche in questa situazione, la possibilità di mettere in corrispondenza le formule matematiche con gli eventi osservati è garantita dallo stabilirsi di un'analogia sintetica.

Queste considerazioni dovrebbero aver risposto allo scopo di esporre, con il ricorso ad alcuni esempi pregnanti, la concezione di Melandri della “funzione” dell'analogia, e di aver messo in chiaro quali siano le situazioni epistemologicamente rilevanti in cui il ricorso a meccanismi di tipo analogico diventa essenziale: sia quando l'analogia lavora come strumento euristico, sia quando assume una funzione sintetica. L'aspetto più interessante di questa distinzione fra le due forme, sintetica ed euristica, di analogia, consiste nella rivalutazione del momento “sintetico”, che generalmente resta in ombra nelle esposizioni tradizionali, e che rappresenta il lato “scabroso”, se ci è concessa una piccola esagerazione, dell'analogia: se, come ci sembra di aver argomentato, la sua funzione non è soltanto esplorativa ed euristica, ma strutturante e sintetica, ne consegue che l'intero edificio della scienza dipende, in una certa misura, da procedure analogiche: procedure che la logica non ammette nelle sue griglie. La logica, infatti, considera l'analogia come un argomento non valido o come un caso di identità incompleta.

2.7 L'inferenza analogica

Abbiamo cercato sinora di definire quale sia secondo Melandri la struttura dell'analogia e la sua funzione. Restano ora da chiarire la natura dell'inferenza analogica (o argomento per analogia) e la sua validità epistemologica. Si tratta cioè di decidere se vi sia un “calcolo analogico” suscettibile di formalizzazione, e in caso affermativo di

G. Polya: «Il matematico ama illustrare i fatti che riguardano i numeri attraverso le proprietà di figure geometriche, e i fatti che riguardano le figure attraverso le proprietà dei numeri. Dunque, ci sono innumerevoli aspetti dell'analogia fra numeri e figure. Alcuni di questi aspetti sono estremamente chiari. Dunque in geometria analitica studiamo le corrispondenze ben definite fra oggetti e relazioni geometrici e algebrici», G. Polya, *Mathematics and plausible reasoning*, cit., p. 26 [Trad. mia].

confrontarlo con le altre procedure di inferenza. Bisogna però tener presente che nelle situazioni in cui Melandri si riferisce all'analogia in termini di “inferenza calcolabile”, egli non ha in mente un calcolo esatto basato sui principi della logica, e sembra che in definitiva intenda sostenere che l'inferenza analogica «non è calcolizzabile»,⁹⁸ non essendo suscettibile di completa formalizzazione. Se parliamo di calcolo in senso strettamente logico, un calcolo analogico vero e proprio non esiste. Nonostante ciò Melandri continua a sostenere che «l'analogia è una forma speciale di inferenza, anche se di questo non si può render conto coi mezzi della logica ordinaria, sia essa antica o moderna (con l'inclusione della logistica)»,⁹⁹ e che è possibile chiarire il suo funzionamento e la sua intrinseca razionalità.

Volendo fornire una caratterizzazione “formale” del “calcolo analogico”, si può dire che gli argomenti analogici sono tutti quegli argomenti che derivano dall'interpretazione di un calcolo proporzionale (che, come abbiamo visto, è la struttura portante di ogni analogia): «Se fosse possibile dissociare il calcolo dall'interpretazione, come avviene in sede logistica - cioè, quando i problemi di inferenza vengono risolti a parte mediante un calcolo, nel quale intervengano i segni “significanti”, ma non i “significati” dei medesimi - sarebbe facile identificare gli argomenti analogici con quelli risultanti dall'interpretazione di un calcolo proporzionale».¹⁰⁰ A questa definizione si contrappone, in altri luoghi del testo, una definizione più “larga” di argomento analogico, che comprende una serie variegata di raziocini, non integralmente riducibili a un denominatore comune, né imparentati da una comune matrice proporzionale.

Questi argomenti costituiscono – più che un genere determinato - una “famiglia” di argomenti affini, tanto che «con “argomento analogico”», scrive Melandri, «si può intendere tutto quanto ha che vedere con uno o più dei seguenti sette casi di argomentazione o ragionamento: (i) l'esempio o paradigma; (ii) la proporzione o analogia di proporzionalità; (iii) l'interpretazione o analogia attributiva; (iv) l'entimema o argomentazione retorica; (v) l'induzione intensiva o *Merkmalsinduktion*; (vi) i tropi

98 LC, p. 453.

99 Ivi, p. 320.

100 Ivi, p. 317. La forma ipotetica di questa constatazione è dovuta al fatto – più volte ribadito da Melandri - che una trattazione puramente logistica (formale, strutturale) del “calcolo analogico” - degli argomenti per analogia – non è possibile, dal momento che nell'analogia l'aspetto formale non è sempre indipendente da quello contenutistico. Questa precisazione, tuttavia, non toglie valore alla definizione che Melandri fornisce dell'argomento analogico come applicazione di un “calcolo” di natura proporzionale.

induttivi; (vii) i tropi retorici». ¹⁰¹

La definizione di Melandri crea dunque qualche problema, dal momento che alcuni degli argomenti elencati (come l'esempio/paradigma) non hanno, almeno a prima vista, un legame evidente con la proporzione. Neanche la *Merkmalsinduktion*, a dire il vero, presenta necessariamente un carattere proporzionale. Il problema è che sia l'esempio che l'induzione di caratteristiche (*Merkmalsinduktion*) sono argomenti che molto spesso *partono* da un'analogia o risultano validi *grazie a* un'analogia. Ma questo non deve indurre alla confusione fra analogia e inferenza analogica. I filosofi che si occupano di analogia da un punto di vista preferibilmente argomentativo, tendono per questa ragione a considerare l'analogia come un argomento che si fonda su una somiglianza (non necessariamente analogica) fra due oggetti. William Sacksteder ad esempio sostiene che l'analogia sia semplicemente un'argomentazione che prende le mosse da una "similitudine": «By an *analogy* I understand an argument citing a similarity on which it is supposed an inference may be based». ¹⁰² Anche Melandri si avvede di questo problema, laddove invita a distinguere fra "concludere da un'analogia" e "concludere per analogia". ¹⁰³ Si può allora dire, per uscire da questa *impasse*, che il campo degli "argomenti" analogici non è riducibile agli argomenti che si fondano sulla proporzione, ma che copre piuttosto l'intero campo degli argomenti non deduttivi, e che include dunque tutto il territorio extra-logico degli argomenti per induzione, dei tropi retorici (entimematici), ecc. Tuttavia, è possibile individuare alcuni argomenti che sono più strettamente legati all'analogia intesa come proporzione, perché sono argomenti che prendono le mosse dall'esistenza di un allineamento strutturale fra due situazioni.

Vediamo di discuterne alcuni, quelli su cui Melandri si sofferma con maggiore attenzione, avendo in mente due problemi: da un lato di individuare alcune forme argomentative diverse dall'induzione che rientrano nel campo dell'analogia, e che entrano in azione di preferenza nelle situazioni in cui si dà corrispondenza analogica fra due campi. Dall'altro di discutere il problema del valore probativo dell'analogia.

¹⁰¹Ivi, p. 318. La scelta di "sette" casi è arbitraria, e legata, come altrove, alla preferenza accordata da Melandri al numero sette. L'elenco non va dunque preso alla lettera come elenco esaustivo, tantomeno come una tassonomia definitiva degli argomenti per analogia. Serve soltanto a evidenziarne la pluralità e ad esemplificarne alcuni.

¹⁰² W. Sacksteder, *The Logic of Analogy*, «Philosophy & Rethoric», vol. 7, n. 4, 1974, p. 235.

¹⁰³ Cfr. APS, p. 33.

Analogia e induzione: la Merkmalsinduktion

La *Merkmalsinduktion* è una delle figure inferenziali che nel lessico della logica prende tradizionalmente il nome di “analogoia”, e secondo Melandri essa rientra nell'ambito dei tropi induttivi. Questa constatazione tuttavia non basta a definire la natura di questo tipo di inferenza. È necessario specificare quale tipo di relazione vi sia fra l'induzione classica e la *Merkmalsinduktion*,¹⁰⁴ per stabilire se quest'ultima sia una specie della prima, una procedura da essa derivata, un'inferenza autonoma e separata. La tesi sostenuta da Melandri è che l'induzione analogica (*Merkmalsinduktion*) e l'induzione “classica” siano due tipologie di inferenza complementari, che per così dire si spartiscono il campo delle procedure di generalizzazione. Melandri spiega che la *Merkmalsinduktion*

o induzione analogica [...] si distingue nettamente dall'induzione per il fatto che questa rappresenta una generalizzazione estensionale, mentre l'analogoia induttiva ne costituisce la reciproca intensionale. La generalizzazione induttiva porta a concludere che se *b* ha una certa proprietà, anche *a* l'avrà; la generalizzazione analogica, invece, che se *b* e *b'* hanno una certa proprietà in comune, ne avranno anche un'altra. L'induzione estende una proprietà nota a un caso ignoto; l'analogoia include nei casi noti una proprietà ignota.¹⁰⁵

L'analogoia è dunque un'operazione “reciproca” a quella dell'induzione. Altrove Melandri si dichiara debitore, per questa intuizione, di Kant, al quale «si deve la formulazione più pregnante del contrasto tra induzione e analogoia».¹⁰⁶ Cerchiamo ora di capire esattamente come operino le due distinte forme di inferenza, e in cosa consista la loro complementarità.

a) L'*induzione* opera in modo estensivo: dati una serie di casi individuali appartenenti alla stessa specie, che condividono una proprietà, si ricava la presenza della stessa proprietà in un caso ignoto, purché appartenente alla stessa specie. Se ad esempio tutti

104 Detta anche “induzione intensionale”, “induzione analogica” o “induzione di caratteristiche”: utilizzeremo in modo indifferente queste diciture.

105LC, p. 202.

106APS, p. 38.

gli elefanti finora osservati ($e_1, e_2, \dots, e_n$) hanno le zanne (la proprietà P è dunque “avere le zanne”), possiamo concludere per induzione che anche il caso e_{n+1} non ancora osservato avrà la proprietà P , e al limite che “tutti gli elefanti hanno la proprietà P ”.

b) L'*analogia* opera invece in modo “intensivo”: se due (o più) casi individuali appartenenti alla stessa specie hanno alcune proprietà in comune (l'analogia positiva), avranno in comune anche tutte le altre proprietà. Se ad esempio lo Svedese a_1 è alto e biondo con occhi chiari, ha lentiggini sul viso ed è miope, possiamo inferire per analogia che lo Svedese a_2 , di cui sappiamo che è alto e biondo, avrà occhi chiari, lentiggini e miopia.¹⁰⁷

Schematicamente possiamo sintetizzare i due argomenti che abbiamo descritto in modo più sintetico, seguendo una formulazione di Melandri che mette in luce la caratteristica che ritiene più interessante nel confronto di questi due argomenti, la loro complementarità:

Induzione: a e b sono P , quindi anche x è P .

Il cane a è nero, il cane b è nero, quindi il cane x è nero.

Analogia: a e b sono Q , quindi a e b saranno anche X .

Il cane a è nero, il cane b è nero, i cani a e b avranno altre proprietà in comune (le proprietà X ,
 $Y...$)

L'analogia, così espressa, non si estende a tutti gli individui della specie, come l'induzione, ma solo ai due particolari casi messi a confronto. L'induzione, invece, non si estende a tutte le proprietà ma solo ad una, valida però per tutta la specie considerata.

Melandri conclude dicendo che: «la differenza fra induzione e analogia può esser resa perfettamente simmetrica (ed enantiomorfa). Possiamo ridurla a quella fra induzione (intesa come “formazione di ipotesi”) “estensionale” e “intensionale”. L'induzione estensionale consiste nel supporre che se un individuo (caso, evento) ha una certa proprietà, anche il successivo l'avrà. L'induzione intensionale consiste nel supporre che

¹⁰⁷Lo schema precedente è ricavato, con alcune modifiche, da LC, p. 444.

se due individui hanno una certa proprietà in comune, ne avranno anche una seconda»¹⁰⁸. La ragione profonda di questa simmetria delle due procedure è da ricercare nel dualismo di “cosa” e “proprietà”, che costituisce una delle strutture cognitive più radicate del nostro pensiero.

Il valore dimostrativo dell'analogia

Attraverso la comparazione di analogia e induzione Melandri riesce a caratterizzare la posizione dell'analogia nel campo dei procedimenti genericamente induttivi. Un discorso a parte è dedicato invece al potere dimostrativo dell'analogia, alla sua capacità di costituire una “prova” argomentativa epistemologicamente valida. Il problema che Melandri affronta è in altre parole quello del valore dimostrativo dell'analogia, per cui

si tratta di stabilire se esista una specifica forma di inferenza caratterizzabile come “analogica”; e, se esiste, *di definirne la natura, la portata e i limiti [...] Per la logica, l'analogia non è una forma legittima di inferenza; è, al massimo, un tropo o figura dell'induzione* [corsivo mio]. Per mettere in luce la specificità dell'analogia, è necessario [...] reinterpretare tanto la logica quanto l'analogia come due speciali forme di inferenza, in linea di principio, parimenti legittime.¹⁰⁹

Anche stavolta la ricerca di Melandri non ha come punto focale soltanto la discussione dell'analogia da un punto di vista inferenziale: questa analisi è piuttosto lo spunto per una messa in discussione dell'egemonia della logica sulla razionalità umana. Dobbiamo chiederci, con Melandri, se la logica abbia veramente ragione nel ritenere che le inferenze che si basano sull'analogia siano degli argomenti retorici, con funzione persuasiva/esornativa, razionalmente illegittimi, e quale idea di ragione emerga da questa esclusione. Prima di affrontare il tema del rapporto fra analogia e logica, che sarà oggetto del prossimo paragrafo, vediamo però su quali conclusioni si assesta la discussione del valore dimostrativo dell'analogia.

Melandri non ha torto nel sostenere che la tradizione filosofica, specialmente a partire dall'età moderna, concede poco all'analogia. Essa viene frequentemente trattata come un

¹⁰⁸Ivi, pp. 445-446.

¹⁰⁹Ivi, p. 311.

argomento che non dimostra nulla. La voce *Analogia* dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert lo spiega senza mezzi termini: «I ragionamenti per analogia possono servire a spiegare e a chiarire certe cose, ma non a dimostrarle».¹¹⁰ Kant, come vedremo più avanti (cfr. cap. V), ascrive il ragionamento per analogia fra i metodi di costruzione di ipotesi, e non nelle inferenze di tipo deduttivo. John Stuart Mill valuta l'argomento per analogia in modo più favorevole, e precisa che la forza di questo genere di raziocini varia a seconda dell'analogia positiva che sussiste fra i due oggetti raffrontati.¹¹¹ Maggiormente incline, rispetto ad altri autori, a riconoscere il potenziale esplicativo dell'analogia, Mill le assegna ad ogni modo nei contesti scientifici una funzione di tipo euristico, che non consiste tanto nel trarre conclusioni stringenti, quanto nella ricerca di ipotesi da convalidare. Per quanto consistente possa essere l'analogia positiva riscontrata fra due situazioni,

nessuno studioso della natura competente sarà soddisfatto di essa quando si può ottenere un'induzione completa; ma considererà l'analogia come una semplice indicazione, che indichi la direzione in cui investigazioni più rigorose dovrebbero essere perseguite. È in quest'ultimo proposito che le constatazioni di analogia hanno il più alto valore scientifico. I casi in cui un'evidenza analogica contiene un alto grado di probabilità, sono, come abbiamo osservato, solo quelli in cui la somiglianza è molto stretta ed estesa; ma non c'è analogia, per quanto debole, che non possa essere del più grande valore nel suggerire esperimenti o osservazioni che possono portare a conclusioni più positive.¹¹²

Mach, che all'analogia attribuisce un ruolo fondamentale, sembra tuttavia escluderla dal campo della logica vera e propria: «a rigore, le conclusioni [le inferenze] per somiglianza e analogia non sono oggetto della logica – per lo meno della logica formale – ma della psicologia».¹¹³

110 Art. "Analogie", *Enc.*, I, p. 399.

111 «Since the value of an analogical argument inferring one resemblance from other resemblances [...] depends on the extent of ascertained resemblance, compared first with the amount of ascertained difference, and next with the extent of the unexplored region of unascertained properties; it follows that where the resemblance is very great, the ascertained difference very small, and our knowledge of the subject-matter tolerably extensive, the argument from analogy may approach in strength very near to a valid induction», J. S. Mill, *A System of Logic*, cit., p. 599.

112 *Ibidem* [traduzione mia].

113 E. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 221.

Gli autori contemporanei che valutano favorevolmente l'utilizzo delle analogie assumono su questo punto una posizione molto cauta. Perelman, ad esempio, dice che «pur essendo riconosciuta da tutti come fattore essenziale di invenzione, essa [l'analogia] è stata considerata con diffidenza dal momento che la si voleva far diventare mezzo di prova», e si schiera contro questa diffidenza, chiedendo: «siamo forse autorizzati a negare all'analogia qualsiasi forza probante, mentre il solo fatto di esser capace di farci preferire un'ipotesi a un'altra, indica che essa ha valore di argomento? Qualsiasi studio d'insieme dell'argomentazione deve dunque farle posto fra gli elementi di prova». ¹¹⁴ La capacità di prova dell'analogia viene però limitata a questa funzione di supporto alla formulazione di ipotesi, tanto che quando si arriva al caso delle scienze, Perelman sostiene che «nelle scienze naturali l'analogia [...] fornisce unicamente un punto d'appoggio per il pensiero creatore. Si tratta di superare l'analogia per poter arrivare alla conclusione di una somiglianza, della possibilità di applicare gli stessi concetti al tema come al foro». ¹¹⁵ Anche William Sacksteder, autore contemporaneo che si è occupato in diverse occasioni di analogia, sostiene che: «although formally invalid, arguments from analogy may be quite useful». ¹¹⁶

Agli argomenti analogici viene riservata insomma la stessa sorte che tocca agli argomenti di tipo induttivo: essi vengono considerati utili in sede di scoperta e di produzione di ipotesi, ma viene negato loro un reale potere esplicativo e dimostrativo. Melandri cita a questo proposito anche l'opinione di Reichenbach, ¹¹⁷ che invita a collocare le procedure induttive e di generalizzazione nel “contesto della scoperta”, escludendole però dal campo della “giustificazione” e della legittimazione delle conoscenze acquisite. Se accettiamo rigidamente questa distinzione, l'analogia resta un utile espediente per innescare l'*insight* o illuminazione che dà luogo ad un'ipotesi o a una scoperta scientifica, e nulla di più. Così intese, le tecniche di generalizzazione analogico-induttive valgono quanto «la caduta della mela in testa a Newton», ¹¹⁸ rappresentano cioè dei meri *escamotages*, strumenti di cui sbarazzarsi dopo l'uso, e chi esamini «l'analogia con un criterio strettamente logico, per quanto ne possa apprezzare

114C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., pp. 393-394.

115Ivi, p. 417.

116 W. Sacksteder, *The Logic of Analogy*, cit., p. 252.

117Cfr. APS, p. 36, in cui si fa riferimento a: H. Reichenbach, *Experience and prediction*, University of Chicago Press, Chicago, 1938, p. 42.

118APS, p. 36.

il valore euristico, finirà inevitabilmente col riconoscere che essa è pseudo-scientifica». ¹¹⁹

Questo giudizio sfavorevole si insinua talvolta anche fra i sostenitori dell'analogia, quando ne esaltano la dimensione creativa, informale, euristica: riproducendo, seppure con un intento apologetico, la condanna che la logica decreta quando si tratta di stabilire la “validità” delle inferenze analogiche. Ribadire, come fanno gli apologeti “irrazionalisti” dell'analogia, che essa sia utile e preziosa,

non dimostra nulla: anche gli errori lo sono! Non il perché, ma il come dell'analogia va posto in primo piano. Quel che occorre dimostrare, è a quali condizioni essa diventi razionalmente possibile, tanto come inferenza calcolabile, quanto come concettualizzazione dotata di senso. Finora questo è rimasto in gran parte, per non dire del tutto, fuori tema. ¹²⁰

Melandri non intende stravolgere l'analisi logica dell'analogia equiparandola agli argomenti di carattere deduttivo. Il suo intento è piuttosto di dimostrare che, nonostante il margine di incertezza che la caratterizza, l'analogia occupa un posto importante persino nel pensiero scientifico, e che l'ideale di “dimostrazione” che la logica ha assunto per secoli deve essere ridiscusso, dando un giudizio meno netto sulle procedure che non rientrano interamente nei suoi canoni. Per illustrare come questa operazione di decentramento della logica e di rivalutazione dell'analogia viene condotta da Melandri, esamineremo la funzione di due tipologie di inferenza analogica che vengono discusse in *La linea e il circolo*: il *paradigma* e la *Beweisanalogie*.

a) *Paradigma*. Per illustrare la funzione dimostrativa (con le debite precisazioni sul senso di “dimostrativo” che abbiamo suggerito in precedenza) degli argomenti per analogia, la loro irriducibilità a meri artifici retorici o euristici, Melandri parte dal caso del “paradigma”, ¹²¹ che rientra nel suo elenco degli argomenti analogici.

¹¹⁹LC, p. 27.

¹²⁰Ivi, p. 28.

¹²¹Questa scelta terminologica a volte può creare qualche confusione, dal momento che il concetto di paradigma è utilizzato in due sensi. In alcuni casi “paradigma” assume il significato di “esempio”, “caso-modello” o di “caso esemplare”. In altri contesti “paradigma” sta a indicare un certo tipo di argomento per analogia (che Melandri chiama anche “illustrazione paradigmatica”, cfr. LC, p. 321), quello che appunto procede da un caso singolo, da un esempio.

Che il paradigma, inteso come argomento per esemplificazione, abbia qualcosa a che vedere con l'analogia, non è un fatto universalmente riconosciuto. Per Aristotele “paradigma” e “analogia” «coprono due diverse aree di significato: il primo è l'argomento che si trae da un caso noto per applicazione a uno nuovo, ignoto o relativamente meno noto; il secondo è l'argomento che si trae applicando un qualche criterio di proporzionalità».¹²² Nella terminologia scolastica, il termine “paradigma” era reso con “exemplum”, mentre “analogia” era termine tecnico per indicare le proporzioni. Oggi, prosegue Melandri, «intendiamo l'analogia in maniera del tutto generica, promiscua di entrambi gli usi»,¹²³ ma è più corretto distinguere i due concetti, indicare il paradigma come argomento per “esemplificazione” o attraverso un “caso paradigmatico”, e solo successivamente esaminare quale parentela sussista fra paradigma e analogia.¹²⁴

Il legame fra questi due concetti risulta meno enigmatico se ci soffermiamo sulla definizione precedente dell'argomento analogico come “induzione intensionale”. Il valore probativo del paradigma infatti, come quello dell'induzione intensionale, «dipende dalla pregnanza dell'esempio e non dal numero dei casi ai quali esso si applichi. Si potrebbe dire che il valore probativo [...] di questa specie di argomenti è in

122APS, p. 33. Nella *Retorica* il paradigma è considerato come il tipo di argomento induttivo che si usa nel contesto dell'argomentazione retorica. Aristotele dedica ad esso un breve passo: «Si è già detto che l'esempio è una forma di induzione, e intorno a quali soggetti tale induzione si eserciti. Esso non sta né nella relazione della parte verso il tutto, né del tutto verso la parte, né del tutto verso il tutto, ma della parte verso la parte, del simile verso il simile – quando entrambi i termini rientrano nello stesso genere, ma uno sia più noto dell'altro, si ha appunto un esempio. Ad esempio, Dionisio aspira alla tirannide, perché ha domandato una scorta; infatti anche Pisistrato in precedenza, complottando, aveva chiesto una scorta, e, dopo averla ottenuta, conquistò la tirannide – e lo stesso fece Teagene a Megara [...] Tutti questi esempi fanno parte dello stesso concetto universale, cioè che colui che aspira alla tirannide domanda una scorta», Aristot., *Rhet*, I, 2, 1357b, tr. it. di M. Dorati, *Retorica*, Mondadori, 1996. Melandri analizza la concezione aristotelica del paradigma in LC, pp. Cfr. anche G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol Classical Press, Bristol, 1987, Ivi, p. 406, che appoggia peraltro l'assimilazione di analogia e paradigma: sostiene ad esempio la tesi opposta a quella di Perelman: «il paradigma rappresenta chiaramente quello che dovremo chiamare un argomento per analogia», *Ibidem*.

123APS, p. 34.

124Perelman ad esempio concepisce l'analogia come similitudine di struttura che si stabilisce fra campi diversi, e dunque non ammette l'esempio come forma di argomento analogico: «perché si abbia analogia, il tema e il foro devono appartenere a campi diversi: quando i due rapporti che si mettono a confronto appartengono a uno stesso campo, e possono venir riassunti sotto una struttura comune, l'analogia lascia il posto a un ragionamento basato sull'esempio o sull'illustrazione, perché tema e foro vengono a essere due casi particolari della stessa regola», C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 394. Tuttavia, se semplicemente individuiamo il tratto caratteristico dell'analogia nella presenza di un qualche tipo di proporzione o somiglianza strutturale, è possibile includere nel campo delle analogie anche quelle che si espletano in un campo omogeneo, di cui tuttavia non si sia ancora data una caratterizzazione in termini di “regole generali”.

funzione del significato intensionale (e non estensionale) degli esempi o di quell'unico esempio su cui si fondano». ¹²⁵ Il paradigma, nel traslare le proprietà di un caso individuale e noto verso un'altra situazione simile o comparabile sotto qualche aspetto, compie qualcosa di molto simile all'induzione analogica (o “intensionale”).

Proviamo a osservare un caso concreto di argomento per esemplificazione (o paradigma), per meglio comprendere in che senso l'esempio/paradigma si possa considerare un caso di ragionamento per analogia. Adatteremo a questo scopo un esempio aristotelico.

Esempio 13. Per i Tebani la guerra contro i Focesi, popolo ad essi confinante, è stata un male. Da questo precedente storico gli Ateniesi dovrebbero trarre un prezioso insegnamento, evitando di fare guerra ai Tebani, che sono appunto un popolo confinante, come i Focesi lo erano per i Tebani. ¹²⁶

Nell'esempio abbiamo due situazioni che presentano una serie di caratteristiche analoghe:

Situazione A. I Tebani sono confinanti dei Focesi; i Tebani hanno mosso guerra ai Focesi; la guerra ha avuto conseguenze negative per i Tebani.

Situazione B. Gli Ateniesi sono confinanti dei Tebani., gli Ateniesi vorrebbero attaccare i Tebani.

L'inferenza procede da A a B, nel senso che le proprietà comuni alle due situazioni considerate (l'analogia positiva) consentono di proiettare le restanti proprietà della situazione meglio nota A (le conseguenze negative della guerra fra confinanti) sulla situazione B, il “target” dell'analogia. Il modello di paradigma studiato da Aristotele si palesa dunque come un tipo di argomento analogico, che procede da un caso particolare a un secondo caso particolare.

Veniamo ora al punto importante della discussione, e cerchiamo di capire in che senso l'esempio, che si colloca «ai gradi più bassi di probabilità induttiva», possa comunque essere considerato secondo Melandri un argomento dimostrativo, e non semplicemente esornativo. Se lo concepiamo secondo i dettami della logica, l'esempio non è altro che

¹²⁵APS, p. 34.

¹²⁶L'esempio è una libera parafrasi del caso analizzato da Aristotele negli *Analitici Primi*. Cfr Aristot., *An. pr.*, II, 24, 68b-69a; tr. it. di G. Colli in Aristotele, *Organon*, cit., p. 266.

un caso singolare, fra i molti possibili, che conferma una regola generale stabilita.¹²⁷ Tuttavia nella concreta prassi scientifica l'esempio sembra assumere un valore diverso: non è un caso fra tanti. La scienza non è fatta di teorie già date e valide una volta per tutte, ma è un cammino storico fatto di ipotesi, contro-ipotesi, conferme e confutazioni; un mobile esercito di teorie che si avvicinano e si contendono l'egemonia su un certo campo di fenomeni.¹²⁸ Se consideriamo la scienza nel suo concreto svolgimento storico, vediamo che l'“esempio” può assumere un significato più profondo, che quello di semplice istanza confermativa di una teoria o di strumento didattico per concretizzare una regola astratta.

L'esempio gioca innanzi tutto un ruolo importante nei procedimenti di verifica empirica. Nel caso di leggi o strutture riconosciute l'esempio è una semplice illustrazione della legge data, ma ci possono essere anche esempi che conducono alla formulazione di una legge generale. Questa constatazione porta Melandri a sostenere che «in ogni esplicazione scientifica l'evidenza fattuale si inserisca in una prospettiva parimenti sintomatologico-esemplaristica».¹²⁹

La seconda funzione che l'esempio o paradigma – che, ricordiamo, è per Melandri una forma di argomento per analogia – svolge, è una funzione negativa e confutatoria, e dunque operante in un contesto di tipo dimostrativo (e non semplicemente “euristico”). L'esempio infatti vale anche come esempio negativo, quando esaminiamo una situazione particolare la cui difformità a una regola provoca la messa in questione dell'efficacia esplicativa della regola stessa. In questo caso, l'analogia funziona come “analogia negativa”: la difformità fra l'esempio e la regola che dovrebbe spiegarlo vale come confutazione di quest'ultima.

Melandri però nota un fatto interessante: un caso anomalo è sufficiente in linea teorica a confutare (a “falsificare”) una teoria, ma in pratica ciò non avviene quasi mai. Senza un'ipotesi alternativa in grado di spiegare il fatto anomalo, difficilmente esso può

127«Nel quadro della logica generale», scrive Melandri, l'esempio è l'«applicazione particolare di un sistema semantico prefissato», LC, p. 343.

128Per non parlare della storicità del “fenomeni” stessi: ci sono eventi che venivano considerati “fatti” o “evidenze empiriche” in un certo contesto teorico e sperimentale, e che oggi non fanno più parte della scienza. Viceversa, intere serie di fatti, di eventi, di stati di cose sono stati ignorati – perché non intellegibili o irrilevanti in un certo quadro teorico – come una sorta di rumore di fondo su cui non era necessario soffermarsi. Per la cinematica il “fatto” che i corpi possedessero una temperatura non costituiva un “fatto” vero e proprio, ma una variabile secondaria su cui si poteva tranquillamente soprassedere.

129Ivi, p. 323,

fungere da dispositivo di falsificazione di una teoria. Perché ciò possa avvenire, bisogna che tale “esempio” abbia anche un valore positivo, che sia cioè in grado di “suggerire” un'ipotesi alternativa e di più ampio potere teoretico. Il caso singolo, così inteso, ha una funzione essenziale non solo nella falsificazione di una teoria, ma anche nel passaggio da una teoria ad un'altra, nelle cosiddette “rivoluzioni scientifiche” (di qualsiasi dimensione, grande o piccola):

La storia del pensiero scientifico dimostra *ad abundantiam* che l'anomalia rispetto a una legge già stabilita viene recepita come istanza confutatoria della medesima solo quando ci sia una legge, ipotesi o teoria alternativa in cui il caso anomalo rientri senza eccezioni. Si dice allora che la nuova teoria è più “adeguata” ai fatti sperimentali. Ma come potrebbe esserlo, se non fondandosi sulla simmetria fra i due concetti correlativi di “confutazione per anomalia” e “induzione per analogia”? I fatti parlano chiaro. L'esperimento di Michelson-Morley e le equazioni di Lorentz resterebbero delle curiosità note forse solo agli specialisti di storia della fisica se non fosse intervenuta la “teoria della relatività” di Einstein a dar loro un significato unitario, solidale con altri fatti in precedenza ritenuti anomali. Considerazioni simili valgono per la scoperta dei Pianeti Medicei, del *Pithecanthropus erectus* o del complesso edipico. A questo proposito Thomas S. Kuhn parla addirittura di una “struttura delle rivoluzioni scientifiche” [...] Parlare di una struttura della scoperta o dell'invenzione è tuttavia eccessivo, per quanto ci riguarda. Non abbiamo bisogno di un'ipotesi così massiccia, per mettere in rilievo il valore probativo dell'esempio. Ci basta insistere sulla dialettica della scoperta o dell'invenzione, per cui il passaggio da una teoria a un'altra deve esser mediato da un fatto che neghi la prima teoria e da una nuova teoria che neghi la precedente negazione (in base alla dialettica della “doppia negazione”).¹³⁰

Il valore probativo dell'esempio, prosegue Melandri,

sta quindi per intero sulla sua capacità di mediazione. Non tutti gli esempi hanno questa capacità; e molto pochi sono quelli che l'hanno in misura sufficiente a provocare la necessità del passaggio. Alcuni però l'hanno. E con ciò si conclude il nostro argomento. La scoperta delle geometrie non-euclidee è divenuta efficace

¹³⁰Ivi, p. 346-347.

solo quando lo sviluppo della fisica moderna ha imposto la necessità di farne uso. Così possiamo sperare che lo sviluppo delle conoscenze, sopra tutto nel campo delle scienze umane, imponga a un certo momento “tematicamente” l'uso delle logiche plurivalenti, modali e probabilistiche e quindi- nel senso che diremo - la ricomprensione teoretica e per niente affatto retorica del significato razionale dell'analogia e della dialettica.¹³¹

b) *Beweisanalogie*. Se l'esempio svolge una funzione importante nella scienza, altrettanto si può dire della «*Beweisanalogie*, ossia il metodo comparativo di dimostrazione»,¹³² il cui utilizzo risale almeno alla medicina ippocratica e si protrae fino alla fisica contemporanea. Il metodo comparativo di dimostrazione è una procedura dimostrativa che procede per “induzione analogica”: la potremmo descrivere, utilizzando la terminologia di Gentner, come un'inferenza che poggia sulla constatazione di un *allineamento strutturale* fra due domini, o in altre parole di una somiglianza fra le relazioni che sussistono fra i “nodi” presenti in due situazioni diverse, e di qui procede inferendo la presenza di ulteriori proprietà comuni fra i due ambiti. Melandri spiega il concetto facendo ricorso a un'efficace esemplificazione.

Esempio 14. «È un fatto [...] che il concetto di corrente elettrica è stato ricavato per induzione analogica da quello omologo di idrodinamica. E che tale concetto rappresenti qualcosa in più che una semplice metafora è dimostrato dal fatto che certe leggi sono ambivalenti, interpretabili cioè sia in termini di idrodinamica, sia di elettrodinamica. (Per es., la legge di Ohm, $I = V/R$, dice che l'intensità di una corrente elettrica è direttamente proporzionale alla differenza di livello energetico – di “potenziale” - e inversamente alla resistenza del mezzo di trasmissione; lo stesso vale per una corrente idraulica, facendo le debite sostituzioni)».¹³³

L'analogia fra corrente elettrica e idrodinamica è un caso storicamente documentabile di analogia strutturale.¹³⁴ La corrente elettrica e la meccanica dei fluidi, pur essendo due campi molto diversi, si comportano secondo leggi simili, posseggono alcune strutture di

¹³¹Ivi, p. 347.

¹³²Ivi, p. 198.

¹³³Ivi, p. 199.

¹³⁴Melandri la definisce così l'analogia strutturale: «si dà analogia strutturale, cioè omologia, ogni qualvolta ci sia isomorfismo fra due diversi riferimenti; ossia quando due diverse semantiche nominali si possano ricavare per interpretazione alternativa dello stesso calcolo e quindi esprimano, allo stato puro, la stessa semantica proposizionale», Ivi, p. 200. Per i concetti di “semantica nominale” e “semantica proposizionale” rimandiamo al cap. IV del presente lavoro.

fondo in comune. L'analogia strutturale è un tipo di analogia, spiega Melandri, che viene accettato anche negli scritti del circolo di Vienna¹³⁵ (e che non a caso si trova, aggiungerei, nella concezione di Hempel dell'isomorfismo nomico), la cui validità in sede scientifica è indiscussa. Tuttavia, prosegue Melandri, non si vede la ragione per cui debba essere ammesso come valido soltanto questo tipo di argomento che dà luogo a una corrispondenza esatta, e non le forme di analogia meno complete:

Se si sostituisce al criterio apodittico dell'esattezza assoluta quello comparativo e induttivo del tendere-al-limite-della-esattezza, non si può più distinguere il valore dimostrativo da quello euristico se non nel senso di una questione di grado o di preferenzialità. L'analogia esatta è dimostrativa e non euristica, poiché si ha solo dopo aver trovato che tutto sta esattamente come avevamo supposto. Ma allora anche il tendere all'analogia esatta è tale, poiché anch'esso vale fino al punto in cui esattamente vale. Se oltre a questo punto non vale più, ciò non confuta l'assunto; dimostra solo che l'analogia è valida sino a quel punto e non oltre. Entro l'intervallo, quindi, la conoscenza resta perfettamente valida.¹³⁶

Questo punto è a nostro parere di grande importanza. Se ammettiamo che l'omologia (l'isomorfismo) sia una forma di analogia dimostrativa, non c'è ragione per dissociarla dalle altre forme di analogia, in cui la corrispondenza fra i due domini non è assoluta, e dunque anche queste forme meno rigorose di allineamento strutturale si rivelano, a loro modo, dimostrative (se non intendiamo la dimostrazione come procedura rigorosamente deduttiva). Il ragionamento di Melandri è interessante perché mette in questione la possibilità stessa di distinguere rigidamente i procedimenti “euristici” da quelli “dimostrativi” (secondo una sua consueta strategia teorica di sostituzione della “dicotomia” con la “dipolarità”): si danno casi in cui il confine fra *héuresis* e *apódexis*¹³⁷ risulta incerto. Ciò non accade soltanto nelle scienze empiriche, ma anche in quelle formali: basti pensare «alla funzione che l'analogia svolge nella c.d. “generalizzazione delle serie di numeri”: dai naturali agli interi e ai razionali; dai razionali agli algebrici, agli immaginari e ai reali; &c. è qui l'analogia solo euristica o non piuttosto costitutiva

¹³⁵Melandri menziona l'articolo: L. von Strauss e Torney, *Der Analogiebegriff in der modernen Physik*, “Erkenntnis”, VI, 1936, pp. 1-24.

¹³⁶LC, p. 200.

¹³⁷Cfr. *Ibidem*.

dell'oggetto, e per ciò stesso dimostrativa?». ¹³⁸

L'uso e l'importanza del “metodo comparativo di dimostrazione” non riguarda solo la fisica e le discipline formali, ma trova largo utilizzo nella maggior parte delle scienze empiriche: in biologia, oltre che nelle scienze storiche e sociali. Secondo Melandri, l'esempio più antico di questo procedimento, dell'impiego cioè dell'analogia come strumento per individuare strutture invarianti all'interno dei fenomeni di cui facciamo esperienza, si trova in Empedocle. Per Melandri «Empedocle non paragona mai fra loro delle cose, ma piuttosto fatti ed eventi», ¹³⁹ e istituisce dunque una comparazione fra “domini”, che si presta maggiormente all'impiego dell'analogia, rispetto alla semplice comparazione di oggetti. I “domini” che Empedocle mette a confronto sono spesso dei “processi”, degli eventi diacronici, in cui egli cerca di individuare una regolarità: «L'omologia ricercata si esprime come legge diacronica del processo attraverso cui gli eventi nascono e muoiono. Il divenire universale si spiega in base alle forze di attrazione e repulsione [...] che governano le unioni e disunioni delle quattro specie di elementi [...] La concezione di Empedocle tende a mettere in rilievo [...] le costanti del divenire». ¹⁴⁰

Ecco un esempio di questo modo di procedere.

Esempio 15. «In Empedocle si scorge chiaramente come il metodo dell'analogia empirico-sperimentale faccia ancora tutt'uno con la similitudine poetica [...] Una tipica espressione è quella riportata da Aristotele, in cui l'Arcagantino dice che il mare è il sudore della terra [...] Tenendo conto del fatto che egli non aveva a disposizione un vocabolario tecnico, bisogna ammettere che la comparazione non è priva di un suo senso scientifico [...] se la intendiamo come una spiegazione del fenomeno della salinità del

¹³⁸*Ibidem.* Melandri si riferisce, in questo passo, alla concezione di “numero” sostenuta da Waismann, sulla scorta di Wittgenstein, in cui l'analogia gioca un ruolo chiave. Per Waismann non disponiamo, e forse nemmeno ne abbiamo bisogno, di un concetto generale di numero: alcune definizioni risultano eccessivamente ampie per i numeri interi e per quelli naturali, altre troppo strette per i numeri complessi; «qualunque sistema di condizioni si ponga, non si è mai sicuri di aver circoscritto con esso in maniera esatta il concetto di numero; chi ci garantisce infatti che non vengano scoperti nuovi tipi di numeri, i quali non soddisfano più alle nostre condizioni? [...] Noi saremo certo ben disposti a riconoscere che i concetti di “numero cardinale”, “numero intero”, “numero razionale”, sono esattamente circoscritti, poiché ognuno di essi si trova definito da un suo speciale tipo di calcolo. Ma se ci si chiede che cosa si intenda in generale per numero non potremo far nulla di meglio che rispondere: sotto il concetto di numero cadono tutti gli enti ora ricordati, e tutti quegli altri che sono in qualche modo analoghi ad essi (dove studiamente lasciamo imprecisato il tipo di analogia)», F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken*, Gerold, Vienna, 1936, tr. it. di L. Geymonat, *Introduzione al pensiero matematico*, Prefazione di C. Mangione, Boringhieri, Torino, 1971.

¹³⁹LC, p. 206.

¹⁴⁰*Ibidem.*

mare, sia della funzione della traspirazione».¹⁴¹

L'esempio è curioso, e a un orecchio moderno suona forse come una constatazione priva di valore conoscitivo (del resto, come spiega bene Melandri, anche Aristotele non la prende sul serio¹⁴²). La stravaganza del paragone non deve però invitare a sottovalutarlo: se quest'ardito paragone è il primo documento della presenza del ragionamento per analogia nella scienza sperimentale occidentale, allora la “metafora” empedoclea è più vicina di quanto possa sembrare in apparenza alle complesse ricerche della fisica moderna. È un caso paradigmatico, che mostra come la conoscenza della natura trovi nella comparazione strutturale uno strumento insostituibile, già nei primi e antichissimi tentativi di comprendere le regole nascoste della *physis*.

2.8 Analogia e logica

L'analogia secondo Melandri non è solo un tipo di proposizione, una serie di figure argomentative, una tipologia di concetto (di tipo “metaforico”) ecc. L'analogia è tutto questo, ma è anche e soprattutto una regione della razionalità complementare alla logica, è un calcolo dotato di principi propri alternativo al calcolo logico. Alternativo non nel senso che lo si possa considerare come un calcolo autosufficiente e sostitutivo della logica: il calcolo analogico esiste solo in quanto complemento del calcolo logico. Oltre a ciò, come già abbiamo detto a proposito dell'argomentazione analogica (dell'inferenza analogica), non bisogna intendere il calcolo analogico partendo dal paradigma del calcolo deduttivo della logica classica. Si tratta di una procedura di ragionamento, e dunque un “calcolo” in senso lato, che non soggiace a principi formali rigorosi. Queste precisazioni servono per evitare di immaginare il calcolo analogico e la “logica” dell'analogia come una variante del calcolo logico vero e proprio.

A questo punto la trattazione che Melandri dà dell'analogia si discosta radicalmente dalla tradizione, e il termine “analogia” inizia ad assumere un significato inedito.

¹⁴¹LC, p. 209.

¹⁴²Da questo *exemplum* storico Melandri opera una suggestiva riscrittura della funzione dell'analogia nella scienza aristotelica, che occupa buona parte del quinto capitolo di *La linea e il circolo*, in cui viene discussa a fondo una contraddizione presente in Aristotele. Egli infatti dal punto di vista logico condanna l'uso dell'analogia, salvo poi rivalutarla nell'indagine biologica. Cfr. LC, pp. 206-219.

Volendo cercare un precedente a questo ambito problematico, non dobbiamo rivolgerci tanto alle precedenti trattazioni dell'analogia, quanto (secondo indicazioni fornite da Melandri stesso¹⁴³) alle critiche della logica classica ("aristotelica") e moderna portate avanti da autori come Korzybski (scartando «i presupposti soteriologici e utopistici del suo non-aristotelismo»¹⁴⁴), Paci, Günther (quest'ultimo si richiama a sua volta alla lezione dell'idealismo tedesco da Fichte a Hegel). L'analogia diviene così un punto di osservazione per demistificare il valore assoluto della logica.

"Analogia" e "logica" sono per Melandri due forme di pensiero a pari grado razionali, seppure fondate su principi differenti. L'analogia e le procedure ad essa connesse non appartengono a una forma di razionalità più primitiva, inferiore, bensì danno luogo a un genere di calcolo alternativo (complementare) a quello logico. Su questo punto anche le trattazioni più raffinate dell'analogia, come quella di Harald Høffding (che discuteremo in dettaglio più avanti, cfr. cap. V), peccano secondo Melandri di un pregiudizio "primitivista", per cui l'analogia è degradata a forma di pensiero "prelogico", con il rischio «di fare dell'analogia un modo del discorso "selvaggio", contrapposto (nel senso della vecchia antropologia) alla logica del linguaggio "civilizzato"». ¹⁴⁵

Se vogliamo comprendere a fondo il significato di "analogia" nella filosofia di Melandri, dobbiamo prendere congedo da questo pregiudiziale deprezzamento delle forme extra-logiche della razionalità, mettendo a punto una sorta di "critica della ragione logica", dove "critica" ha il senso kantiano di "delimitazione dell'ambito di legittimità":

L'esistenza di procedimenti di pensiero razionale di cui non è possibile render ragione con criteri strettamente logici è un fatto accertato. L'illogico, in altri termini, non coincide affatto con l'irrazionale, l'illogico comprende una parte razionale e una irrazionale. Fra la logica e l'irrazionalità assoluta si dà una specie di gradazione¹⁴⁶.

Melandri si chiede a questo punto se «non convenga allargare la nozione del razionale» fino a includere tutti i procedimenti di pensiero che non sono giustificabili

¹⁴³Cfr. APS, p. 97; LC, p. 367.

¹⁴⁴LC, p. 21.

¹⁴⁵*Ibidem*.

¹⁴⁶Ivi, p. 367.

attraverso la logica in senso stretto, ma che ricadono sotto la giurisdizione del principio di analogia. «Il razionale comprende [...] due momenti: uno propriamente logico, cioè definibile in base a un dato sistema assiomatico; e uno che provvisoriamente abbiamo detto extra-logico»¹⁴⁷, e che andrà ridefinito con maggiore precisione. Definirlo extra-logico è definirlo per contraddittorietà, come non-logico: si tratta ora di introdurre una più precisa definizione per contrarietà (del tipo “bianco-nero”), che non si limiti a definire l'analogia e i suoi principi “in negativo”, come negazione lineare dei principi logici, ma che sappia metterne in risalto “in positivo” le caratteristiche salienti. L'analogia è dunque il “contrario” della logica, è il suo “complemento”, ma non nel senso del “complemento logico” (non-A), ma nel senso del “complemento analogico”, per contrarietà: «ci sono due, e due soli modi di pensare: il logico e l'analogico. Essi sono complementari fra loro nel senso della contrarietà».¹⁴⁸

Questa contrapposizione fra logica e analogia che prende corpo nella filosofia di Melandri, spiega anche il significato del titolo del suo libro del 1968. La “linea” è la logica lineare, fondata sul principio di identità elementare, sull'univocità del significato, sul principio di terzo escluso e sulla bivalenza della verità. L'analogia è una “logica” (usando stavolta il termine in senso metaforico, o analogico) non-lineare, non-aristotelica, rappresentata simbolicamente dall'immagine del “circolo”, in cui vale un principio di identità alternativo, in cui cade il principio di bivalenza: una logica “a terzo incluso”.

«La tesi centrale» del lavoro di Melandri «è la contrapposizione dei due calcoli, logico e analogico»¹⁴⁹. Dove analogico è ogni calcolo «non sommativo, bensì proporzionale»,¹⁵⁰ in virtù del carattere di proporzionalità e simmetria che inerisce ad ogni raziocinio analogico. Logica e analogia sono i due «poli estremi della razionalità formale o “pura”».¹⁵¹

Questa tesi, che rappresenta probabilmente il cuore della teoria dell'analogia elaborata da Melandri, culmina nell'elencazione di una serie di contrapposti principi logici e analogici, alcuni dei quali verranno esaminati nei prossimi paragrafi, tenendo presente che «l'enumerazione dei principi può non esser completa, e certamente non li esprime

¹⁴⁷Ivi, p. 369.

¹⁴⁸Ivi, p. 373.

¹⁴⁹Ivi, p. 379.

¹⁵⁰Ivi, p. 379.

¹⁵¹Ivi, p. 374.

come assiomi indipendenti fra loro; quel che dovrebbe esser chiara, è solo la simmetria della contrapposizione tra logica e analogia, meglio: tra modo-di-pensare *logico* e modo-di-pensare *analogico*». ¹⁵²

Il pensiero logico, scrive Melandri in *La linea e il circolo*, «appare imperniato su sette solidissimi cardini»: ¹⁵³ il principio di bivalenza, di contraddizione esclusa, di identità elementare, di estensionalità, di estensività, di discretezza e di finitezza. Il calcolo o pensiero analogico si regge invece su sette principi contrari-complementari: di gradazione continua, di contraddizione inclusa, di identità funzionale, di intensionalità, di intensività, di continuità, di infinità. ¹⁵⁴

Il principio più importante è quello di identità, che in un caso viene definito “elementare” e nel secondo caso “funzionale”: conviene dunque partire da qui (senza bisogno di ripercorrere uno per uno i principi stabiliti da Melandri nell'ordine da lui suggerito), per intendere il senso della contrapposizione delle due opposte “logiche”.

L'uno secondo il numero e l'uno secondo l'analogia

Il criterio fondamentale che Melandri utilizza per distinguere la logica dall'analogia è il diverso tipo di principio di identità che vale nelle due “logiche”. ¹⁵⁵ Nel primo caso vale il principio di identità che Melandri chiama (sulla scorta di Korzybski) “elementare”. Nel secondo caso invece è presente un principio di identità di tipo “funzionale”.

Questa distinzione secondo Melandri è già presente nel pensiero antico, ad esempio in Aristotele, che «distingue quattro sensi della identità (quattro modi di dire “uno”): secondo il numero, la specie, il genere e l'analogia». ¹⁵⁶ Leggere il passo della *Metafisica* cui Melandri fa riferimento è d'aiuto a comprendere il senso di questa distinzione. Dice Aristotele:

¹⁵²APS, p. 117.

¹⁵³LC, p. 376.

¹⁵⁴Un elenco completo dei sette principi con relativa spiegazione si trova in LC, pp. 375-379 e in APS, pp. 116-127. L'elenco di APS comprende dieci voci, non sette (come in LC), ma il senso generale del discorso non risulta intaccato da questa variazione.

¹⁵⁵ «Il criterio fondamentale, si è detto, è fornito dall'uso del principio d'identità. Questo principio assume due sensi diversi, secondo che lo si applichi elementarmente o funzionalmente. E i due sensi si rendono meglio espliciti contrapponendo i due calcoli che li regolano, quello in senso stretto logico e quello proporzionale o analogico», LC, p. 374.

¹⁵⁶LC, p. 337. Cfr. anche APS, p. 61.

Alcune cose sono unità quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia. Sono unità quanto al numero quelle cose la cui materia è una sola; sono unità quanto alla specie quelle cose la cui definizione è una; sono unità quanto al genere quelle cose la cui figura categoriale è identica; sono unità per analogia quelle cose che stanno fra di loro come una terza sta a una quarta.¹⁵⁷

Possiamo parafrasare questo brano aristotelico in termini più vicini al nostro linguaggio contemporaneo. L'unità secondo il numero è l'unità di un individuo con se stesso (per es. l'unità di una molecola d'acqua con se stessa). Per Aristotele le cose che possiamo considerare come delle “unità” secondo il numero «sono dette tali perché sono un continuo»,¹⁵⁸ sono quelle cose che in virtù della loro unitarietà possono essere considerate degli elementi, degli individui. Ciò non significa necessariamente che non siano “realmente” ulteriormente divisibili, come suggerisce l'esemplificazione usata da Aristotele stesso: «un fascio è detto uno a causa di ciò che o lega». ¹⁵⁹ L'unità di specie e quella di genere sono unità meno forti, legate all'appartenenza di un certo numero di individui a una certa specie o, come viene detto nel passo seguente, a un certo genere:

Uno per sé si dice anche delle cose di cui uno è il genere, anche se diviso in opposte differenze specifiche. E si dice che queste cose sono una unità, in quanto il genere che funge da sostrato delle differenze è uno: per esempio “cavallo”, “uomo” e “cane” sono una unità, in quanto sono tutti quanti “animali”, all'incirca come nelle cose delle quali la materia è una sola.¹⁶⁰

L'unità per analogia è il caso più interessante di identità: Aristotele la definisce come identità di rapporti fra due coppie in una proporzione (“quelle cose che stanno fra di loro come una terza sta a una quarta”): anche se qui non espressamente formulata, la proporzione $a : b = c : d$ è presupposta a questa definizione aristotelica di analogia. Melandri sottolinea l'aspetto funzionale (strutturale, formale, contrapposto a elementare) dell'aristotelico *uno-secondo-l'analogia*, e scrive: «unità secondo l'analogia

157Aristot., *Metaph.*, Δ, 6, 1016b, 31-35 ; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993, p. 211.

158Aristot., *Metaph.*, Δ, 6, 1015b, 36; tr. it. cit., p. 205.

159Aristot., *Metaph.*, Δ, 6, 1016a, 1; tr. it. cit., p. 205.

160 Aristot., *Metaph.*, Δ, 6, 1016a, 24-28; tr. it. cit., p. 207.

è per esempio dire che l'atomo è nei composti chimici come l'uomo negli aggregati sociali [...] L'identità analogica, l'*uno-secondo-l'analogia*, è qualcosa di inafferrabile». ¹⁶¹

Questo breve *excursus* nella trattazione aristotelica del problema dell'identità ha reso evidenti un fatto importante: l'identità non è una proprietà assoluta delle cose, come mostrava l'esempio aristotelico del “fascio”, ma è sempre un concetto relativo. Vi sono inoltre diverse forme dell'identità, e non una sola.

Torniamo dunque al nostro tema principale, la contrapposizione dei due principi di identità, logico e analogico. Due sono le forme fondamentali che assume l'identità: quella elementare e quella funzionale.

a) Per “principio di identità elementare” Melandri intende

quel presupposto del pensiero per cui il requisito in sé ovvio dell'*univocità logica* nel significato dei termini da usarsi in un discorso razionale viene radicalizzato fino al punto da costringere a postulare l'*atomicità ontologica* dei suoi elementi. Ora è chiaro che se il principio di identità elementare sorregge in maniera esclusiva l'organizzazione razionale del discorso, ossia si costituisce in modo-di-pensare autonomo, esclusivo, postulativo, possono facilmente darsi delle fallacie onto-logiche, tali cioè da interdire quel rapporto che anche il pensiero più sprovveduto intrattiene pur sempre con la realtà. ¹⁶²

Questo passo evidenzia bene il senso della critica che Melandri rivolge alla *el*-identità (o identità elementare), una critica che non interessa tanto la validità di tale principio (che non viene ovviamente messa in discussione), quanto la sua esclusività nel mediare il rapporto fra logica ed esperienza (un problema, dunque, ontologico). Il problema insorge cioè quando si “reifica” la logica, la si eleva a legge del reale, incorrendo in “fallacie onto-logiche”, che si verificano appunto quando la realtà viene piegata rigidamente alle esigenze del discorso (del “logos” di cui ci stiamo servendo). È ciò che accade, per esempio, con i paradossi di Zenone: quando l'interpretazione ontologica di un certo presupposto di carattere logico provoca l'insorgere di una contraddizione, il

¹⁶¹APS, p. 61.

¹⁶²Ivi, p. 96.

conto viene addebitato interamente alla *doxa*. È ciò che accade, di nuovo, quando

per esempio il requisito dell'univocità impone nel discorso l'osservanza del terzo escluso; ma un conto è applicare meccanicamente questo principio, concludendone l'inesistenza di ogni istanza che sembri comprometterlo; e un conto è invece considerare la realtà come un'istanza autonoma rispetto al pensiero e riservarsi il compito di salvare ciò nonostante la logica.¹⁶³

b) La seconda forma di identità di cui possiamo servirci, quando abbandoniamo il terreno della logica e ci rivolgiamo al principio di analogia, è l'identità che Aristotele chiamava “secondo l'analogia”, un'identità di tipo strutturale, che compara due domini distinti a partire dalla loro identità di struttura. L'identità di funzione o identità “funzionale” è identità fra di relazioni (in questo senso è “analogica”: se l'analogia è uguaglianza di rapporti, in cui gli oggetti che occupano i “nodi” della rete relazionale non sono determinanti).

Secondo Melandri il pensiero occidentale, nel suo millenario tragitto, è travagliato dalla tensione fra questi due opposti principi identitari, e tende talvolta a far prevalere uno dei due modi dell'identico sull'altro: a volte viene privilegiata l'identità dell'individuo o dell'“elemento” (da cui la nozione di identità “elementare”); in altri casi è la funzione (la struttura, la relazione) a diventare base per l'identità – in ogni pensiero di tipo “strutturalista” (a prescindere dal significato storico del termine).

Anche se il principio di identità elementare è il principio che, storicamente, ha in genere avuto la meglio sul suo omologo analogico.

L'identità funzionale non è “migliore” di quella elementare (come del resto il pensiero analogico non è migliore o preferibile rispetto a quello logico): il pericolo della “reificazione” del principio di identità è presente in entrambi i casi. Il “platonismo delle relazioni” (che rende univoche le strutture e i concetti, che in fondo sono un modo di definire l'individuo per analogia) è presente nella ontologia classica (che reifica i concetti, appunto) e nella logica moderna (ad esempio in Frege, cfr. pp. 360-361), allo stesso modo del platonismo degli elementi. Invece dell'opposizione rigida fra i due principi è necessario secondo Melandri vederne la simmetria, risolvere

¹⁶³*Ibidem*.

“dialetticamente” la loro opposizione.

Come mediare fra questi due principi? Ancora una volta è il principio di analogia a fornire la soluzione. Una delle caratteristiche del pensiero analogico, infatti, è quella di rompere la struttura rigidamente dicotomica con cui siamo soliti concepire le categorie. In questo consistono i due principi di gradazione continua e di contraddizione inclusa.

Il principio di contraddizione inclusa e quello di gradazione continua

Un altro carattere tipico della modalità di ragionamento retta dal principio di analogia è la sostituzione dell'opposizione per contraddittorietà (a terzo escluso) con quella per contrarietà (a terzo incluso). L'opposizione per contrarietà si fonda sul principio di non contraddizione e sul principio di bivalenza (o del terzo escluso), ed è quel tipo di opposizione che si stabilisce fra due termini contraddittori, A e $-A$, generando una “dicotomia”: «la dicotomia – spiega Melandri – divide l'universo di discorso, o ciò di cui si tratta, in due classi complementari: una determinata in proprio, e l'altra non altrimenti definita che per sottrazione della prima dal totale». ¹⁶⁴ Facciamo un esempio: “sano” e “non-sano” sono due termini che suddividono il dominio a cui si riferiscono (mettiamo quello degli “animali”) in due insiemi distinti. L'opposizione per contrarietà si fonda invece sulla contrapposizione di due termini contrari, A e B , che si posizionano agli estremi di uno spettro continuo con infinite gradazioni. Un semplice esempio di contrari è quello dei colori “bianco” e “nero”, dove il termine opposto a “bianco” non è, come nell'opposizione per contraddittorietà, la semplice negazione del termine di partenza (“non-bianco”), ma un secondo termine definito in proprio. Fra “bianco” e “non-bianco” si stabilisce una dicotomia, un taglio netto che permette di dividere la realtà in due insiemi separati: quello delle cose bianche, e quello delle cose non-bianche. Fra i due opposti non si dà gradazione: di una cosa si può predicare A o $-A$, non entrambi. Fra “bianco” e “nero” c'è invece un rapporto di di-polarità: esiste una serie infinita di gradazioni cromatiche intermedie che separa i due contrari, per cui una cosa può essere più o meno bianca, più o meno nera. È un'opposizione a “terzo incluso”, dove il “terzo” valore di verità, come spiega Agamben, non si dà

¹⁶⁴ E. Melandri, *Sull'origine dei generi letterari*, in «Lingua e stile», XV, n. 3, 1980, p. 399.

come un termine omogeneo ai primi due, la cui identità potrebbe essere a sua volta definita secondo una logica binaria [...] Il terzo si attesta qui solo attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora i poli di un campo di tensioni vettoriali. Il terzo è questo campo, e nient'altro. Se si cerca di afferrarlo sezionando il campo e isolando in esso un punto (o un insieme di punti), ciò che si ottiene è solo una zona di indifferenza o di indecidibilità fra i due poli.¹⁶⁵

Questa diversa concettualizzazione dell'opposizione fra termini presenta alcuni vantaggi, rispetto alla dicotomia, che opera un taglio netto nella trama del reale o dello spazio logico. Scrive Melandri:

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 sub-contrarietà”) 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 quantitativo del massimo e del minimo di luminosità. Ma per altri casi - come per es. caldo/freddo, bello/brutto, &c. - il criterio è molto meno buono: perché troppo soggettivo, o troppo confuso, o (ciò che vale lo stesso) troppo complesso.¹⁶⁶

Il principio dipolare di opposizione per contrarietà per Melandri «è formulabile matematicamente come rapporto di proporzionalità inversa. È la funzione iperbolica $y = 1/x$ ».¹⁶⁷ Non sempre questa formula è applicabile con criteri strettamente quantitativi, ma fornisce un'indicazione generalmente valida: l'opposizione bipolare si può descrivere come gradazione continua fra due polarità, tale che all'aumentare dell'una si riscontra la diminuzione dell'altra. L'analogia, in quanto dispositivo di mediazione, si avvale dunque di questo principio di opposizione per contrarietà, attraverso il quale è possibile organizzare la realtà secondo schemi gradualistici e bipolari invece che attraverso rigide

165G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. 17

166LC, pp. 369-370.

167Ivi, p. 370.

opposizioni dicotomiche.¹⁶⁸ «La distinzione non implica la divisione».¹⁶⁹

I principi di gradazione continua e di terzo incluso non servono solo a specificare meglio la differenza fra pensiero logico e analogico, ma anche a fornire un modello per spiegare il rapporto che sussiste fra analogia e logica, che si possono considerare come due poli estremi nel campo della razionalità. Secondo Melandri infatti fra questi due opposti c'è un rapporto di “complementarietà per contrarietà”. Logica e analogia stanno cioè fra loro alla stessa maniera di due “complementi per contrarietà”,¹⁷⁰ e ciò porta a concludere che «ci sono due, e due soli, modi di pensare: il logico e l'analogico. Essi sono complementari fra loro nel senso della contrarietà. Questa si definisce come rapporto di proporzionalità inversa $y = x^{-1}$: in accezione, se non proprio quantitativa, per lo meno comparativa. In altre parole, il rapporto fra logica e analogia è in sé stesso analogico. Questa seconda analogia è trascendentale, perché fonda il rapporto; senza di essa non ci sarebbe nessun rapporto fra logica e analogia».¹⁷¹

Si potrebbe obiettare che i manuali di logica, in fondo, qualche spazio all'analogia lo dedicano, e che non escludono dal proprio campo i procedimenti analogici e induttivi in modo così severo come potrebbe sembrare dalle affermazioni di Melandri. A questa possibile obiezione mi sembra risponda efficacemente un breve paragrafo della *Linea e il Circolo*:

occorre tener presente che, nel contrastare logica e analogia, noi ridefiniamo il significato dei due termini nel senso richiesto dalla polarizzazione. Non deve perciò stupire se, in seguito a questa ridefinizione, ciò che qui vien detto “pensiero logico” non corrisponde in tutto e per tutto alla logica dei manuali. (Per definire “logica”, i manuali utilizzano altri contrasti: per es., quello con la psicologia delle menti sotto-sviluppate). D'altra parte, la nostra caratterizzazione non è arbitraria.

168 Come scrive L. M. Possati, «L'analogia rivela la non-esaustività della contraddizione, ponendosi non come un terzo omogeneo agli estremi della scissione, ma come la trasgressione della scissione da parte della scissione stessa», L. M. Possati, *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia in Enzo Melandri*, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di una cultura del Novecento*, Prefazione di A. Rizzacasa, Gilgamesh, Mantova, 2013, p. 344.

169 LC, p. 290.

170 «Occorre innanzi tutto distinguere “complemento logico” e “complemento analogico”. Il primo è il complemento “per contraddittorietà”: A/-A. Il secondo è il complemento “per contrarietà”: A B. (Si notino le differenze: i contraddittori hanno lo stesso riferimento, cioè A; i contrari sono diversi. E inoltre: i contrari appartengono allo stesso genere, ossia sono posti allo stesso livello; i contraddittori, no. &c.)», ivi, p. 371.

171Ivi, p. 373.

Non è come se, avendo in mente un certo preconconcetto in favore del “pensiero analogico”, noi ne caratterizzassimo per esclusione il polo contrario.¹⁷²

Se sostituiamo alla coppia “logico”/“non-logico” quella “logica”/“analogia”, la nozione stessa di logica risulta meglio definita. Il suo complemento non è più l'insieme eterogeneo dell’“illogico”, che comprende tanto l'irrazionale quanto le procedure razionali non appartenenti alla logica in senso stretto. La logica diviene un “modo” della ragione, che trova nel “modo” analogico il proprio complemento.

¹⁷²Ivi, p. 374.

Capitolo terzo

Il metodo archeologico

3.1 Il caso di *Les Mots et les Choses* da Parigi a Bologna

“Decostruzione”, “distruzione della metafisica”, “genealogia”, “ermeneutica”, “ontologia fondamentale”, “differenza ontologica”, “fenomenologia genetica”, “epistemologia”, “dialettica negativa”, ecc. Una complicata proliferazione lessicale sembra caratterizzare la svolta filosofica degli anni sessanta e settanta, una svolta che ancora non si può dire conclusa. La filosofia certo non è nuova a questa oscura tessitura terminologica, che appare anzi come uno dei suoi tratti distintivi, specie in alcune fasi storiche. Basti pensare alla fatica di comprendere alcuni costrutti della *Fenomenologia dello spirito*, o alla sconcertata reazione dei contemporanei di Kant, ai quali la sua *Critica della ragione pura* pareva illeggibile. Tuttavia, nonostante la “poetica” dei filosofi tenda in ogni tempo a produrre testi complicati, alcune correnti (esistenzialismo, decostruzionismo, ecc.) della filosofia cosiddetta “continentale” (francese, tedesca e italiana) del Novecento sembrano accentuare questa tendenza alla complicazione terminologica, come non mancano di ricordare i critici e i detrattori di queste correnti: i quali, denunciando con qualche ragione l'oscurità di alcuni testi, tendono a liquidare un po' troppo sbrigativamente gli autori che praticano questo linguaggio e la sua tradizione.¹

A questa storia di vocaboli inusuali, o usati in maniera inusuale, appartiene anche il termine “archeologia”. Non ovviamente nel suo significato disciplinare di studio dei resti delle civiltà antiche; piuttosto nel senso che il termine assume a partire dall'*Archeologia del sapere* di Michel Foucault.² A dire il vero, prima ancora di

1 Cfr. ad esempio la tagliente critica mossa da Andrea Bonomi alla «disarmante vaghezza e inaffidabilità del linguaggio usato in molti ambienti filosofici di questi tempi» nella Premessa di A. Bonomi, *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano, 1987, pp. 9-17.

2 Il termine archeologia ha assunto un significato specifico nel lessico filosofico contemporaneo. Un significato ormai accettato, anche se non univoco. Cfr. A. Cavazzini, *Archeologia*, in AA.VV.,

comparire nel titolo dell'opera foucaultiana, il termine “archeologia” aveva già iniziato a penetrare nei testi di filosofia con un significato inedito, che si trova già adombrato in Husserl, in Ricoeur, nel Foucault di *Le parole e le cose* e infine in *La linea e il circolo* di Melandri.

Per ripercorrere questo primo tragitto compiuto dall'archeologia bisogna partire dalla Francia, che di questa nuova terminologia filosofica è stata la culla. Per ripercorrere invece il tragitto del concetto di archeologia nell'opera di Melandri, è necessario risalire ai suoi primi scritti fenomenologici: partendo dal presupposto che il concetto di archeologia, se non il termine, sia presente nella sua opera sin dall'inizio, anche se in forma embrionale; che sia cioè presente prima della lettura da parte di Melandri dei libri di Foucault degli anni sessanta/settanta. Soltanto dopo l'incontro di Melandri con il testo foucaultiano, tuttavia, il concetto si assesta in formula definitiva, e si arricchisce di significati e prospettive che nella sua prefigurazione “fenomenologica” non aveva saputo maturare.

Cercheremo di seguire due percorsi. Prima di tutto, daremo un rapido sguardo alla situazione culturale francese, per capire il clima e l'origine del nuovo codice filosofico cui l'archeologia appartiene; seguiremo a questo scopo la dirompente entrata in scena di *Le parole e le cose* sul finire degli anni sessanta. In seguito, attraverso i testi di Melandri, osserveremo la scia che questo testo ha lasciato in Italia negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione. Cerchiamo quindi di vedere come l'archeologia di Foucault si innesti sul retroterra fenomenologico di Melandri, assumendo una fisionomia del tutto originale in *La linea e il circolo*. Infine, descriviamo gli ulteriori mutamenti a cui l'idea di archeologia va incontro, grazie al contributo di alcuni interlocutori di Melandri al tempo della pubblicazione del suo libro del 1968. Si tratta di Gianni Celati, di Carlo Ginzburg e di Italo Calvino.

Strutturalismo, marxismo, psicanalisi: la svolta degli anni sessanta

Per quanto riguarda la filosofia, la psicoanalisi, la teoria politica, l'antropologia ecc. la

Enciclopedia filosofica, nuova edizione interamente riveduta e ampliata, vol. I, Bompiani, Milano 2006, pp. 603-606 [voce di enciclopedia], dove trova spazio anche l'opera di Melandri.

Francia diventa a partire dagli anni cinquanta in avanti un punto di riferimento privilegiato all'interno della cultura europea, strappando ai paesi di lingua tedesca il loro storico primato in queste discipline, un primato che il nazismo e le vicende belliche avevano definitivamente incrinato.

Dopo l'esplosione dell'esistenzialismo francese nel dopoguerra, che della cultura filosofica tedesca era tuttavia profondamente debitore, lo strutturalismo è sicuramente il fenomeno di cultura più importante che l'Europa conosce nel campo della filosofia e delle scienze umane. Nato in linguistica grazie ai contributi della Scuola di Praga, lo strutturalismo si impone all'attenzione generale soprattutto per merito di Claude Lévi-Strauss, che applica in modo rivoluzionario allo studio delle culture umane i metodi strutturali, sincronici e morfologici che la linguistica novecentesca aveva elaborato. I primi segnali di questo percorso sono visibili nell'impostazione del suo lavoro del 1947 su *Le strutture elementari della parentela*, opera di grandissima importanza in cui Lévi-Strauss cerca di definire la matrice strutturale delle relazioni matrimoniali e di parentela nelle società primitive. È tuttavia con *Antropologia strutturale*, raccolta di saggi pubblicata nel 1958, che il lavoro di Lévi-Strauss inizia a diventare un punto di riferimento metodologico anche al di fuori del suo ambito di competenza. Nel 1959 Roger Bastide organizza a Parigi un convegno intitolato *Sens et usages du terme structure* in cui si manifesta chiaramente la vocazione transdisciplinare del concetto di struttura, anche al di fuori della linguistica e dell'antropologia. Poco tempo dopo, un'aspra polemica con Sartre, individuato da Lévi-Strauss e dai suoi sostenitori come il rappresentante di un “umanesimo trascendentale”³ ormai stantio, contribuisce a dare rilievo all'antropologo francese anche al di fuori del pubblico degli “addetti ai lavori”, e a farne il simbolo di una svolta decisiva nell'ambito della cultura francese degli anni sessanta. Dall'antropologia, lo strutturalismo in tempi rapidi si estende alla psicanalisi, al marxismo, alla filosofia, aprendo queste discipline a nuovi scenari teorici. Lacan, Althusser,⁴ Foucault e Lévi-Strauss sono gli autori che hanno fatto dello strutturalismo

3 L'espressione è usata da Lévi-Strauss in *Il pensiero selvaggio*, saggio del 1962 in cui l'autore attacca frontalmente il padre dell'esistenzialismo francese, e si trova citata in: S. Nannini, *La struttura e la storia*, in P. Rossi e C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. VI, *Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 767.

4 Nel 1964 appare su *La nouvelle critique* un articolo di Louis Althusser su *Freud et Lacan*, che si può considerare l'inizio dell'apertura del marxismo – di una frangia dissenziente del marxismo, che vive un intenso contrasto con il PCF – alla psicanalisi e allo strutturalismo: in particolare, al pensiero di Jacques Lacan. Lo strutturalismo marxista di Althusser, oltre ad aprire le porte della teoria critica al

la base per una svolta decisiva nei loro rispettivi campi di studio, e che vengono riconosciuti da un vasto pubblico di lettori, anche non specialisti, come i portavoce di un cambio di paradigma nelle scienze umane per tutti gli anni sessanta e settanta. Lo strutturalismo dunque si presenta come un movimento sfaccettato e ampio, che scuote dalle sue fondamenta la cultura francese, in tutti i suoi ambiti: dall'antropologia alla linguistica, dalla psicanalisi alla teoria della letteratura. Il 1966 è uno dei punti più alti dello strutturalismo francese: è l'anno in cui vengono pubblicati *Critica e verità* di Roland Barthes, *Figure* di Gérard Genette, la *Teoria della letteratura* di Todorov e gli *Ècrits* di Lacan. Ma il vero caso editoriale dell'anno è senza alcun dubbio *Les Mots et les Choses* di Michel Foucault.

Le parole e le cose

La prosa del mondo è il titolo che Michel Foucault avrebbe voluto dare al libro sulla genealogia delle scienze umane che si accingeva a pubblicare nel 1966. Lo stesso titolo che Merleau-Ponty aveva scelto per un saggio mai pubblicato, ritrovato fra le sue carte.⁵ È per il timore di un immediato accostamento del suo lavoro a quello di Merleau-Ponty, autore che Foucault aveva molto letto ed ammirato, che la scelta del titolo ricade alla fine su *Le parole e le cose*, affidando a *La prosa del mondo* soltanto la titolazione del dodicesimo capitolo dell'opera.⁶ E il titolo, di grande effetto, non ha avuto probabilmente un ruolo marginale nell'incredibile successo editoriale che il libro

problema della soggettività intesa in senso psicanalitico, segna un'inversione di tendenza nella ricezione dell'opera di Marx, che si può sintetizzare nella formula dell'*antiumanismo*, una formula che era già stata abbracciata prima da Lévi-Strauss e che diverrà in seguito una delle parole chiave del lessico foucaultiano. L'interpretazione, prevalente nel blocco occidentale, del pensiero di Marx come base per un nuovo umanesimo e filosofia della prassi, è respinta da Althusser, e insieme ad essa i suoi testi canonici: a partire dai *Manoscritti economico-filosofici*. Torna invece al centro dell'interesse la produzione della maturità di Marx, a partire proprio dal suo testo fondamentale, a cui Althusser dedica (con altri co-autori) un volume giustamente famoso, *Lire le Capital*. Quella di Althusser è una critica radicale, che si appoggia ai nuovi strumenti offerti dallo strutturalismo, con importanti implicazioni nel posizionamento politico degli strutturalisti marxisti, che emerge già in *Pour Marx*, del 1965, e che si consolida proprio in *Lire le Capital*. La ripresa strutturalista e anti-umanista del pensiero di Marx è certamente rappresentata da Althusser, ma non limitata alla sua opera sola: è un forte nucleo di studenti dell'*Union des étudiants communistes* dell'*École Normale Supérieure* che se ne appropria e la elabora, attraverso i *Chaiers marxistes-léninistes*, che iniziano la loro pubblicazione dal 1964.

5 Il saggio di Merleau-Ponty viene pubblicato postumo da Gallimard nel 1969, con il titolo *La prose du monde*.

6 Un'interessante ricostruzione della genesi dell'opera e della sua ricezione si trova in D. Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris, 1989, pp. 182-198.

riscosse, e che ancora riscuote a quasi cinquant'anni di distanza. La sua fortuna non è dovuta soltanto alla circolazione nel ristretto ambito del pubblico filosofico: il libro travalica – nonostante l'oggettiva difficoltà dell'opera - i rigidi steccati degli interessi disciplinari per allargarsi al grande pubblico, fino a diventare un vero e proprio fatto di moda, amato e odiato (*Les Mots et les Choses* approda persino sugli schermi cinematografici: in una scena di *La Chinoise* di Godard il libro di Foucault viene combattuto a colpi di pomodori).

Come è noto, Foucault propone nel saggio una rilettura originale e provocatoria della storia culturale occidentale, invertendo di segno la dominante lettura lineare e continuista del progresso scientifico europeo degli ultimi quattro secoli. La novità del saggio di Foucault non risiede tanto nelle sue specifiche tesi storiografiche, quanto nell'impostazione metodologica e nell'impianto generale della ricerca. Foucault chiama il metodo che ha sviluppato *archeologia*. Nel testo

non verranno [...] descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obiettività di cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma piuttosto è la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che di una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una archeologia.⁷

L'oggetto di studio di Foucault sono testi della tradizione culturale europea che appartengono alle discipline più disparate (economia, filosofia, botanica, linguistica, letteratura, ecc.) e che si collocano in un periodo storico di circa cinquecento anni, che va approssimativamente dal 1400 al 1900. L'indagine è condotta seguendo un ordine cronologico, ma non è una ricostruzione storica dettagliata dello sviluppo delle discipline in questione. Si tratta dunque, in sostanza, di un saggio di “storia delle idee” o

⁷ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano, 1978.

di “storia della cultura”. La prima caratteristica dell'indagine archeologica è dunque la trasversalità: l'*archeologia* non si occupa di un solo campo disciplinare, ma cerca di individuare alcuni tratti comuni a diversi campi del sapere. È una ricerca, per usare un'espressione kantiana riproposta da Foucault, delle “condizioni di possibilità” del sapere in una data epoca.

Il presupposto che fa da sfondo all'organizzazione del saggio è la discontinuità dello sviluppo culturale: a differenza di come appare nelle narrazioni specialistiche ed interne ad ogni singola disciplina, che privilegiano gli aspetti costruttivi e cumulativi del sapere postulandone la continuità storica, l'archeologia si ripropone invece di sottolineare discontinuità e fratture. Foucault ne evidenzia in particolare due: quella che caratterizza il passaggio dal Rinascimento all'età “classica” (alla fine del Cinquecento) e quella che all'inizio del XIX secolo pone fine all'*âge classique*.⁸ L'archeologia cerca in sintesi di rendere espliciti i “codici” di una cultura o di una civiltà: cioè le matrici di fondo, in genere inconsapevoli, che ne regolano il linguaggio, gli schemi di ragionamento, i criteri di interpretazione e classificazione. Il metodo ricorda per certi versi quello della “genealogia” e della “storia critica” nietzscheana.⁹ Ma quali sono per Foucault questi famosi tratti caratteristici che fanno da strutture trascendentali del sapere in una determinata epoca culturale? Per Foucault è il rapporto fra i segni e ciò che essi designano (il rapporto fra segni e cose, parafrasando il titolo) a determinarne l'intonazione generale del sapere in un determinato periodo storico. L'indagine archeologica è allora indagine *semiologica*, nel senso che interroga la funzione che i segni ricoprono, il modo in cui i segni rappresentano la realtà e la relazione fra universo

8 Foucault chiama dunque *età classica* il periodo storico che va dagli inizi del XVII secolo e che si chiude con la Rivoluzione francese. L'età classica, da un punto di vista “semiologico”, segna la fine di quella mentalità arcaica, che perdura sino al Rinascimento, in cui le parole sono dei segni naturalmente associati alle cose, che stabiliscono con esse un segreto rapporto di parentela: «Se il pensiero classico viene interrogato al livello di ciò che archeologicamente lo ha reso possibile, ci si accorge che la dissociazione del segno e della somiglianza all'inizio del XVII secolo ha fatto apparire le nuove figure della probabilità, dell'analisi, della combinatoria, del sistema e della lingua universale non già come temi successivi, procreantisi e escludentisi a vicenda, ma come un reticolo unico di necessità. Ed è ciò che ha reso possibili le individualità che chiamiamo Hobbes, o Berkeley, o Hume, o Condillac», Ivi, p. 78-79.

9 Cfr. ivi, p. 329, e sgg., dove Foucault rende omaggio allo «spazio filosofico-filologico da Nietzsche schiuso per noi». Il legame della ricerca foucaultiana con il metodo genealogico nietzscheano andrà approfondendosi come è noto negli anni successivi. Cfr. ad es. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in G. Canguilhem e S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris, 1971, pp. 145-172, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54.

segnico e mondo reale. La rottura essenziale che si manifesta con l'avvento dell'età classica è una rottura nel regime della significazione:

Cos'è un segno nell'età classica? Poiché ciò che è cambiato nella prima metà del XVII secolo e per molto tempo, forse fino a noi, è l'intero regime dei segni, le condizioni in base alle quali essi esercitano la loro strana funzione è ciò che, fra tante altre cose che si fanno o si vedono, li innalza all'improvviso al rango di segni; è il loro essere stesso. Alla soglia dell'età classica, il segno cessa di essere una figura del mondo; e cessa di essere legato a ciò che distingue mediante i vincoli soli di e segreti della somiglianza e dell'affinità.¹⁰

La configurazione del rapporto fra segno e oggetto dà vita ad una serie di conseguenze “a cascata” che vanno a definire l'organizzazione del sapere in una data epoca, che Foucault chiama *episteme*.

La ricezione francese del testo

Per un lettore di oggi la forza polemica di questo libro non è più tangibile in tutta la sua portata: ma se collocato nel suo contesto, e se vengono resi di nuovo comprensibili i suoi referenti polemitici, *Le parole e le cose* si mostra come un libro fortemente provocatorio, che sfida apertamente marxismo, esistenzialismo e fenomenologia. Secondo la testimonianza di Raymond Bellour raccolta da Didier Eribon, le bozze del libro contenevano numerosi attacchi a Sartre che vengono poi tolti nella versione definitiva.¹¹ Se ciò non bastasse, è sufficiente leggere l'intervista rilasciata da Foucault per *La Quinzaine littéraire*, uscita nel maggio del 1966 o quella, di poco successiva, di *Arts et loisirs*, per vedere come la polemica contro Sartre, e contro il predominio che egli ha esercitato sulla cultura francese del dopoguerra, si espliciti senza mezzi termini.¹²

10 M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 73.

11 D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 185.

12 Cfr. M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault* (intervista con M. Chapsal), in «La Quinzaine littéraire», n. 5, 15 maggio 1966, pp. 14-15; Id., *L'homme est-il mort?* (intervista con G. Fellous), «Arts et loisirs», n. 38, 15-21 giugno, pp. 8-9, 1966, tr. it. *È morto l'uomo?*, in *Follia, scrittura, discorso. Archivio Foucault I. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 123-128.

Il libro perciò oltre a riscuotere un grande successo divide la schiera dei lettori e dei recensori.¹³ Da un lato riceve l'accoglienza entusiasta di un vasto settore della cultura francese, che si riconosce nelle tesi e nei valori dello strutturalismo, ma che ne prefigura anche la vicina crisi: Nietzsche, Bataille, Blanchot, Heidegger sono i nomi che – accanto ad Althusser, Levi-Strauss e Lacan - iniziano a circolare nella nuova generazione di intellettuali. Significative a questo proposito le recensioni di Michel de Certeau, Gilles Deleuze, Raymond Bellour e Georges Canguilhem. Sul fronte opposto troviamo un'ulteriore partizione. Si sollevano per un verso le critiche più tecniche di storici della cultura, della scienza e della filosofia (Jean-Claud Margolin, Pierre Burgelin, Bernard Balan), che entrano in merito alla concezione foucaultiana dei salti epistemologici per metterne in questione la tenuta in sede storiografica. Altre volte i dubbi si assiepano attorno al problema del passaggio da una *episteme* all'altra, che non viene affrontato adeguatamente all'interno di *Le parole e le cose*. Ma le critiche più taglienti vengono dal fronte sartriano e marxista (Sartre, Michel Amiot, Roger Garaudy). Qui il bersaglio è l'antistoricismo di Foucault, il suo disprezzo per il marxismo e la dialettica, le esequie rese all'“Uomo”, che cessa di essere il centro della storia e della cultura per diventare una bizzarra invenzione ottocentesca. Questi critici cercano di mettere in evidenza come la teoria di Foucault presupponga aprioristicamente l'omogeneità delle strutture di pensiero di un'intera epoca, e come essa, nel tentativo di portare alla luce la configurazione nascosta del sapere finisca per recidere la relazione che esso intrattiene con le pratiche sociali. La replica di Sartre, da questo punto di vista, è certamente la più autorevole e la più aspra: anche, ovviamente, in virtù dei numerosi attacchi di cui è stato bersaglio da parte di Foucault e degli strutturalisti (Levi-Strauss prima di tutti). In un'intervista rilasciata alla rivista “L'Arc”, Sartre attacca, dicendo che

[fra i giovani studiosi] una tendenza dominante [...] è il rifiuto della storia. Il successo che ha avuto l'ultimo libro di Michel Foucault è caratteristico. Cosa troviamo in *Le parole e le cose*? Non un'archeologia delle scienze umane. L'archeologo è qualcuno che cerca le tracce di una civiltà scomparsa per cercare di

13 Per ricostruire l'immediata ricezione del testo in area francese, ci siamo avvalsi dell'utile antologia di articoli, interviste e recensioni contenuti nel volume: AA.VV., “*Les Mots et les Choses*” de Michel Foucault. *Regards critiques 1966-1968*, IMEC, Caen, 2009.

ricostruirla [...] Quello che Foucault ci presenta è, come ha messo in evidenza Kanters, una geologia: la serie degli strati successivi che formano il nostro “suolo”. Ognuno di questi strati definisce le condizioni di possibilità di un certo tipo di pensiero che ha trionfato in un certo periodo. Ma Foucault non ci dice la cosa più interessante: cioè come ciascun pensiero è costituito a partire da queste condizioni, e come gli uomini passano da un pensiero ad un altro.¹⁴

L'antistoricismo del pensiero strutturalista, argomenta Sartre, si pone come un “superamento” del marxismo, ma finisce in verità per abbandonare e per distruggere (più che superare) la prospettiva del materialismo storico, dimenticando il problema del rapporto fra struttura sociale e fatti culturali.¹⁵

Le parole e le cose in Italia. Il contributo di Enzo Melandri

Questa lunga premessa è necessaria per capire la posizione assunta da Melandri. Giunge infatti anche in Italia, quasi immediatamente, l'eco dell'importante dibattito che si sta svolgendo in Francia, e giunge, si potrebbe dire, prima ancora del libro di Foucault, specialmente per quanto riguarda la *querelle* fra Sartre e gli strutturalisti. “L'Unità” ad esempio segnala che la rivista francese

L'ARC dedica un numero speciale a Sartre, con [...] un'intervista in cui lo scrittore risponde a vari attacchi levati contro di lui ultimamente, e in particolare da Michel Foucault, in alcune dichiarazioni pubblicate sulla *Quinzaine Littéraire*. I giudizi di Sartre su alcuni nuovi “maestri” che sembrano avere una notevole influenza sui giovani (Foucault, Lacan, ecc.) hanno a loro volta suscitato repliche e discussioni: la questione è tuttora apertissima.¹⁶

Che l'idea della “morte dell'uomo” e la polemica con Sartre siano gli elementi che per primi attirano l'attenzione della cultura italiana verso il nuovo lavoro di Foucault è confermato dal saggio che Melandri dedica al filosofo francese sulla rivista militante

14 J. P. Sartre, *Jean-Paul Sartre répond*, «L'Arc», n. 30, 1966, pp. 87-96, rist. in. AA.VV., “*Les Mots et les Choses*” de Michel Foucault, cit., pp. 75-89.

15 Cfr. ivi, pp. 76-77.

16 E. Cantoni, *Giovani “maestri”*, «L'Unità», Sabato 3 dicembre 1966, p. 10.

“Che Fare”. L'articolo si inserisce nel dibattito attorno alla tesi foucaultiana della “morte dell'uomo”, formula perturbante e fortunata su cui si concentra l'iniziale curiosità dei lettori e dei recensori, dei critici e dei commentatori.

La “morte dell'uomo” è un'espressione ricca di una molteplicità di sensi che va brevemente svolta, per intendere il senso della polemica. La formula utilizzata da Foucault richiama innanzi tutto la profezia nietzscheana della *morte di Dio*, di cui vorrebbe essere, in un certo senso, una riproposizione. Stavolta non è più la dimensione della trascendenza divina e dell'universo morale che le era associato a cadere in disgrazia. È l'idea di “uomo” e l’“umanesimo” antropocentrico ad essa associato che entra in crisi, rivelandosi mero sostituto della divinità, feticcio altrettanto illusorio e mitologico: nell'età contemporanea l'*Uomo* come razionalità sovrana e autocosciente si eclissa.¹⁷ Questo decesso dell'Uomo è il punto di arrivo di un lungo tragitto, che si snoda in diverse tappe. Nell'*âge classique*, l’“uomo” come oggetto di studio non esisteva ancora. L'*episteme* classica poneva ancora l'uomo come soggetto invisibile e nascosto della rappresentazione, sguardo che non si rivela: «Nel pensiero classico [...] colui che annoda tutti i fili della “rappresentazione tabulare” non vi si trova mai presente in persona. Prima della fine del XVIII secolo l'uomo non esisteva, come non esistevano la potenza della vita, la fecondità del lavoro, o lo spessore storico del linguaggio [...] Le scienze empiriche trattavano sì dell'uomo, ma non esisteva coscienza epistemologica dell'uomo in quanto tale».¹⁸ Persino la presenza assidua nella letteratura settecentesca del concetto di natura umana, argomenta Foucault, non ci permette di parlare di una “scienza dell'uomo” nel senso moderno. L'uomo appare solo nel XIX secolo come

17 Le parole con cui Foucault, con un linguaggio a tratti poetico, evoca l'imminente sparizione dell'uomo, inteso come transitoria figura del sapere generata dalla contingente struttura epistemica del sapere moderno, sono giustamente note: “Stranamente, l’uomo – la conoscenza del quale passa per pochi ingenui come la più antica indagine da Socrate in poi – non è probabilmente altro che una certa lacerazione dell’ordine delle cose, una configurazione, comunque tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate di qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità di un’“antropologia” intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia e tranquillizza profondamente, pensare che l’uomo non è che un’invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma”, M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 13; «Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l’uomo sarebbe cancellato, come sull’orlo del mare un volto di sabbia», Ivi, p. 414.

18 M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 332-333.

soggetto e oggetto del sapere. Caratteristica principale della tarda età moderna è l'affacciarsi dell'uomo come oggetto di studio, come soggetto del sapere, come motore della storia. Ma questa nuova divinità terrena è tuttavia destinata a rapida scomparsa, come gli dei che l'hanno preceduta, come già annuncia il decentramento del soggetto operato dalla cultura contemporanea (prima di tutto ad opera di linguistica, etnografia e psicanalisi): si approssima la fine dell'uomo e dell'umanesimo, e con esso delle filosofie dell'impegno e dello storicismo.¹⁹ Foucault ha in mente, primo fra tanti, proprio l'umanismo esistenzialista di Jean-Paul Sartre e la visione della storia che in esso si esprime. La storia infatti per Foucault non è più pensabile come processo di sviluppo e di emancipazione progressiva dell'uomo, in cui l'uomo è protagonista cosciente, fautore attivo della "prassi rovesciante" che innesci i processi rivoluzionari. L'uomo, antico eroe di questa filosofia della storia, scopre di essere fragile e finito, un essere gettato in un corpo, in un linguaggio, in un sistema sociale ed economico di cui non è padrone.

Il nesso fra la predizione nietzscheana e la morte dell'uomo non sfugge a Melandri, che lo riepiloga in questi termini, non senza una vena di ironia:

Il libro di Foucault, *Les mots et les choses*, sta vivendo il suo successo di scandalo. Per ora i commenti sono poco pertinenti. Non è però difficile indicare lo stimolo responsabile di questo successo. "Dio è morto", sogghignava Nietzsche; aveva in mente teologi liberali e umanisti erasmiani. Da buon filologo, li detestava. Ma non si può dire che fosse tutto lì: uno sfogo, e basta. No, Nietzsche ci ha pigliato, è

19 «Ai nostri giorni, e Nietzsche anche qui indica da lontano il punto d'inflessione, si afferma non tanto l'assenza o la morte di Dio, quanto la fine dell'uomo (quel sottile, impercettibile scarto, quell'arretramento nella forma dell'identità, che hanno portato la finitudine dell'uomo a convertirsi nella sua fine); si scopre a questo punto che la morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati: non è appunto l'ultimo uomo che annuncia di aver ucciso Dio, ponendo in tal modo il proprio linguaggio, il proprio pensiero, il proprio riso nello spazio del Dio già morto, ma proponendosi anche come colui che ha ucciso Dio e la cui esistenza include la libertà e la decisione di tale delitto? Così, l'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e più giovane della morte di Dio; avendo ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere alla propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore: ossia l'esplosione del volto dell'uomo nel riso, e il ritorno delle maschere: la dispersione della profonda colata del tempo da cui l'uomo si sentiva portato e di cui sospettava la pressione nell'essere stesso delle cose; l'identità tra il ritorno del Medesimo e l'assoluta dispersione dell'uomo. Durante l'intero XIX secolo, la fine della filosofia e la promessa d'una cultura prossima coincidevano probabilmente con il pensiero della finitudine e l'apparizione dell'uomo nel sapere; oggi il fatto che la filosofia sia sempre e ancora sul punto di scomparire, e il fatto che forse in essa, ma più ancora fuori di essa e contro di essa, nella letteratura come nella riflessione formale, si pone il problema del linguaggio, dimostrano probabilmente che l'uomo sta sparendo», Ivi, pp. 411-412.

stato (per dirla enfaticamente) profetico. Non che con questo si voglia incoraggiare la credenza nell'avvento del "superuomo"; figuriamoci! Nietzsche annuncia un tramonto, mette in rilievo una minaccia, fa insomma il suo mestiere di profeta. Un profeta non può essere del tutto chiaro. A questo punto salta fuori Foucault. "L'uomo è morto", egli dice; e lascia intendere: bene, forse non è proprio ancora cadavere, è moribondo.²⁰

Non si tratta, ovviamente, di un processo di estinzione di qualsivoglia natura: la morte dell'uomo, spiega Melandri, è la morte dell'antropologia ottocentesca che sta a fondamento delle scienze umane: i recenti sviluppi dell'etnologia, della psicoanalisi, della storia e della sociologia confermano questa crisi dell'*uomo* per come esso si era costituito nel XIX secolo ad opera della biologia, dell'economia e della filologia storica. Il sottotesto politico della "nietzsche-renaissance" di cui Foucault si rende portavoce è ben chiaro a Melandri, come gli è nota la reazione di Sartre:

Sartre è stato [...] irruente. La sua critica non ha tardato a farsi sentire, ed è una critica che non concede nulla [...] La critica di Sartre è tanto generosa quanto approssimativa. Coinvolge non solo Foucault, ma anche Lévi-Strauss e tutto ciò che sa di strutturalismo. Il successo che oggi riscuote lo strutturalismo è sospetto. Indica che la nuova generazione non vuole più saperne, di *engagement*. I giovani cercano l'inserimento, l'integrazione; sanno che tutto il resto gli sarà dato per sovrappiù. Il problema non è più di scelta, ma di obiettivazione della scelta già fatta. Lo strutturalismo è oggi la filosofia, l'ideologia di questa obiettivazione intesa come vacanza dalle proprie responsabilità storiche. Si può parlare di moralismo per questa critica. Sarebbe però ingiusto non scorgervi altro. La conclusione di Sartre si potrebbe formulare così: lo strutturalismo è fundamentalmente errato, poiché tende a risolvere i problemi della prassi sostituendo alla dialettica una logica oggettuale²¹

Melandri però replica che in effetti, a ben guardare, «anche Foucault fa uso della dialettica. Le scienze umane non hanno una struttura autonoma, ma quella stessa delle scienze del concreto a cui si contrappongono. Quindi le scienze umane, essendo fondate

20 E. Melandri, *Da Lenin a Foucault*, cit., p. 101.

21 Ivi, p. 102.

unicamente sul loro potere di contestazione, sono strutturalmente dialettiche».²² Melandri paragona quindi la critica avanzata da Sartre a carico degli strutturalisti a quella che Lenin muoveva agli “empiriocriticisti”. Lenin rifiuta integralmente la filosofia borghese, perché complice di una visione del mondo legata a un certo modo di produzione e ad un certo assetto economico-sociale. Sartre, allo stesso modo, respinge integralmente il pensiero dei giovani filosofi suoi avversari non perché falso, ma perché indice di una filosofia del disimpegno.

L'altro articolo del 1967 che Melandri dedica a Foucault è una lunga recensione a *Les Mots et les Choses*, che appare su *Lingua e stile*. Melandri in questo scritto mostra gli elementi di novità dell'analisi foucaultiana, ma ne evidenzia anche le premesse: l'analitica esistenziale di Heidegger, la genealogia di Nietzsche, lo strutturalismo di Lévi-Strauss; ne compendia le tesi principali e i presupposti metodologici (quell'*archeologia* che costituirà la posizione metodologica di *La linea e il circolo*). A questa prima approssimazione al testo foucaultiano, seguirà, sulla stessa rivista ma a tre anni di distanza, un commento alle tesi di Foucault, in cui compaiono anche alcune annotazioni critiche (il testo venne scritto in verità, stando alle dichiarazioni dell'autore,²³ nel 1969, un anno prima della pubblicazione su rivista).

Per Melandri lo studio di Foucault «è di carattere essenzialmente semiologico».²⁴ Riguarda, cioè, il problema delle modalità d'uso dei segni e del mutamento storico cui va soggetta la loro modalità di significazione. L'analisi foucaultiana – prosegue Melandri – si appoggia su tre presupposti. Il primo è che il modo di pensare di un'epoca sia condizionato e determinato dalle tipologie di linguaggi che la caratterizzano, attraverso i quali la realtà naturale, storica, psicologica, metafisica ecc. viene interpretata; il secondo, che il modo in cui i segni vengono utilizzati da questi vari linguaggi non è una costante storica dell'attività umana, ma una variabile soggetta a modificazioni; il terzo presupposto è che questa sorta di storicismo semiotico, per cui i segni cambiano il loro modo d'uso nel tempo, è di carattere *pluralistico*: «le modalità d'uso dei segni sono diacronicamente diverse, nel senso che ci sono varie età semiologiche. Ma tali restano anche sincronicamente, poiché le funzioni più arcaiche si

²² Ivi, pp. 102-103.

²³ Cfr. E. Melandri, *Note in margine all'“episteme” di Foucault*, «Lingua e stile», V, 1, 1970, p. 145.

²⁴ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, «Lingua e stile», II, 1, 1967, p. 76.

conservano anche nei nuovi assetti»²⁵ (quest'ultima precisazione a nostro parere è maggiormente da attribuire a un'integrazione di Melandri, più che a una reale caratteristica dal testo foucaultiano, dove l'aspetto della permanenza e della convivenza delle diverse modalità semiologiche sembra restare in ombra²⁶).

Melandri si sofferma anche sul significato dell'*archeologia* di Foucault, prefigurando l'interpretazione molto personale che di questo concetto verrà data successivamente in *La linea e il circolo*. L'archeologia è «l'analisi dei presupposti che regolano una certa modalità d'uso dei segni [...] In questa speciale accezione il termine era già stato usato da Husserl per indicare le *archai* (le *Mütter*, di goethiana memoria, che presiedono alla costituzione fenomenologica dell'esperienza) e, in maniera molto simile, da Ricoeur nel suo recente lavoro su Freud e l'interpretazione».²⁷ Questo richiamo ad Husserl e a Ricoeur è significativo, perché segnala come il concetto foucaultiano di archeologia venga integrato da Melandri grazie ad altri contributi teorici, sottoponendolo a un'originale curvatura interpretativa. Melandri prosegue dicendo che

il problema cui deve rispondere l'archeologia è il seguente. In ogni lavoro interpretativo si tratta di rendere espliciti i “codici” di una cultura o di una civiltà: cioè le matrici di fondo, per lo più inconsapevoli, che ne regolano il linguaggio, gli schemi dell'immaginazione, i miti, i comportamenti rituali, le istituzioni di base, le tecniche, gli scambi delle merci, i valori, e così via.²⁸

Solitamente questo obiettivo viene perseguito attraverso il ricorso a una teoria che trascende il proprio oggetto, “estranea rispetto al suo referente”, attraverso il ricorso a

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Lo stesso discorso vale anche per altre affermazioni contenute nei tre saggi su Foucault. Melandri ad esempio ritiene che il metodo di ricerca adottato da Foucault possa essere visto come una variante della “regressione trascendentale”, rivisitata in chiave fenomenologica. Ciò significa che la ricerca delle condizioni di possibilità della conoscenza non viene svolta attraverso la posizione astratta di un'ontologia formale, di una “semantica pura” che debba solo successivamente confrontarsi con i fatti. La ricerca del trascendentale non va intesa perciò, in senso strettamente kantiano, come definizione normativa del sapere, come epistemologia in senso fondativo. L'epistemologia assume un'altra funzione e un'altro metodo: «la regressione “trascendentale” dipende [...] dall'esemplarità del dato empirico, non viceversa: si ha l'impressione che i testi stessi, non l'interpretazione, suggeriscano *a posteriori* l'*a priori* ermeneutico con cui leggerli. La petizione di principio, se esiste, è dunque fenomenologica piuttosto che trascendentale», Ivi, p. 77. Questa priorità accordata al dato empirico, alla sua “esemplarità”, è ciò che rende “fenomenologico”, secondo Melandri, il metodo foucaultiano.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, pp. 77-78.

un meta-codice che *spieghi* i codici di una certa cultura. L'archeologia invece si propone di fornire una spiegazione dall'interno, “di rendere l'esplicazione del fenomeno in questione immanente alla sua descrizione”,²⁹ ed è simile, sotto questo aspetto, alla fenomenologia. Anche quest'accostamento di archeologia e fenomenologia è da attribuire più che altro alla sensibilità propria di Melandri, più che a una caratteristica dello stile di analisi foucaultiano.

L'indagine archeologica è per Melandri un'indagine di tipo strutturale che però non verte su “strutture profonde” - come lo strutturalismo di Lévi-Strauss (che richiede un meta codice, un modello interpretativo esterno ad esse) - ma su un oggetto che si situa fra il conscio e l'inconscio, fra il profondo e la superficie. È indagine strutturale per via delle discontinuità secondo cui organizza la periodizzazione e l'esposizione del materiale: lo sviluppo della semiologia (dell'uso dei segni) non è continuo e regolare, ma compie, nel corso storico, dei bruschi salti qualitativi. Foucault secondo Melandri ne evidenzia due: quello che caratterizza il passaggio dall'età “arcaica” all'età “classica” e quello che interrompe quest'ultima e introduce l'età “moderna”. L'aspetto saliente di questi mutamenti epocali consiste in un mutato statuto del segno. La semiologia arcaica è caratterizzata da una teoria triadica del segno (segno, designato e operazione di designazione) e soprattutto dal rapporto di *somiglianza* che si stabilisce fra significante e significato, e che rende possibile (che fonda) l'operazione di designazione. A partire dal XVII secolo si verifica un cambiamento radicale per cui «la semiologia si identifica con la teoria della rappresentazione»,³⁰ e la somiglianza fra parole e cose (la loro analogia) non fonda più il rapporto di significazione, ma viene respinta nel campo dell'illusione, utile eventualmente per fini poetico-artistici. Il linguaggio assume una neutrale e arbitraria funzione rappresentativa (diventa “discorso”). Ecco che l'archeologia – secondo una pratica che Melandri cercherà di codificare nel primo capitolo “metodologico” di *La linea e il circolo* – fa emergere la genesi storica dell'idea di linguaggio come puro reticolato di segni, “simbolico” nel senso logistico del termine (e non più nel senso religioso-ermeneutico). Quel che conta non sono più le somiglianze, ma le identità e le differenze dei denotati. Inutile notare come questa retrocessione del legame iconico fra segno e designato al mondo del poetico e del

29 Ivi, p. 78.

30 Ivi, p. 80.

metaforico coincida, sotto molti aspetti, a quel processo di “oblio dell'analogia” di cui abbiamo parlato in precedenza. Don Chisciotte è per Foucault l'emblema di questo divorzio fra poesia e realtà, fra mondo illusorio della somiglianza, della metafora (e dell'analogia, potremmo aggiungere) e mondo reale, ordinato e razionale, dell'identità e della differenza. L'“età classica” è lo spartiacque storico che apre le porte al primato della “rappresentazione”. La semiologia della rappresentazione è una semiologia binaria, non più triadica, una semiologia dove l'aspetto iconico viene eliminato: segni e oggetti appartengono a due domini eterogenei. Questa eterogeneità non si traduce, come ci si potrebbe aspettare, in una radicale incomunicabilità fra linguaggio e realtà, ma nella loro esatta corrispondenza, a partire da un doppio isomorfismo: da un lato il pensiero è isomorfo al linguaggio, e quest'ultimo, organizzato a partire da un sistema di identità e differenze, rappresenta il pensiero; dall'altro il pensiero rispecchia la realtà (è “parallelo” ed isomorfo ad essa) e dunque, transitivamente, il linguaggio riflette (è isomorfo a) la realtà. «Il sistema delle identità e delle differenze è dunque al tempo stesso logico e ontologico». Il merito dell'archeologia di Foucault non è tanto quello di aver scoperto la teoria moderna dell'isomorfismo fra linguaggio e realtà, ma aver mostrato che questo isomorfismo viene postulato, ma non giustificato. Divenendo così, più che una conquista positiva della scienza e della filosofia, un presupposto, un ideale regolativo, o più maliziosamente una superstizione. Ma a questo punto abbiamo ormai abbandonato Foucault, e iniziamo a vedere quali aspetti di *Le parole e le cose* siano privilegiati da Melandri per costruire una propria modalità d'analisi “archeologica”.

3.2 La regressione archeologica secondo Melandri

Dalla fenomenologia genetica all'archeologia

L'origine della variante di “archeologia” elaborata da Melandri vanno cercate nella sua formazione giovanile a contatto con i testi della fenomenologia di Husserl. L'archeologia (intesa nel senso di Melandri, di Ricoeur, di Foucault ecc.) è un “metodo” di indagine più che una disciplina positiva con dei propri contenuti specifici, e il suo omologo nel campo della fenomenologia è il metodo dell'*epoché* o “riduzione

trascendentale”, una tecnica di “sospensione del giudizio” che Melandri intende come vero e proprio metodo dell'indagine fenomenologica.

La “sospensione del giudizio” praticata dalla fenomenologia è intesa da Melandri come sospensione dell'atteggiamento naturale e spontaneo della coscienza. L'*epoché* è il dubbio sistematico che interrompe la nostra fiducia “naturale” verso l'oggettività delle nostre rappresentazioni della realtà. Questo dubbio metodico viene praticato a diversi livelli di complessità: dal piano più semplice della percezione, a quello intermedio del senso comune sino a quello più elevato delle scienze.³¹ Per superare il naturalismo della scienza e il realismo ingenuo del senso comune, il fenomenologo deve attuare quell'*epoché* che gli consente di concentrarsi sull'“attività” della coscienza, di tematizzare gli atti “costitutivi” del mondo oggettivo compiuti dalla coscienza “intenzionale”. Quando viene “messa fra parentesi” attraverso l'*epoché*, la realtà cessa di apparire come un insieme di semplici dati di fatto, e si rivela come un costrutto, come il risultato di un processo costitutivo soggettivo.³²

La riduzione trascendentale si rivela in Melandri come un dispositivo di “retrospezione”, di risalita dal dato alle operazioni soggettive che lo costituiscono: un movimento di “dis-alienazione” dell'oggettività (si tratta di aspetti che, come vedremo, caratterizzano anche il metodo archeologico). La riduzione trascendentale «inibisce ogni posizione di realtà»,³³ e

con la messa fra parentesi o fuori gioco di ogni possibile trascendenza ontica [...] il mondo cessa di esser cosa per diventare un'idea. Perciò il mondo [...] come puro correlato di coscienza, è innanzi tutto un puro mondo di fantasia: *eine pure Phantasiewelt*.³⁴

La frase va intesa bene. Nel dire che attraverso il filtro dell'*epoché* il mondo diventa un prodotto di “fantasia”, Melandri non intende il termine nel comune significato di

31 Ci siamo già soffermati sulla trattazione di Melandri della critica husserliana al naturalismo nel cap. I del presente lavoro. Per un'esauriente discussione della lettura che Melandri conduce dell'antinaturalismo husserliano, cfr. S. Besoli, *Per una lettura non naturalistica dell'esperienza*, cit.

32 Con la sospensione del giudizio: «il mondo cessa di essere un oggetto di prospettiva, ma per trasformarsi in problema retrospettivo. La retrospezione è resa possibile dall'epochizzazione del mondo inteso come oggetto già dato», LEH, p. 165.

33 LEH, p. 163.

34 *Ibidem*.

immaginazione sregolata, di libera posizione di contenuti privi di consistenza reale. Intende dire piuttosto che il reale non è qualcosa di già dato nell'immediata esperienza sensoriale e fenomenica, ma che è il “risultato” dell'attività costitutiva della coscienza, che prima ancora di strutturarsi come “intelletto” si configura come *phantasia* in senso aristotelico, o “immaginazione” (per usare un equivalente moderno dell'antico termine di Aristotele). Grazie al metodo dell'*epoché*, dice Melandri, «l'operativo diventa tematico, e con ciò passa da una condizione anonima, passiva e inconsapevole a una esplicita, intenzionale e riconosciutamente costitutiva».³⁵ Questo metodo permette di raggiungere una consapevolezza sempre maggiore dell'operatività della coscienza, anche dove essa lavora in modo del tutto inconsapevole (come nella percezione e nelle procedure inconse di organizzazione del dato sensibile). Per questo sortisce un effetto disalienante: l'*epoché* è un processo di liberazione, di disalienazione della coscienza:

l'*epoché*, con tutti i suoi significati negativi di astensione, di sospensione, neutralizzazione, messa fra parentesi o fuori gioco, ecc., vale paradossalmente quale strumento di ricupero di tutte le forme di alienazione. La negazione della negazione ha qui il significato di riconquista di un'apertura illimitata [...] Trasformandosi da secondaria in primaria, la coscienza apofantica, diventa, come dice Heidegger, “ermeneutica”.³⁶

L'apertura di una coscienza ermeneutica, che dovrebbe sostituire la coscienza “naturalistica” (che qui Melandri chiama “apofantica”), è per il Melandri di *Logica e esperienza in Husserl* il fine dell'attività filosofica. La filosofia ha il compito di depurare il pensiero da quelle “fissazioni ontologiche” che inevitabilmente il procedere storico della conoscenza scientifica comporta. Ne consegue che

il primo e più importante compito della fenomenologia sarà [...] la distruzione del mondo già dato. La *Weltvernichtung*, o distruzione del “manierismo” ontologizzante, diventa perciò il principale obiettivo della *epoché* trascendentale. Oggetto di questa distruzione gnoseologica non è ovviamente il mondo come puro “correlato di coscienza”, ma il modo naturalistico di intendere tale correlazione.³⁷

³⁵ Ivi, p. 170.

³⁶ Ivi, p. 172.

³⁷ Ivi, p. 160.

In quest'idea di *epoché* come “distruzione gnoseologica” ci sembra di poter ravvisare il primo tassello del metodo di “decostruzione” proposto da Melandri, che si condensa negli scritti successivi nell'idea di “archeologia”. Con un percorso parallelo per certi versi a quello che compiono Michel Foucault e Jacques Derrida negli stessi anni, Melandri parte dalla fenomenologia di Husserl e di Heidegger per approdare, con la sua personale “archeologia”, a una variante originale di “decostruzione” della metafisica.

È proprio a questo punto, dopo aver acquisito la nozione di *epoché* come pratica di riflessione sull'operatività della coscienza, che Melandri compie un passo ulteriore rispetto a Husserl (o in linea con l'“ultimo” Husserl, quello della *Crisi delle scienze europee*), teorizzando la necessità per la fenomenologia di raggiungere una maggiore consapevolezza della storicità della ragione, e soprattutto della storicità di quei processi di “rimozione” che stanno alla base di ogni atteggiamento dogmatico e naturalistico. La fisionomia matura dell'“archeologia” del Melandri di *La linea e il circolo* inizia a intravedersi proprio grazie a questa integrazione storicistica, che si aggiunge al tema originario dell'*epoché*.³⁸

In *Husserl: la filosofia della storia* (tesi di laurea di Melandri) si trovano sorprendentemente delle riflessioni che già procedono in questa direzione “archeologica”, laddove egli dice che la “reificazione” della conoscenza è dovuta all'inevitabile circostanza per cui il progresso delle scienze (e in verità di ogni genere di *praxis* umana) richiede di tramandare i propri metodi e i propri risultati senza rivivere ogni volta il processo generativo che li ha istituiti: «la caratteristica più saliente del

³⁸ Bisogna fare una precisazione: anche nella successiva elaborazione presente in *La linea e il circolo*, la “regressione archeologica” si muove sempre sul piano della storia della filosofia o al massimo della storia delle idee e della cultura, lasciando a margine considerazioni di impronta sociologica, economica e storica nel senso più stretto del termine. Questo non per mancanza di consapevolezza storiografica o per un preconcetto idealismo (in LEH Melandri specificava che un'autentica fenomenologia della storia «richiede [...] il concorso del materialismo storico e di tutti gli studi di economia, di sociologia e di politica ispirati direttamente o indirettamente da esso», LEH, p. 242). Piuttosto perché l'archeologia per Melandri ha la funzione di mostrare come il pensiero tenda ciclicamente a incappare in antinomie che, per mancanza di una soluzione accettabile, vengono per così dire “insabbiate”, dando vita a delle cattive razionalizzazioni. Come scrive già nel 1960, «ogni aporia preclude sì il passaggio, ma ammette sempre un regresso. Si tratta, procedendo all'indietro, di raggiungere quella zona da dove si biforcano le strade. Tale zona, si potrebbe dire la regione delle matrici, è indicata provvisoriamente dal termine “filosofia”», E. Melandri, *I paradossi dell'infinito*, cit., p. 93. È dunque la specifica natura dell'operazione archeologica che porta a privilegiare la storia della filosofia e la storia delle idee. Questo genere di analisi, per sua natura, tende a muoversi su un piano strettamente logico e teoretico, lasciando sullo sfondo ulteriori problemi di carattere storico-sociologico.

tramandare è che i risultati delle ricerche e delle esperienze possono venire consegnati come prodotti già finiti, in tutto o in parte, ai nuovi sopravvenienti i quali, per apprenderne l'uso, non hanno alla loro volta bisogno di rivivere l'esperienza genetica con cui sono stati ricavati». ³⁹ In questo modo le varie ontologie regionali edificate dalla prassi scientifica, tramandate come “prodotti finiti”, vengono scambiate per strutture dotate di validità assoluta. Tuttavia la granitica certezza dell'oggettività assoluta dei risultati delle scienze si incrina nei momenti di crisi epistemologica della conoscenza, momenti che spesso richiedono, per essere superati, un ripensamento dei fondamenti delle scienze e una ricognizione “genealogica” della loro storia (parliamo, per comodità, delle scienze: ma lo stesso avviene nel campo dell'arte, della religione, della morale). «L'insorgere della problematica storica» dice Melandri «avverrebbe dunque sulla base di una preliminare coscienza di crisi. Tale coscienza si organizza come ricerca dei motivi che hanno interrotto il normale andamento delle cose, e si presenta con ciò stesso quale progetto soteriologico, quale tentativo di suturazione della frattura». ⁴⁰ La ricostruzione storico-genealogica del sapere scientifico è “progetto soteriologico”, è una forma di consapevolezza che intende liberare il pensiero dai paradossi in cui incorre quando si interrompe il suo funzionamento “normale”, quando cade vittima di quelle “fissazioni traumatiche” che con i soli strumenti della conoscenza scientifica non è in grado di superare. ⁴¹

Anche in *Logica e esperienza in Husserl* Melandri invita a seguire questa svolta “genealogica” della fenomenologia, come si può chiaramente intendere leggendo l'ultimo capitolo dell'opera. Qui il problema è formulato attraverso una suggestiva riflessione sul rapporto fra “tradizione” e “oblio”, che anticipa il concetto di “rimozione” che Melandri elabora in *La linea e il circolo*:

La caratteristica più saliente del tramandare è che solo i risultati delle esperienze

³⁹ HFS, p. 132.

⁴⁰ Ivi, p. 19.

⁴¹ In termini molto simili, Melandri spiegherà in LC che la sua idea di “storia critica”, in senso nietzscheano, è un'idea di storia come pratica che scioglie i “complessi” (le fissazioni, le “reificazioni”) del passato: «essa [la storia critica] non può prestare il destro ad alcuna reificazione, poiché il suo compito è principalmente quello di liberarci dal passato per farci vivere nel presente [...] Ora, la liberazione dal passato e dai *Komplexe* con cui questo ha ipotecato il futuro, secondo la psicopatologia, ne presuppone non solo la comprensione, bensì il riscatto. In altri termini, la storia critica presuppone una specie di soteriologia», LC, pp. 42-43.

possono venir consegnati, e precisamente come dei prodotti finiti, estratti dall'esperienza genetica con cui sono stati ricavati [...] Ciò comporta una in sé non necessaria, ma di fatto crescente tendenza all'oblio del significato originario di ciò che di generazione in generazione viene trasmesso. Accanto all'entropia dei valori [...] abbiamo qui il fenomeno della feticizzazione della merce, che è legato alla venalità del prodotto e, dal punto di vista più propriamente intellettuale, della progressiva sclerosi della comprensione intuitiva: i nessi perdono ogni proprietà strutturale e ogni carattere primario, da organici si fanno formalistici.⁴²

Melandri riassume in queste poche righe la genesi storica dell'atteggiamento naturalistico verso l'esperienza e verso i risultati delle scienze: il processo costitutivo dell'oggettività scientifica è un processo storico, un processo lento, la cui genealogia non viene conservata (sarebbe del resto impossibile comprenderla *in fieri*: essa risulta visibile solo a processo concluso, e a uno sguardo filosoficamente addestrato). Ne consegue una rimozione del legame delle strutture formali della conoscenza con il piano vitale dell'esperienza, che produce quella tipica divaricazione che la cultura moderna sperimenta fra “logica” ed “esperienza”.

Al brano di *Logica e esperienza in Husserl* che abbiamo brevemente commentato, fa eco un'altra suggestiva pagina di Melandri del 1964, che esprime a grandi linee lo stesso concetto, con una più evidente attenzione all'aspetto linguistico e semiologico di questo processo di ipostatizzazione del sapere:

Tutto ciò che noi sappiamo, o crediamo di sapere, deve potersi esprimere per mezzo di una sintassi segnica (non importa se a gesti piuttosto che a voce o per scritto). La struttura deve potersi proiettare in una forma. Noi ci esprimiamo mediante “ombre sul muro” [...] Nel processo con cui si tramanda il sapere acquisito di generazione in generazione, può avvenire che si dimentichi di che cosa sono proiezione le ombre sul muro. Quando la struttura degrada a forma, la scienza si trasforma in superstizione. In altri termini, la forma assume un altro senso strutturale; e precisamente non un senso nuovo, ma regressivo.⁴³

Ciò che viene “dimenticato” o “rimosso” (non si tratta ovviamente di una semplice

42 LEH, pp. 237-238.

43 OA, pp. 20-21.

carezza di memoria, ma della mancanza di una matura autocoscienza del rapporto fra linguaggio e realtà) è che la conoscenza non è passiva e neutrale registrazione di dati oggettivi. La conoscenza è il risultato di un processo di costruzione linguistica (o più in generale “segnica”) del “mondo reale” senza il quale non si darebbe conoscenza alcuna. Questo processo comporta sempre per Melandri un momento astrattivo, fittizio, reduplicativo.

Queste considerazioni aprono alla pratica dell'*epoché* uno scenario inedito, lo scenario della storia. Se la fissazione delle strutture del sapere in un quadro dogmatico e “naturalistico” è il frutto di una rimozione storica, l'*epoché* risulta completa quando riesce a tematizzare non solo la correlazione sincronica fra coscienza e mondo, ma anche lo sviluppo storico di tale correlazione. Melandri prefigura, nei brani che abbiamo citato, il significato dell'archeologia come pratica che ripercorre la storia del pensiero “a ritroso”, cercando di individuare i punti in cui “la struttura degrada a forma”, diviene costruito rigido, con pretesa di validità assoluta.

Nello scritto del 1964 sull'*Organon* di Aristotele Melandri inizia a discutere questo problema in riferimento a concreti esempi tratti dalla storia della filosofia. Nella filosofia antica, ad esempio, la conquista del senso della “forma” (nel senso dell'*eidos* platonico) rappresenta un grande progresso nella comprensione del ruolo che l’“invarianza” ha nella nostra percezione della realtà. L'intelligenza è “invenzione di invarianza”, dice Melandri, e le idee platoniche esprimono questo fatto fondamentale. Ma ben presto ci si dimentica della natura soggettiva delle “forme” (o meglio: non si riesce a comprenderla fino in fondo), e così la forma si ossifica, diviene cosa in sé (“reificazione”), sostanza, realtà trascendente (“ipostatizzazione”). Con la perdita del significato funzionale della “forma” si verifica, contemporaneamente, quella del senso “operativo” della realtà da essa “formata”.⁴⁴

Il pensiero antico non sa esprimere l'invarianza, che è la forma di un rapporto, se non come costanza intrinseca di un sostrato, e di qui come persistenza nel divenire. Il modello della forma, reificato, diviene una cosa di un altro mondo. Una volta smarrito il senso operativo della forma, per spiegarne la funzione bisogna ricorrere al paradosso di un altro mondo.⁴⁵

44 OA, p. 21.

45 *Ibidem*.

Questa breve “archeologia” del concetto platonico di “forma” che Melandri propone nel suo corso su Aristotele offre un primo paradigma con cui confrontarsi per capire il senso della “regressione archeologica” praticata nelle sue ricerche. Egli rilegge la storia della filosofia e della cultura occidentale (oltre alla filosofia Melandri si sofferma anche sulla matematica antica, sulla medicina, sulla biologia ecc.) alla ricerca dei “traumi” e dei punti ciechi che ne hanno segnato lo sviluppo.

La nozione di “archeologia” in La linea e il circolo

Non abbiamo scelto a caso il termine “trauma”, ma con l'esplicito intento di evocare la psicoanalisi freudiana e la sua trama concettuale. Con *La linea e il circolo*, il metodo di indagine teorizzato da Melandri negli scritti precedenti assume una veste nuova, ricca di echi freudiani, nietzscheani, foucaultiani, che è ora il momento di ripercorrere. Il cambio di passo è in linea, se non in anticipo, con un clima culturale in rapido mutamento. Nietzsche e Freud, Lacan e Foucault, strutturalismo e psicoanalisi sono i nuovi protagonisti della cultura degli anni sessanta e settanta, con cui si chiude una stagione culturale e una nuova corrente teorica prende piede: siamo all'alba della filosofia postmoderna e decostruzionista.

La prima analogia di cui Melandri si serve per illuminare il funzionamento del suo “metodo archeologico” è quella con l’“archeologia del soggetto” condotta dalla psicoanalisi. Per questa analogia Melandri è debitore di Paul Ricoeur,⁴⁶ autore in cui la nozione di “archeologia del soggetto” viene utilizzata per indicare il movimento di “regressione” che contraddistingue la pratica psicanalitica: una regressione che si esercita sia sul soggetto umano individuale sia sulla storia della cultura.⁴⁷ Ricoeur sostiene che la ricerca dell'origine infantile del trauma, che caratterizza la psicanalisi freudiana, può essere applicata anche alla storia della cultura. L'anamnesi psicanalitica

46 Il nesso fra Melandri e Ricoeur, e pure le differenze fra le due prospettive, è discusso con la massima chiarezza in L. M. Possati, *Analogie dionisiache*, cit., pp. 360-362. Il saggio, oltre a discutere l'apporto di Ricoeur e di Foucault, offre un quadro d'insieme del concetto melandriano di archeologia, per come si sviluppa in *La linea e il circolo*.

47 Cfr. in particolare il capitolo “L'interpretazione della cultura” in P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris, 1965, trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 182-271.

si trasforma così in *archeologia* (nel doppio senso di ricerca dell'*arché*, dell'origine di un trauma, e di ricerca che scava nel passato storico dell'uomo). Ricoeur in questo modo conduce il termine “archeologia” al di fuori dal suo significato strettamente disciplinare, per farlo approdare nel lessico specialistico della filosofia. L'occasione di questa traslazione semantica è l'importante saggio del 1965 che egli dedica al pensiero di Freud. Non si tratta di un semplice commento dei testi freudiani, ma di una ripresa in chiave filosofico-ermeneutica della teoria psicanalitica, contestualizzata e messa a confronto con il più vasto panorama del pensiero novecentesco.⁴⁸

Per Ricoeur la psicoanalisi freudiana è una dottrina rivoluzionaria perché compie un’“archeologia del soggetto”, nel senso di regressione nell'inconscio, scavo alla ricerca della scena *arcaica* – originaria – della psiche umana, in cui si situano i desideri infantili sepolti e dimenticati, che tuttavia riemergono incessantemente dall'oblio della coscienza nella forma del “ritorno del rimosso”. Il sogno, in quest'ottica, si rivela essere il luogo di incessante ritorno del passato infantile della coscienza, in forma di riproduzione allucinatoria, di soddisfacimento onirico di una gratificazione precedente, risalente al tempo rimosso (ed eternamente presente) dell'infanzia. In questa prospettiva, come è ben noto, la coscienza assume un ruolo subordinato rispetto alla dimensione dell'inconscio, e viene spostata dalla posizione egemonica che le assegnavano la filosofia e la psicologia ottocentesche. In questo senso Freud va ascritto, secondo un celebre motto di Ricoeur, fra i “maestri del sospetto”, per aver approfondito in una nuova direzione l'idea marxiana e nietzscheana di “falsa coscienza”. La coscienza è una maschera, l'epifenomeno di un inconscio che la psicoanalisi si propone di lasciar

48 *De l'interprétation* di Ricoeur è senza dubbio, al momento della sua pubblicazione nel 1965, una delle più importanti letture filosofiche dell'opera freudiana, ed è al contempo il momento più intenso di confronto di Ricoeur, con i testi di Freud. Un confronto, quello con Freud, che segna precocemente il percorso filosofico del filosofo francese, sin dai tempi della frequentazione del Liceo di Rennes, dove Ricoeur ebbe la fortuna di avere come insegnante Roland Dalbiez, autore della prima monografia in lingua francese (*La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne* del 1936) che affronta l'opera freudiana da un punto di vista filosofico (Cfr. V. Busacchi, *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l'Essai sur Freud*, postfazione a P. Ricoeur, *Ecrits et conférences: Tome 1, Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008; V. Busacchi, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano, 2010). Ricoeur apprende da Dalbiez la rilevanza teoretica del corpus freudiano, che mette in dialogo con il grande dibattito filosofico novecentesco sul linguaggio, inteso nel senso più ampio possibile del termine: che include il linguaggio descrittivo e specialistico delle scienze, il linguaggio formale della logica, il linguaggio simbolico del sogno, del mito e dell'arte, il linguaggio comune della vita quotidiana, ecc. Per Ricoeur quello del linguaggio è il problema centrale della filosofia contemporanea: «Noi siamo oggi alla ricerca di una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni», P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 15.

affiorare, leggendo in controluce i sintomi che lo rivelano: il sogno, il motto di spirito, il *lapsus*, i sintomi delle nevrosi ecc. Quella stessa tendenza alla rimozione che Freud rintraccia nella coscienza, si ripropone nell'intera storia dell'umanità: l'interpretazione psicoanalitica della storia e della cultura funziona alla stregua di un'estensione analogica dell'archeologia del soggetto, allargata all'intera "storia dello spirito". In Ricoeur, dunque, il concetto di archeologia si salda intimamente con l'apparato terminologico della teoria psicanalitica, e assume il significato di ricerca di un'origine rimossa dalla coscienza (individuale e collettiva).

Questo senso di "archeologia" come "recupero del rimosso" è conservato da Melandri, che se ne serve però in una prospettiva diversa. Il suo metodo è rivolto alla storia della filosofia e alla storia delle idee, più che alla storia di un "soggetto" inteso in senso freudiano. In questo senso il metodo archeologico mostra una certa parentela, oltre che con l'archeologia di Ricoeur e Foucault, con la "storia filosofica della filosofia" adombrata da Kant, come nota acutamente Giorgio Agamben (che all'archeologia di Melandri ha dedicato pagine illuminanti):

È proprio in Kant che il termine "archeologia" (già familiare alla storia naturale del suo tempo) acquista, infatti, dignità filosofica, in un'accezione che non poteva non suscitare la curiosità di Melandri (anche se l'archeologia filosofica kantiana non è mai evocata nel libro, sappiamo dalla testimonianza di Gianni Celati che Melandri l'aveva introdotto allo studio dell'archeologia proprio attraverso Kant). Nei fogli sparsi che si riferiscono ai Progressi della Metafisica, Kant si interroga sulla possibilità di una "storia filosofica della filosofia". Una tale storia, egli scrive, non è possibile "storicamente o empiricamente", ma soltanto nella forma di un'"archeologia filosofica", cioè come una scienza che non desume i suoi fatti dal "racconto storico, ma li trae dalla natura della ragione umana".⁴⁹

L'archeologia è una forma di comprensione storica che non si avvale degli strumenti canonici che la storia delle idee e la storiografia filosofica hanno a disposizione, in quanto il suo obiettivo non è quello di una ricostruzione storica esatta della biografia intellettuale di un certo pensatore, del contesto in cui ha operato, del significato e della

49 G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., pp. XVIII-XIX.

ricezione della sua opera ecc.⁵⁰ Melandri definisce l'archeologia, per contrasto con la normale pratica storiografica, come una variante della nietzscheana “storia critica”:

la “storia critica” [...] deve ripercorrere in senso inverso la reale “genealogia” degli eventi di cui si occupa. La divisione che si è venuta a stabilire fra storiografia (*historia rerum gestarum*) e storia reale (*res gestae*) è molto simile a quella che da sempre sussiste fra conscio (*Bw* e *Vbw*) e inconscio (*Ubw*) secondo Freud. Perciò la storia critica ha la funzione di una terapia mirante al recupero dell'inconscio inteso come “rimosso” storico.⁵¹

In questo, in estrema sintesi, consiste l'analogia fra archeologia e psicoanalisi. La “storia critica” praticata dall’“archeologo” consiste nell'individuazione dei punti in cui le teorie (logiche, filosofiche, scientifiche ecc.) si trasformano in “razionalizzazioni”, costruzioni di pensiero che “rimuovono” e occultano un problema di cui non si riesce a venire a capo. Melandri non intende dire che vi sia, nella storia del pensiero, una pratica di volontaria rimozione dei problemi, operata in mala fede. Piuttosto, che la difficoltà posta da alcuni nodi teorici (il problema dell'infinito, dei paradossi logici, dei numeri “irrazionali”, del rapporto unità-molteplicità, di quello fra fenomeno e realtà, il problema dell'equivocità del significato, del “chiasma ontologico”, del rapporto fra logica e analogia, fra materia e forma, fra sintassi e semantica, ecc.) tende ad essere aggirata attraverso razionalizzazioni regressive, che comportano poi l’“eterno ritorno” del problema, che continua a riemergere nella storia del pensiero in forma per così dire “endemica”, pur in forme e formulazioni differenti.⁵² La “storia critica” in cui Melandri intende guidarci è quella concezione della storia che parte dal presupposto della “ciclicità del divenire”, inteso come ritorno perenne di traumi irrisolti. Melandri si

50 «Quel che noi ricerchiamo è l'archeologia delle *Denkweisen* e non la loro ricostruzione storica esatta», LC, p. 245.

51 LC, p. 65.

52 Questo ciclo vizioso di razionalizzazione e ripetizione si insinua, talvolta, anche nel *corpus* di uno stesso pensatore. Pensiamo al problema, già accennato, dell'analogia in Aristotele. In sede logica l'analogia viene considerata una pratica di ragionamento non valida. La sfida teorica posta dall'analogia viene così occultata. Negli scritti di biologia, Aristotele tuttavia ne fa uso in continuazione, e il problema – aggirato in sede logica - si ripropone. L'archeologia deve saper leggere questo moto pendolare di rimozione e di ritorno del rimosso che si perpetua per quei problemi logici e filosofici di cui non si sia trovata esaustiva soluzione. Altro esempio, cui spesso Melandri fa ricorso, è quello della dicotomia fra “sintassi” e “semantica”: il problema del significato a volte viene “razionalizzato” riducendo il significato a pura sintassi, a volte schiacciandolo sulla dimensione nominale e “semantica”. Sulle due semantiche, nominale e proposizionale, cfr. oltre, cap. IV.

chiede: «che mai dobbiamo pensare di questa storia “critica”? Che vuol dire fare della ripetizione, della ciclicità, dell'eterno ritorno dell'eguale un principio trascendentale di ogni conoscenza nel tempo?». ⁵³ Il compito di questa storia critica non è di reificare questo presunto eterno ritorno dei problemi, di farne una legge storica, (ha significato dialettico più che ontologico, dice Melandri interpretando a suo modo Nietzsche): l'eterno ritornare di alcuni problemi è da prendere come “sintomo” di una “nevrosi”, che l'anamnesi storica può aiutare a rimuovere, “liberandoci” dal passato. ⁵⁴

L'archeologia si manifesta dunque come antidoto a ogni forma di fissazione “traumatica” del pensiero, a ogni forma di razionalizzazione e falsa coscienza. Detto ciò, è più facile capire cosa Melandri intenda quando afferma che «razionalizzazione e regressione sono operazioni inverse, così come differenziale e integrale». ⁵⁵ Il pensiero, se non vuole arenarsi, deve costruire teorie, deve compiere continue razionalizzazioni che compongono la realtà in un quadro coerente ed esaustivo. Queste costruzioni vanno però “smontate”, “decostruite”, se si vuole evitare che si irrigidiscano in soluzioni falsamente definitive:

Per riprendere un'arcinota, ma in gran parte ancora incompresa espressione di Nietzsche, [...] possiamo dire, a questo punto, che l'archeologia richiede una regressione “dionisiaca”. Come osserva Valéry, *nous entrons dans l'avenir à reculons* [...]: per capire il passato, dovremmo parimenti risalirlo *à reculons*. Così inteso, il concetto di regressione diventa tanto ampio da comprendere nella sua virtuale giurisdizione non solo il *Don Giovanni* di Mozart o la *Traumdeutung* di Freud, ma anche il *Black Power* e ogni altra emergenza del rimosso, dell'escluso e dell'alienato. La storia dunque può dirsi critica solo nella misura in cui è recupero dell'alienato, dell'escluso e del rimosso. Perché questo sia possibile, è necessario che l'archeologia venga contrapposta dialetticamente alla razionalizzazione. ⁵⁶

Questo processo di recupero del rimosso «consiste nel risalire la genealogia finché

⁵³ LC, p. 42.

⁵⁴ Melandri fornisce in questo paragrafo un'interpretazione molto personale della *Seconda considerazione inattuale*. La storia critica, nel senso che le viene conferito da Melandri, ha la funzione di individuare gli schemi di pensiero “irrigiditi” che si ripropongono nella filosofia e nelle scienze, e di portarli a galla, permettendo così di individuare il loro carattere di pseudo-problemi.

⁵⁵ LC, pp. 66-67.

⁵⁶ LC, p. 67.

non si giunga a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione. Solo se si riesce a raggiungere quel punto la sindrome patologica rivela il suo reale significato. 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».⁵⁷

Si capisce a questo punto il nesso che lega la riduzione fenomenologica all'archeologia. Entrambe sono pratiche discorsive che mirano allo sblocco della fallacia naturalistica, della fissazione di una certa ermeneutica (di un codice di interpretazione della realtà) in "ontologia" stabile e assoluta: «l'"alienazione" è la processione dalla fenomenologia all'ontologia. L'operazione inversa, la retrocessione dall'ontologia alla fenomenologia, è l'"archeologia"».⁵⁸ La differenza è che l'archeologia, collocandosi in una prospettiva storica che la fenomenologia pura non conosce, e attrezzandosi con gli strumenti dell'ermeneutica filosofica, riesce ad accedere a un rimosso che la fenomenologia non sapeva cogliere:

Il procedimento archeologico media fra fenomenologia ed ermeneutica, rendendone intelligibile la differenza. Per una fenomenologia pura, tutte le scienze sono *Geisteswissenschaften*, comprese quelle naturali: appunto perché "natura", qui, non è che una regione o campo speciale di significati ("noemi"); e quindi la sua supposta alterità, riducendosi a una modalità intenzionale ("noesi"), non può giustificare in nessun caso un atteggiamento "naturalistico". Ben diversa è la condizione di un'ermeneutica "ampliata". Questa deve comprendere la possibilità per principio di un'interpretazione dell'inconscio, e precisamente di un inconscio rimosso, alienato e quindi "ontologico": nel senso di fenomenologicamente irreducibile. E tale possibilità è dimostrata dal fatto stesso dell'archeologia: la quale non è un procedimento riduttivo, bensì regressivo - regressivo a ciò che una certa genealogia, a un tempo patogenetica e inevitabile ("anancastica"), ha reso per sempre, anche se non del tutto, "altro-da-noi".⁵⁹

⁵⁷ LC, p. 66.

⁵⁸ LC, p. 762.

⁵⁹ LC, p. 68.

3.3 Le avventure dell'archeologia: Ginzburg, Celati, Calvino

La complessa elaborazione data da Melandri del concetto di archeologia, che abbiamo cercato di delineare nella sua gestazione e nei suoi aspetti teoricamente rilevanti, non manca di esercitare un certo fascino, fra gli anni sessanta e settanta, su alcune figure importanti della cultura italiana, che con Melandri erano in contatto a diverso titolo: come colleghi, allievi, interlocutori, collaboratori, amici. Si tratta di Italo Calvino, Guido Neri, Gianni Celati e Carlo Ginzburg. L'influenza che Melandri esercita su questo eterogeneo gruppo di scrittori e studiosi è occasionata soprattutto da un comune progetto di costituzione di una rivista, che rende possibile un intenso scambio intellettuale incrociato fra le figure coinvolte. La storia di questo sodalizio intellettuale è nota grazie al lavoro di Mario Barengi e di Marco Belpoliti, che insieme hanno saputo ricostruire un capitolo dimenticato del fermento culturale italiano degli anni sessanta/settanta: il progetto di costruzione di una rivista multidisciplinare, mai pubblicata, che doveva chiamarsi *Alì Babà*.⁶⁰ Barengi e Belpoliti hanno raccolto carteggi, materiali preparatori, scritti inediti e scritti già pubblicati, in un volume monografico della rivista "Riga", un volume che costituisce ad oggi la fonte principale per la ricostruzione di questa curiosa vicenda.

I principali animatori del progetto sono Celati e Calvino, che insieme a Guido Neri lavorano alla preparazione della rivista fra il 1968 e il 1972, coinvolgendo in tempi rapidi Ginzburg e Melandri: nell'intento di confezionare una rivista capace «di uscire dai confini della letteratura, di cercare oltre gli steccati delle discipline e dei saperi settoriali».⁶¹ Barengi riassume così la breve parabola del progetto:

La discussione fra Guido Neri, Calvino e Celati è avviata a casa di quest'ultimo, a Bologna, nell'autunno del 1968. Procede a quanto pare abbastanza speditamente, se in data 29 dicembre, da Parigi, Calvino propone agli altri due di dedicare al tema della lettura il primo numero, anziché il terzo, come ipotizzato in precedenza. Nel gennaio del 1969 Celati redige i "protocolli" che riassumono e rielaborano il contenuto delle conversazioni tenute fino a quel punto. Lo scambio di idee

60 Anche altre ipotesi di titolazione erano in gioco, per la verità: *Apocripha*, *Insieme mobili* ecc Cfr. M. Barengi, *Congetture su un dissenso*, in M. Belpoliti e M. Barengi, "Alì Babà". *Progetto di una rivista*, cit., pp. 17-18.

61 *Editoriale* in M. Belpoliti e M. Barengi, "Alì Babà". *Progetto di una rivista*, cit., p. 6.

prosegue, alimentato dall'uscita in traduzione italiana, naturalmente presso Einaudi, di *Anatomia della critica* di Northrop Frye [...] L'anno successivo Calvino redige un progetto piuttosto articolato e strutturato, già prossimo a un menabò. Un contatto epistolare con Oreste del Buono, allora direttore di "Linus", lascia supporre la volontà di passare a una fase operativa. Il 1971 è invece un anno di relativa stasi, dovuta almeno in parte alla decisione di Celati di partire per gli Stati Uniti [...] Il momento buono sembra arrivare nel 1972: e infatti Calvino scrive un testo programmatico destinato al numero inaugurale della rivista, *Lo sguardo dell'archeologo*. Ma la sintonia fra i promotori, ai quali si sono aggiunti Carlo Ginzburg e Enzo Melandri, non è perfetta; e di fronte alla prospettiva di tradurre finalmente le idee in pratica, i dissensi, anziché attenuarsi, si accrescono. Il progetto entra nella fase declinante; alla fine dell'anno si può dire tramontato.⁶²

Queste, in sintesi, le tappe. Leggendo i materiali preparatori raccolti da Belpoliti e Barengi è possibile ricostruire, anche in assenza di una realizzazione concreta della rivista, lo stile editoriale e l'impianto teorico che gli autori si erano prefissi. *Ali Babà* doveva essere «un tentativo profondamente innovativo di rifondare la letteratura puntando sulla sua capacità di confrontarsi con tutto ciò che esula dalla letteratura stessa».⁶³ Barengi illustra in modo convincente come l'idea di letteratura che da Calvino e Celati vanno cercando, per progressive approssimazioni, per tentativi, sondando strade e ipotesi molteplici, è una concezione "mitopoietica" dell'attività letteraria, concepita come "enciclopedia di archetipi": «la principale funzione della letteratura è quella di registrare ed elaborare il repertorio del narrabile: letterario – cioè narrativo – è l'intero insieme dei modi in cui l'umanità può ordinare gli eventi e le azioni, e perciò raccontare se stessa, raccontarsi [...] La specificità della mitopoiesi letteraria non si intende se non si rapporta da un lato alle altre modalità del discorso (l'idea celatiana di una "poetica del discorso umano"), e dall'altro alle varie forme di narrazione non verbale, come attesta l'attenzione per la dimensione gestuale e iconica».⁶⁴ Il coinvolgimento di uno storico come Ginzburg e di un filosofo come Melandri va collocata su questo sfondo. La rivista avrebbe dovuto rivelarsi capace di affrontare la letteratura nel suo significato antropologico più ampio, con un approccio

62 M. Barengi, *Congetture su un dissenso*, cit., pp. 16-17.

63 Ivi, p. 19.

64 Ivi, pp. 18-19.

multidisciplinare e aperto alle novità introdotte dalla linguistica, dall'antropologia culturale, dalla semiotica ecc. nella teoria della letteratura.

La figura di Melandri, senza dubbio, non è centrale dal punto di vista operativo nella progettazione della rivista. Ciò non significa che il suo contributo alla discussione in atto possa essere marginalizzato o considerato irrilevante: e il tema dell'archeologia, la sua continua presenza nei discorsi che si raccolgono attorno al progetto, ne è testimonianza. Dei partecipanti al progetto, colui che maggiormente risente dell'influenza di Melandri è Gianni Celati, il cui percorso formativo giovanile si svolge in stretta vicinanza alle idee di Melandri. Dagli studi su Northrop Frye, autore a cui Celati dedica molta attenzione, agli appunti più o meno sistematici realizzati in vista della pubblicazione di *Ali Babà*,⁶⁵ l'influenza di Melandri su Celati emerge in numerose occasioni e con tratti inconfondibili. Come conferma Celati stesso:

Il terzo che si è messo con noi in quell'impresa era Enzo Melandri. Allora aveva appena finito quella che è rimasta la sua summa filosofica, *La linea e il circolo*, libro che credo stupisca chiunque riesce ad inoltrarsi nei suoi labirinti. Melandri era soprattutto un logico, e siccome circa un anno prima io mi ero messo a studiare logica, spesso gli portavo i miei esercizi perché me li correggesse. Poi ho capito che gli interessava di più chiacchierare e giocare a carte, così è successo che non ho più studiato logica, ma in compenso quasi ogni sera giocavamo a carte. Per me, come per Carlo Ginzburg e Guido Neri, era una presenza molto importante: soprattutto per il suo stile di pensiero che tendeva a far retroagire le conclusioni sulle premesse, senza lasciare mai spazio ad asserzioni definitive.⁶⁶

65 Il *Protocollo d'una riunione tenuta a Bologna nel Dicembre 1968 da Italo Calvino, Gianni Celati e Guido Neri* (sempre contenuto in M. Belpoliti e M. Barengi, "*Ali Babà*". *Progetto di una rivista*, cit.), resoconto scritto da Gianni Celati, consolida l'impressione di un effetto non trascurabile esercitato dalle idee di Melandri sul giovane Celati. In questo testo si trova ad esempio l'idea di una sostanziale relatività delle logiche discorsive, un'avversione per l'«ortodossia terminologica e procedurale che ontologizza [...] procedure e termini, senza ammettere le diversità d'approccio, la varietà degli assiomi di base, rinunciando alla sollecitazione di ciò che è contraddittoria», Ivi, p.60. L'ascendente di Melandri su Celati è rintracciabile anche in altri passi del testo, dove Celati riprende la critica di Melandri al convenzionalismo: «ammessa la relatività delle tecniche, delle procedure, delle logiche e degli assiomi di base, occorre però fornirsi di criteri di discriminazione più razionali di quanto non siano i criteri del cosiddetto convenzionalismo (o neopositivismo); cioè occorre evitare la petizione di principio di escludere ciò che il modello concettuale assunto non contempla, perché metterebbe in discussione il modello concettuale», Ivi, p. 60.

66 G. Celati, *Il progetto «Ali Babà», trent'anni dopo*, in M. Belpoliti e M. Barengi, "*Ali Babà*". *Progetto di una rivista*, cit., pp. 314-315.

L'impatto del pensiero di Melandri sui lavori di Calvino, di Ginzburg e di Neri è certo molto meno intenso, e difficile da disegnare nei suoi precisi contorni. Non è questo che importa: non è fondamentale stabilire con esattezza quante e quali idee di Melandri abbiano condizionato e compenetrato la riflessione degli individui che ruotano attorno al “progetto *Ali Babà*”, quanto rilevare come il fatto di gravitare attorno a una ricerca comune abbia permesso loro uno scambio di idee e di suggestioni che ha avuto come esito la pubblicazione, negli anni successivi, di lavori originalissimi come *Il formaggio e i vermi* o *Miti, embemi, spie* di Ginzburg; le *Avventure di Guizzard* di Celati; i saggi di *Una pietra sopra* e il romanzo *Le città invisibili* di Calvino. Una serie di lavori particolarissimi, in cui si percepisce la presenza di un legame, di un clima culturale condiviso, di un'ispirazione comune, pur nella profonda diversità dei singoli percorsi. Aveva ragione Carlo Ginzburg, quando nel 1972, cercando di trovare il filo conduttore che avrebbe dovuto animare *Ali Babà*, scriveva che

il senso di questa rivista sarebbe di metter assieme dei pezzi di lavori aventi una propria autonomia, ma germogliati sul terreno di una serie di discussioni comuni. È chiaro che nel lavoro di elaborazione questi lavori tendono a divaricarsi e a andarsene ciascuno per conto proprio. Ma il fatto di unirli sotto un'unica copertina invita il lettore a ricostruire il lavoro di “cross-fertilization” che c'è dietro.⁶⁷

Ali Babà non ha dato vita, ne intendeva farlo, a una piattaforma metodologica unitaria a partire dalla quale affrontare temi e problemi. È stata piuttosto l'occasione per una comune discussione di alcune questioni teoriche, il pretesto per una feconda “cross-fertilization” (per usare l'espressione di Ginzburg) fra percorsi anche molto lontani fra loro. Il problema che si condensa nell'espressione “archeologia” è uno di questi nodi teorici, che da diverse angolature viene discusso dai partecipanti all'ambizioso progetto. Celati lo ricorda, a molti anni di distanza:

In un capitolo di *La linea e il circolo*, Melandri aveva considerato la Storia, la Storia Monumentale di cui si parla sempre, come un processo di rimozioni, di traumi nascosti e cicatrici dimenticate: un seppellimento di tutto quello che è

⁶⁷ Lettera di C. Ginzburg e G. Celati a I. Calvino, Bologna, 11 maggio 1972, in M. Belpoliti e M. Barengi, “*Ali Babà*”. *Progetto di una rivista*, cit., p. 169.

perturbante, incerto e poco razionalizzabile nella vita. In questa prospettiva tutti gli scarti, tutte le cose perse per strada o eliminate dalla memoria storica, diventavano sintomi di un processo di rimozione, e suggerivano la necessità d'un lavoro di "restituzione del sommerso". Nello stesso periodo, tra il 1969-70, Carlo Ginzburg si dedicava a una ricerca che poi è sfociata nel *Formaggio e i vermi*. Era una ricerca antiquaria del tutto indipendente dai discorsi di Melandri; ma il suo inseguimento di tracce sparse e sepolte d'una cultura subalterna, la sua paziente ricucitura di brandelli d'una "microstoria" tanto diffusa quanto dimenticata in nome della Storia Monumentale, mostravano un tipo di osservazione che poteva combaciare con l'idea annunciata da Melandri.⁶⁸

Secondo la concezione di Melandri la "topica" della storia è analoga a quella della mente umana, perché possiede una coscienza (la Storia con la "S" maiuscola) e un inconscio, dove si inabissano quei fenomeni che la "Storia" esclude, marginalizza o dimentica, espellendoli dalla propria memoria. L'archeologia è presa di coscienza, recupero del rimosso, confronto con una storia intesa non come racconto compatto e lineare, ma come "bazar" (come dice Celati) di resti, detriti e frammenti che rimandano a un passato "altro" rispetto a quello tramandato dalla storiografia dominante. L'archeologia di *Alì Babà* doveva essere qualcosa di diverso da quella di Foucault. Ne è convinto Carlo Ginzburg, che nel febbraio del 1972 scrive a Calvino:

Sto leggendo finalmente (superando parecchie resistenze) l'*Archéologie du savoir* di Foucault. Dato che continuiamo a parlare di archeologia, penso che dovremmo dire ben chiaro che cosa accettiamo e che cosa *non* accettiamo del discorso di Foucault. Per me, l'archeologia che mi interessa è un discorso sulle *cose*, non sugli oggetti del "discorso" (in senso foucaultiano). Cioè penso a un'archeologia proprio materialistica, materialistica volgare. Invece F. contrappone alla "histoire des choses mêmes" una "histoire des objets discursifs" che sarebbe quella che vuole fare lui. E dice anche che la storia dello *scartato* non gli interessa, rinnegando in questo anche l'*Histoire de la folie*. (Guarda la p. 65 dell'*Archéologie* che chiarisce molto bene mi pare i punti di distacco dall'archeologia come la intenderemmo noi –

68 G. Celati, *Il progetto "Alì Babà", trent'anni dopo*, in M. Belpoliti e M. Barengi, "Alì Babà". *Progetto di una rivista*, cit., p. 318.

se finora ho capito bene).⁶⁹

Come egli chiarirà nella prefazione a *Il formaggio e i vermi*, la critica a Foucault ha un senso ben preciso, ed è strettamente legata al lavoro sulla storia delle classi subalterne che Ginzburg conduce sin dal suo saggio sui *Benandanti*. Ma il punto che ci interessa è un altro, e cioè che i protagonisti di questa vicenda sono consapevoli di riprendere la tematica foucaultiana dell'*archéologie* da un punto di vista personale e originale, che trova nell'interpretazione proposta da Melandri un punto di confronto obbligato.

Due testi - che rappresentano una sorta di manifesto programmatico della rivista, e che sono stati poi pubblicati separatamente⁷⁰ - lasciano intendere il ruolo di primo piano che l'archeologia della cultura avrebbe dovuto giocare nella rivista. Il primo scritto è di Calvino e si intitola *Lo sguardo dell'archeologo*, mentre il secondo è di Celati, che sceglie come titolo *Il Bazar archeologico*. La somiglianza dei due titoli non deve ingannare: le prospettive dei due scrittori presentano alcune divergenze rilevanti.⁷¹

Il testo di Calvino doveva servire da testo programmatico.⁷² È un testo breve, ma molto denso: da subito egli dichiara il debito contratto con i suoi giovani collaboratori,

69 Lettera di C. Ginzburg a I. Calvino del 24 febbraio 1972, in M. Belpoliti e M. Barengi, "Alì Babà". *Progetto di una rivista*, cit., pp. 162-163.

70 L'articolo di Celati compare per la prima volta sul "Verri" e viene ripubblicato nella seconda edizione di *Finzioni occidentali*, nel 1986. Quello di Calvino esce, quasi un decennio dopo la stesura, in *Una pietra sopra*, del 1980.

71 Queste differenze sono riscontrabili anche nella diversa poetica dei due narratori: «the great difference between the two – the former shaped in the 30s and 40s by his contribution to the Italian Resistance, the latter formed in the 60s by the experiments of the neo-avant-garde – was that Calvino had difficulty in leaving behind a rationalistic and positivistic matrix of thought to define the relationship between literature and society, while Celati moved from the idea that human society was nothing but an effect of language and that only through language could one reach for an alternative (if not a truer) view of reality. While Calvino did not want to abandon reason, Celati was interested in forms of the irrational, mental illness, slapstick and extra-linguistic corporeal and oral communication. Significant for the differences between the two authors is an expression used by Calvino in 1957 and quoted by Belpoliti, the idea of "looking at the world while falling into the stairwell" ("guardare il mondo cadendo nella tromba delle scale"), concept in which the gaze guarantees a critical distance alien to Celati for whom "falling" is the starting point of his boundless imagination», M. Jansen e C. Nocentini, *Alì Babà and Beyond: Celati and Calvino in the Search for "Something More"*, in M. Jansen e P. Jordão (a cura di), *Proceedings of the International Conference: The Value of Literature in and After the Seventies: The Case of Italy and Portugal. Utrecht, 11-13 marzo 2004*, «Italianistica Ultraiectina», n. 1, Igitur Publishing & Archiving, Utrecht, 2006, p. 576.

72 In esergo al testo Calvino scrive: «1972. Inedito. Proposta di testo programmatico per una rivista mai realizzata progettata con Gianni Celati, Guido Neri, Carlo Ginzburg e altri amici. Il testo faceva parte di materiali preparatori da sottoporsi alla discussione comune e rifletteva in parte spunti su cui c'eravamo trovati d'accordo, in parte miei orientamenti personali», I. Calvino, *Lo sguardo dell'archeologo*, in Id., *Una pietra sopra* [1980], ora in Id., *Saggi, 1945-1985*, a cura di M. Barengi, Tomo primo, Arnoldo Mondadori, Milano, 1995, p. 324.

ma anche la prospettiva molto personale con cui rielabora i temi discussi collettivamente. Il punto in cui il testo di Calvino lambisce più da vicino l'idea d'archeologia di Foucault, è quello in cui invita a prendere congedo dall'idea moderna di “Uomo” e di “Storia”. Compito del sapere non è più quello di «innestare l'inventario dei nuovi reperti ancora a un soggetto ridefinito Uomo, con la prospettiva riduttiva che gli antropocentrismi portano sempre con sé». ⁷³ La curiosità verso lo strutturalismo e il suo modo «algebrico e impassibile» ⁷⁴ di organizzare il reale nasce proprio da questo tentativo di uscire dalla palude di una visione antropocentrica della cultura. La prospettiva strutturalista si rivela capace di osservare «meccanismi, macchinari, merci, mercati, istituzioni, documenti, poemi, emblemi, fotogrammi» ecc. da lontano, da quella distanza che solo la scienza sa praticare, disincarnata dallo sguardo umano e dai suoi interessi:

Di fronte alla scuola (o insieme di scuole) che rileva i rapporti interni ai sistemi linguistici o i rapporti interni ai sistemi di segni o i rapporti interni ai sistemi di rapporti interumani, mentre molti ne sollecitano un rapido riconvergere sull'asse verticale della Storia, a noi invece quel che più incuriosisce e intriga in questo tipo di sapere è il suo espandersi orizzontale, la spinta tendenziale a render conto di tutti i sistemi di rappresentazione e di comunicazione, a generalizzare e formalizzare il codice delle prime operazioni fondamentali dell'ordinatore umano. ⁷⁵

L'influsso dello strutturalismo e dell'antiumanismo della cultura francese del periodo è qui più che mai evidente. Il passaggio del testo in cui maggiormente evidente è l'influenza di Melandri, è invece quello in cui viene discussa, di sfuggita (si tratta, come abbiamo detto, di un breve testo programmatico), l'idea di “regressione” come tecnica “archeologica” di ripensamento delle strutture di pensiero della nostra civiltà:

Ogni occasione per ripensare qualcosa da capo, ci rallegra. Non si va avanti se non rimettendo in gioco qualcosa che già si credeva punto d'arrivo, acquisto consolidato, certezza. Ma con questa avvertenza: altro è esser pronti a retrocedere

⁷³ Ivi, p. 325.

⁷⁴ Ivi, p. 326.

⁷⁵ *Ibidem*.

per meglio saltare, altro è idoleggiare (ideologizzare) la regressione.⁷⁶

Certo è difficile, da questi brevi accenni contenuti in un testo di poche pagine, ipotizzare quali e quanti temi cari a Melandri possano aver catalizzato l'interesse e l'approvazione di Calvino; e nella cautela con cui viene trattato il concetto di "regressione" sembra che egli avanzi qualche riserva verso questa categoria (e alcune lettere presenti nell'antologia di Belpoliti e Barengi confermano questo sospetto). Resta comunque interessante notare come, pur all'interno di un personale percorso di ricerca letteraria, alcuni dei problemi meditati da Melandri nel suo saggio del 1968 abbiano saputo intercettare l'interesse di uno scrittore sensibile ai problemi della filosofia come Calvino. In sintesi, sembra che la sua personale declinazione dell'archeologia consista più che altro nella capacità di vedere la cultura umana e i suoi prodotti attraverso uno sguardo "decentrato", "straniato" rispetto alle categorie consolidate del sapere.

Il testo programmatico di Celati è più lungo e strutturato, e rappresenta un'ulteriore variazione sul tema dell'archeologia, diversa da quella di Calvino e di Ginzburg, di Foucault e di Melandri. Come Ginzburg, Celati sembra privilegiare, a fronte di un'archeologia dei "discorsi", un'archeologia delle "cose", che si rivolge agli oggetti prima che al correlato discorsivo che li descrive e li mette in ordine. In Celati però (diversamente da Ginzburg) l'archeologia non ha la funzione di riportare una frazione rimossa del passato nelle griglie del discorso storiografico, ma diventa una sorta di poetica quasi-surrealista dell'"oggetto decontestualizzato"; in cui il gesto surrealista dello straniamento di un oggetto dal suo contesto "naturale" non è però operata dell'artista, bensì della storia stessa, che col suo veloce procedere in avanti consegna al presente un "bazar" di oggetti il cui senso è stato dimenticato, oggetti «segnati da un taglio storico che li rende spaesati o spaesanti».⁷⁷ L'archeologo e il "collezionista" (nel senso di Benjamin) tendono a trovare nelle riflessioni di Celati un solido terreno di convergenza, proprio in quest'attenzione meticolosa per gli oggetti del passato privati di un contesto di senso comprensibile nel presente. Si può dire che la relatività, la transitorietà, la contingenza storica dei "discorsi" scientifici di cui si occupa Foucault viene qui mostrata procedendo dal basso verso l'alto, a partire dalla presenza materiale e

⁷⁶ Ivi, p. 325.

⁷⁷ G. Celati, *Il bazar archeologico*, in Id., *Finzioni occidentali*, Einaudi, Torino, 1986, ora in M. Belpoliti e M. Barengi, "Ali Babà". *Progetto di una rivista*, cit., p. 201.

muta delle “cose”, dal loro silenzio. Non è sulle strutture discorsive e sulla loro sistemazione epistemica in una data epoca che l'archeologia di Celati si esercita, ma sulla loro scomparsa, che si mostra proprio nella difficoltà di comprendere e interpretare gli oggetti affastellati nel bazar archeologico della modernità. Per Celati «gli oggetti archeologici sono quegli oggetti di cui non si possono cogliere le motivazioni interne che li hanno prodotti attraverso il loro vissuto specifico; mentre gli oggetti della Storia sono quegli oggetti che, recuperati alle nostre motivazioni, vengono utilizzati come metafore di un vissuto contemporaneo».⁷⁸ Precursori di questa poetica dell'oggetto “straniato” sono per Celati poeti come Rimbaud e T. S. Eliot e successivamente i surrealisti, a partire da Eluard e Breton. Che si tratti di una poetica,⁷⁹ e non di un'archeologia tesa – come nel caso di Ginzburg – alla ricostruzione del significato dello “scartato”, del contesto che lo rende intellegibile, lo testimoniano alcune affermazioni di tono scettico sull'impossibilità di ricostruzione del senso di questi oggetti “scartati” dalla storia:

l'oggetto dimenticato [...] emerge come scarto o detrito di un contesto inabissatosi, e di cui non si può raccontare la storia; perché la storia, ogni storia, deve affidarsi al “c'era una volta” di tutte le epiche, ossia presuppone un'identificazione col passato. Ma con questi oggetti non c'è identificazione possibile.⁸⁰

Di fronte all'impossibilità di ricostruire una “grande narrazione” storica alternativa a quella dominante, non deve stupire che fra Celati e Ginzburg insorgessero vivaci e accanite discussioni, in cui la tendenza “postmoderna” alla critica del “discorso” storiografico dell'uno si contrapponeva all'atteggiamento più cauto e razionalista dell'altro. Comune a entrambi invece (pur nella differente torsione interpretativa) è il richiamo agli scritti di Walter Benjamin, a partire dalle *Tesi di filosofia della storia*. Entrambi trovano nelle riflessioni di Benjamin l'ispirazione per un'idea di confronto con la storia che sappia metterne in discussione alcuni presupposti epistemologici “positivisti”: la continuità regolare del divenire storico, la sua progressività, la sua

⁷⁸ Ivi, p. 207.

⁷⁹ È Celati stesso che parla di una «poetica archeologica come ritrovamento di una alternativa alla Storia», Ivi, p. 208.

⁸⁰ *Ibidem*.

“avalutatività”, la prevalenza assoluta della genealogia sulla morfologia. La tematica delle “tracce” e dei “frammenti” è propedeutica per Celati a questa critica della ragione storica. Come egli ricorda, Benjamin scopre infatti «che lo studio dei frammenti, degli archivi frammentari del passato, guidato com'è dall'oggetto e non da un contesto a priori sistematizzato in un'idea di totalità, diventa sempre un reagente d'estraneazione rispetto al presente».⁸¹

Così il senso che la nietzscheana “storica critica” assumeva nella *Linea e il circolo* viene rinegoziato da Celati attraverso il filtro di Walter Benjamin e delle sue *Tesi di filosofia della storia*. Il senso della “storia critica” che *Ali Babà* dovrebbe praticare è per Celati quello di «risalire al di là delle selezioni di rilevanza compiute dalla tradizione, rimettere in gioco l'oggetto *enfui*, l'oggetto parziale e frammentario, e studiarlo al pari del monumento insigne».⁸² Questo recupero dei frammenti assolve un compito teorico ben preciso: «contestare l'illusione di uno sviluppo lineare continuo della storia umana, e quindi le esclusioni compiute in nome di questa idea di sviluppo».⁸³

La concezione sostenuta da Celati dell'archeologia non si identifica dunque del tutto con quella di Melandri. In Celati emerge una “poetica dell'oggetto perduto” che non ritroviamo in *La linea e il circolo*, il cui interesse è proiettato in prevalenza verso una decostruzione dell'idea di ragione propugnata dalla logica. Celati mantiene tuttavia del discorso di Melandri l'idea di una regressione capace di sbloccare le razionalizzazioni riduttrici con cui il pensiero procede nel suo corso storico. Celati precisa che questo movimento regressivo, questa «regressione genealogica» che risale «a monte della rimozione storica»,⁸⁴ si approprii degli oggetti del passato soltanto come armi per destabilizzare le rappresentazioni storicamente egemoni di un certo insieme di fenomeni, e non per recuperare una “sostanza” perduta, innocente e autentica, che preservi in sé un contenuto storicamente incontaminato. Celati svolge questa precisazione seguendo alcune osservazioni di Derrida, che obietta al Foucault della *Storia della follia* che l'archeologia, anche quando si rivolge al “silenzio” della storia, resta pur sempre un linguaggio organizzato, che come tale non si sottrae al pericolo di reificare il proprio oggetto. Celati usa questa critica di Derrida per chiarire che non

81 Ivi, p. 202.

82 Ivi, p. 204.

83 *Ibidem*.

84 Ivi, p. 211.

bisogna scambiare l'archeologia come una forma di “nostalgia” del rimosso, del marginale, dell'oppresso: quando si converte in questa forma di «estasi della marginalità»,⁸⁵ l'archeologia diventa una pratica reazionaria.

Molto diversa è la valutazione che Carlo Ginzburg dà delle «obiezioni facilmente nichiliste»⁸⁶ di Derrida a Foucault. Questa diversa interpretazione è rappresentativa della differente prospettiva con cui Ginzburg si appropria del dibattito interno ad *Ali Babà* sull'archeologia. La preoccupazione dello storico torinese è strettamente legata alla sua ricerca archivistica, alla sua concreta prassi di storico, che si trova costantemente sollecitata dal problema di comprendere e interpretare gli “oggetti perduti” che la il passato ci lascia in eredità. Non deve dunque stupire che lo scetticismo di Celati lo lasci in qualche misura insoddisfatto.

In questi anni Ginzburg sta lavorando al suo capolavoro, *Il formaggio e i vermi*: una ricerca sul “cosmo” (come recita il sottotitolo dell'opera) di Domenico Scandella, detto “Menocchio”, un mugnaio friulano vissuto nel Cinquecento e mandato al rogo dall'Inquisizione. La ricerca tematizza, a partire da questo caso di “microstoria”, il problema della relazione fra cultura delle classi subalterne e cultura delle classi dominanti, cercando nella circolarità e nello scambio reciproco fra questi due piani culturali la radice delle idee professate dall’“eretico” mugnaio. L'idea che Ginzburg fa sua dell'archeologia va commisurata al tenore di questa ricerca storica, in cui le tracce della cultura popolare, miste a frammenti della cultura dotta (rielaborati a partire dallo sfondo della prima), sono l’“oggetto perduto” che va sottratto all'oblio e riportato alla luce nel suo significato:

Menocchio è anche il frammento sperduto, giuntoci casualmente, di un mondo oscuro, opaco, che solo con un gesto arbitrario possiamo ricondurre alla nostra storia. Quella cultura è stata distrutta. Rispettare in essa il residuo di indecifrabilità che resiste a ogni analisi non significa cedere al fascino idiota dell'esotico e dell'incomprensibile. Significa semplicemente prendere atto di una mutilazione storica di cui in un certo senso noi stessi siamo vittime. “Nulla di ciò che si è verificato va perduto per la storia”, ricordava Walter Benjamin. Ma “solo

⁸⁵ Ivi, p. 219.

⁸⁶ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Torino, 1976, p. XVI.

all'umanità redenta tocca interamente il suo passato". Redenta, cioè liberata.⁸⁷

Il "neopirronismo" storico in voga in una certa parte della cultura francese degli anni settanta è visto con estrema diffidenza da Ginzburg, che rivendica invece la possibilità di un'autentica comprensione degli orizzonti culturali perduti a cui rimandano le tracce del passato che lo storico-archeologo recupera. Nell'*Introduzione* del suo libro Ginzburg si sofferma su alcuni nodi filosofici che si intrecciano al suo lavoro storiografico, e non è difficile vedere, sullo sfondo di queste disquisizioni, il dibattito di qualche anno prima con Celati, Calvino e Melandri. Quasi rispondendo a Celati, le riflessioni di Ginzburg si irradiano proprio a partire dalla controversia Foucault-Derrida sulla *Storia della follia*:

La paura di cadere nel famigerato positivismo ingenuo, unita all'esasperata consapevolezza della violenza ideologica che si può nascondere dietro la più normale e a prima vista innocente operazione conoscitiva, induce oggi molti storici a gettar via l'acqua con il bambino dentro – fuor di metafora, la cultura popolare insieme con la documentazione che ce ne dà un'immagine più o meno deformata [...] Questa specie di neopirronismo sembra a prima vista paradossale, visto che dietro ad esso ci sono gli studi di M. Foucault, e cioè di colui che più autorevolmente, con la sua *Histoire de la folie*, ha attirato l'attenzione sulle esclusioni, i divieti, i limiti attraverso cui si è costituita storicamente la nostra cultura. Ma a guardar bene, il paradosso è soltanto apparente. Ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno. Nell'*Histoire de la folie* era già almeno in parte implicita la traiettoria che ha portato Foucault a scrivere *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*. Essa è stata con ogni probabilità accelerata dalle obiezioni facilmente nichiliste mosse da J. Derrida all'*Histoire de la folie*. Non si può parlare della follia in un linguaggio storicamente partecipe della ragione occidentale, e quindi del processo che ha portato alla repressione della follia stessa: il punto archimedeo da cui Foucault ha intrapreso la sua ricerca [...] non esiste, non può esistere.⁸⁸

Ginzburg ritiene che Foucault abbia in definitiva sposato le tesi di Derrida, per cui ogni tentativo, anche "archeologico", di interpretare e comprendere il discorso dell'*altro*

⁸⁷ Ivi, p. XXV.

⁸⁸ *Ibidem*.

sarebbe destinato al fallimento. Ginzburg, diversamente da Foucault e Derrida, pensa che i frammenti della cultura contadina che si possono raccogliere negli archivi della cultura dominante non servano soltanto come “oggetto perduto” che mette in questione i paradigmi della razionalità occidentale, bensì solleva l'esigenza schiettamente storiografica di comprendere e ricostruire il senso di queste “tracce”, senza cedere alle lusinghe di quello che a lui appare un malcelato «irrazionalismo estetizzante».⁸⁹

⁸⁹ Ivi, p. XVII. Al tema delle tracce è dedicato, non a caso, un brillante articolo di qualche anno successivo (*Spie. Radici di un paradigma indiziario*) che cerca di venire a capo del problema epistemologico che la decifrazione di “tracce” e “sintomi” pone alla visione “galileiana” della scienza. Il saggio inizia accostando tre personaggi storici apparentemente lontani fra loro: Sigmund Freud, Sir Arthur Conan Doyle e lo storico dell'arte Giovanni Morelli. Non è possibile, ora, seguire l'avvincente ricostruzione dell'intreccio che lega fra loro queste figure così diverse. Al di là dei legami effettivi che legano le tre biografie in questione, ciò che importa notare è come Freud, Morelli e Holmes (il personaggio creato da Conan Doyle) si avvalgano di un metodo di ricerca che riconosce le «tracce [...] infinitesimali» che «consentono di cogliere una realtà più profonda, altrimenti inaccessibile. Tracce: più precisamente, sintomi (nel caso di Freud) indizi (nel caso di Sherlock Holmes) segni pittorici (nel caso di Morelli)», C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, 1979, ora in C. Ginzburg, *Miti, Emblemi, Spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1992, p. 165. Questa tecnica “indiziaria” è il metodo che sta alla base delle “scienze umane” che sorgono a partire dall'Ottocento, il “paradigma indiziario”: un metodo di indagine scientifica alternativo a quello galileiano-cartesiano in vigore nella fisica. Le strategie caratteristiche di questo paradigma presentano due aspetti interessanti: sono di carattere narrativo e retrospettivo. Il ragionamento indiziario (anche detto, sulla scorta di Peirce, “abduzione”) è una forma di ragionamento che procede da indizi presenti e osservabili per retrocedere a fatti e fenomeni non direttamente sperimentabili, spesso precedenti nel tempo. Questo cammino a ritroso è praticato in medicina, in storia, in psicoanalisi, in archeologia, nelle scienze investigative, e costituisce uno degli aspetti peculiari del metodo indiziario. Calvino sottolinea, nella sua recensione di *Spie*, l'importanza che viene attribuita alla narrazione nella visione della conoscenza indiziaria delineata da Ginzburg. Questa lettura della pratica narrativa non sarebbe certo dispiaciuta alla “redazione” di *Ali Baba*, che come abbiamo detto intendeva proprio dilatare l'interpretazione dei fenomeni letterari a una dimensione antropologica e archeologica più vasta della critica letteraria pura e semplice. In questa direzione va la comparazione del mestiere del romanziere e di quello dello storico, accomunati dall'«operazione per cui tra i dati innumerevoli che formano il tessuto continuo delle vite umane, se ne sceglie una serie in cui si suppone un senso o un disegno: indizi e tracce, appunto, di una storia con un inizio e una fine», I. Calvino, *L'orecchio, il cacciatore, il pettegolo*, «la Repubblica», 20-21 gennaio 1980; ora in: I. Calvino, *Saggi*, cit., pp. 2033-2034.

Capitolo quarto

L'archeologia della semantica

4.1 Verso il “chiasma ontologico”

Outis. Il nome del nulla

In uno dei giochi di parole più antichi di cui la nostra cultura ha serbato memoria, si intravede in forma embrionale l'ombra un millenario dilemma filosofico. È la celebre trappola “fonetica” che Odisseo tende all'ingenuo ciclope Polifemo. Quando il ciclope chiede a Odisseo di rivelargli il suo nome, egli dice di chiamarsi “nessuno”, utilizzando il termine greco “outis” (οὔτις), il cui suono è simile a quello di “Odys” (Ὀδυσ), versione abbreviata di “Odysseus” (Ὀδυσσεύς).¹ È un semplice gioco di parole, che forse rivela un'inquietudine più profonda: l'affiorare alla coscienza, già nel pensiero della Grecia arcaica, del problema della semantica, del mistero relativo al significato delle parole. È facile indovinare cosa significhi “Odisseo”: è un nome che “sta per” una persona, è la sigla che rappresenta quell'unico uomo, la sua semplice presenza di fronte a noi. Nell'atto di denominazione il significato si manifesta in modo trasparente, e non pone in prima battuta problemi di alcun genere. Per estensione (secondo un'analogia che si rivela fallace), il rapporto di corrispondenza biunivoca fra nome proprio e oggetto e la sua ingannevole semplicità diventano, in quella spontanea filosofia del linguaggio propria del senso comune, il paradigma con cui risolvere il problema del significato: ogni parola indica una cosa del mondo. Ma è una soluzione buona per menti deboli, come quella dello sventurato ciclope, e i suoi limiti emergono velocemente: ci sono nomi che hanno significato, eppure non indicano proprio nulla o, stando ancora nell'antico *calembour*, “Nessuno”. L'origine del significato va allora cercata altrove, un altrove che ancora oggi turba la riflessione di linguisti, semiologi e filosofi del

¹ «Ciclope, tu mi domandi il nome per cui sono famoso? te lo dirò ma tu, come hai promesso, dammi il dono ospitale. Il mio nome è “Nessuno” [οὔτις]: “Nessuno” mi chiamano mia madre e mio padre e tutti i compagni», *Odys.*, IX, 364-368, tr. it. di F. Ferrari, *Odissea*, UTET, Torino, 2001, p. 347.

linguaggio. Le parole si fanno equivocate e misteriose, si inizia a comprendere che esiste una differenza fra i termini “semantici”, dotati di un significato descrittivo riconducibile in linea di massima al gesto dell'indicazione, e quelli detti per negazione “sin-semantici”: come “essere”, “tutti”, “nessuno”, “esiste”, “e”, “identico”, “diverso” ecc. Emerge, per utilizzare una coppia terminologica centrale negli scritti di Melandri, una spaccatura fra la *semantica nominale*, per cui il significato è dato dal referente extralinguistico del nome, e la *semantica proposizionale*, per cui il significato è invece il prodotto del contesto discorsivo in cui i termini sono presi. Melandri dà il nome di *chiasma ontologico* a questo rompicapo del linguaggio.² Melandri prende forse in prestito un'espressione coniata da Maurice Merleau-Ponty: non a caso il *chiasma*, per il filosofo francese, esprime quella forma di identità debole che per Melandri contraddistingue l'analogia, principio di mediazione a cui verrà affidata la conciliazione di questa “faglia” presente nel linguaggio. Cercheremo nelle prossime pagine di illustrare come questo tema del “chiasma” del significato si imponga nel percorso intellettuale di Melandri, e come esso venga utilizzato in *La linea e il circolo* per interpretare alcuni frammenti di Parmenide e di Eraclito. Allo stesso tempo cercheremo di mostrare come l'esemplificazione storica presa in esame da Melandri costituisca l'occasione per fare emergere “archeologicamente” la dicotomia che questa struttura profonda del nostro linguaggio produce, una dicotomia che è possibile superare soltanto attraverso il principio analogico di mediazione degli opposti.³

2 Questo il significato di “chiasma” in Merleau-Ponty: «Reprenant un terme de rhétorique (le chiasme est une figure de style comprenant quatre termes dont les rapports sont l'inverse de ce que laisserait attendre la symétrie, comme être riche en défauts et pauvre en qualités), Merleau-Ponty fait intervenir la notion de chiasme à chaque fois qu'il tente de penser non pas l'identité, non pas la différence, mais l'identité dans la différence (ou l'unité par opposition) de termes qui sont habituellement tenus pour séparés, tels que le voyant et le visible, le signe et le sens, l'intérieur et l'extérieur, chacun n'étant lui-même qu'en étant l'autre», P. Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2001, pp. 6-7. L'espressione chiasma ontologico rievoca anche la *differenza ontologica* di Heidegger, il cui nucleo problematico ha a che vedere con questa interna tensione del linguaggio, presente già nella semantica delle lingue naturali, ma attiva anche nei linguaggi delle scienze.

3 Giorgio Agamben si è soffermato sull'importanza del chiasma ontologico nel pensiero di Melandri: «Il sintagma “chiasma ontologico” nomina una spaccatura che, secondo Melandri, traversa fin dall'origine la storia della filosofia occidentale e ne determina le essenziali aporie. Questa frattura - la cui esposizione è fra le prestazioni più geniali del libro - è quella fra nome e discorso, *epos* e *logos* o, più esattamente, fra semantica nominale e semantica proposizionale», G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. XXIV. Secondo Agamben «ciò che il chiasma mette definitivamente in questione è la possibilità di una razionalizzazione esaustiva del linguaggio umano. Se si esaspera l'opposizione si ha, infatti, da una parte un linguaggio - che Melandri chiama “linguaggio-interpretazione” -, che tende all'annullamento di ogni semantica nominale e, con ciò, all'esclusione del riferimento (in una parola, alla pura musica); dall'altra, un linguaggio - che Melandri chiama “linguaggio-discorso” - che tende allo stato di puro riferimento fondato sui nomi», Ivi, p. XXV.

Il problema dei termini sincategorematici

La prima comparsa dell'idea di un chiasma ontologico interno al linguaggio nell'opera di Melandri va cercata nella dispensa sull'*Organon* aristotelico, scritta per il corso tenuto nell'anno accademico 1964/65 presso la Facoltà di Magistero. Se il termine “chiasma” compare in congiunzione al problema delle due semantiche (nominale e proposizionale) soltanto in anni successivi, non è difficile ritrovarne una prefigurazione, o almeno una formulazione omologa, in questo testo. La “Quarta nota” del libro è infatti dedicata alla “semantica denotativa”, mentre la “Quinta nota” alla “connessione predicativa”. Melandri mostra in questi due paragrafi del testo come l'idea delle due sfere della semantica sia già presente, per quanto allo stato ancora embrionale, nel pensiero di Aristotele.⁴

L'accento al problema delle due diverse dimensioni della semiosi che si trova nelle *Note in margine all'Organon* è tuttavia difficile da capire in tutto il suo peso senza aver letto le opere successive di Melandri, in cui il tema è ripreso e sviluppato con maggiore attenzione. La seconda tappa dell'itinerario che conduce Melandri alla formulazione del chiasma ontologico è un saggio apparso nel 1966 sul secondo numero di *Lingua e stile*, intitolato *Considerazioni critiche sui “syncategorematici”*.⁵ L'obiettivo dell'intervento è di ridiscutere le premesse dell'antica e radicata distinzione fra termini *categorematici* e *sincategorematici*. Questa distinzione, spiega Melandri, si trova nella filosofia di Brentano, che la prende a prestito dalla logica terministica medievale, ma è in verità presente, con altre parole ma significato pressoché identico, in tutta la logica antica (da Aristotele a Boezio). Secondo Ernst Hoffmann, un autore molto amato da Melandri, essa si può scorgere già nella *logica arcaica* dei presocratici, nel contrasto fra *epos* e *logos*: fra le *parole* (*epea*) nel senso di *nomi* con diretto riferimento extralinguistico, e il *discorso* come proposizione o insieme di proposizioni senza significato diretto, ostensibile. Da questa originaria bisezione fra parola e discorso derivano le innumerevoli (ma analoghe) varianti concettuali che caratterizzano la filosofia

4 Cfr. OA, pp. 23-29.

5 L'articolo che testimonia del più ampio (e per certi versi mutato) orizzonte problematico che ora orienta la sua ricerca, e dell'affiorare dei temi che ne formeranno l'ossatura: a partire dalla questione dell'*analogia*, di cui egli inizia a scorgere l'importanza, senza poter dare ancora «una esauriente discussione del problema», rimandata, scrive, ad “un lavoro sulla teoria dell'analogia [...] che spero di pubblicare tra non molto», E. Melandri, *Considerazioni critiche sui “syncategorematici”*, cit., p. 212.

successiva: dal binomio *estensione/intensione* della logica di Port-Royal, dove l'*estensione* di un termine dipende dal suo riferimento mentre l'*intensione* dal sistema dei segni, alla distinzione di *denotazione* e *connotazione* di Mill, fino a Frege (*Bedeutung* e *Sinn*).⁶ I *nomi*, o termini autosemantici, in sostanza derivano il loro significato dall'oggetto o classe di oggetti extralinguistici con cui stabiliscono una relazione. Hanno significato anche da soli, fuori dal contesto di una frase. I termini sinsemantici (articoli, preposizioni, congiunzioni, pronomi, se ci limitiamo alla lingua; ma lo stesso vale per i simboli logici) non sono invece descrittivi: dipendono dal "calcolo" in cui sono inseriti, o dalla *langue* che li ospita; valgono indipendentemente dall'interpretazione delle variabili che mettono in relazione o dei nomi che uniscono.

Questa bipartizione della semantica in due opposti processi di significazione, ostensivo e sistematico, non è di per sé priva di utilità, o da rifiutare integralmente: semplicemente, dice Melandri, non va intesa come una *dicotomia*, una separazione netta, ma come una *dipolarità* che ammetta diverse gradazioni intermedie. La scissione dicotomica delle due semantiche è alla base delle difficoltà che incontrano i sistemi di pensiero che se ne fanno carico. La separazione fra nomi e discorso è presente della tradizione *nominalista*, e in quell'*empirismo* che così spesso costituisce il suo complemento gnoseologico. Ma come ha dimostrato Quine nel suo saggio sui *Due dogmi dell'empirismo*, dice Melandri, la distinzione categorica di giudizi analitici e giudizi sintetici (parallela a quella delle due semantiche) non è sostenibile fino in fondo.⁷ Scrive Melandri:

6 «Come si sa la distinzione è antica, anzi, per dirla con De Mauro, arcaica. Brentano riprende la dieresi *categorematica/syncategorematica* dai *terministae* medievali, Guglielmo di Shyreswood, Occam, Buridano, Alberto di Sassonia; da qui risale a Boezio, e da Boezio agli Stoici e ad Aristotele [...] Un'altra tradizione deriva dalla logica di Port-Royal. Nel significato di un termine si distingue "estensione" e "intensione" (o "comprensione"): l'estensione dipende dal riferimento, l'intensione dal sistema dei segni. J. S. Mill preferisce parlare di "denotazione" e "connotazione". Al limite, un nome (proprio) ha solo denotazione; con una congiunzione succede l'inverso. Analogamente, Frege distingue tra *Bedeutung* (denotazione, referenza) e *Sinn* (connotazione, compagine). Anche nella logica la divisione dei segni in "descrittivi" e "logici" è fondamentale. Il significato dei segni logici è definito unicamente dal calcolo. Le variabili del calcolo diventano descrittive quando, mediante la sua interpretazione (o applicazione) si trattano come nomi», Ivi, p. 208.

7 «Quine critica come "dogma" dell'empirismo [...] la teoria per cui tutte le proposizioni si possono dividere in due grandi classi: le analitiche e le sintetiche. Per verificare le prime non c'è bisogno che di carta e matita, poiché il loro senso è puramente logico; ma per le altre, che concernono verità di fatto, si deve ricorrere al riferimento extralinguistico. Il "dogma" consiste nel postulare una disgiunzione completa fra le due classi, cioè nel concepire la distinzione "analitico/sintetico" come una dicotomia. È chiaro il parallelismo sussistente fra questa concezione e quella di cui ci occupiamo. La prima riguarda la logica della proposizione, la seconda quella del termine (dei predicati)», Ivi, pp. 210-211.

è interessante notare, a questo riguardo, che lo stesso Carnap degli anni venti, dopo aver ripreso da Frege (e Russell) la distinzione fra i due tipi fondamentali di segni intraproposizionali, *Eigennamen* (*proper names*) e *ungesättigte Zeichen* (*incomplete symbols*), e cioè predicati, avverta che essa va intesa in senso comparativo, e non assoluto. Anche la logica moderna, dunque, ci conferma nell'opinione che la distinzione “semantico/sinsemantico” non debba essere intesa nel senso di una dicotomia. Da ciò derivano alcune conseguenze importanti. La prima è che il nominalismo risulta insostenibile. Esso infatti richiede la disgiunzione completa di analitico e sintetico, nonché la correlativa di sinsemantico e semantico [...] Un'altra importante conseguenza [...] discende dal fatto che il nominalismo richiede (nel senso medievale) la teoria dell’“univocità dell'ente”: ossia [...] la teoria dell'univocità del sistema sinsemantico o [...] la tesi dell'unicità del linguaggio e della lingua ideale. Si tratta di quel filo rosso che va da Lullo al primo Wittgenstein.⁸

Respingere il nominalismo significa dunque rigettare al contempo la teoria monista dell'univocità dell'ente, e risolvere il problema in altra direzione: o dichiarando la pluralità irriducibile dell'essere e del linguaggio che lo esprime; oppure ammettendo la possibilità di una molteplicità di linguaggi e di regioni ontologiche distinte che comunichino fra loro attraverso mediazioni analogiche. È la dottrina dell'*analogia entis*, che Melandri inizia ora a collocare al centro dei suoi interessi. Del significato ontologico dell'analogia ci occupiamo più avanti. Vediamo ora come il tema del chiasma ontologico, delineato in questo breve saggio, viene successivamente sviluppato da Melandri.

4.2 Semantica nominale e semantica proposizionale.

La semantica nominale

Come abbiamo accennato all'inizio di questo capitolo, la distinzione fra la *semantica*

⁸ Ivi, p. 211.

nominale e la *semantica proposizionale*, e la difficoltà connessa alla composizione di questi distinti piani del significato, è uno dei temi ricorrenti di *La linea e il circolo*. L'incongruenza di fondo che sussiste fra questi due livelli del significato comporta che nessuno dei due possa essere ridotto o spiegato nei termini dell'altro:

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 incongruenza rende per lo più impossibile costruire il significato della proposizione [...] per semplice combinatoria dei significati delle parole che ne costituiscono l'enunciato [...] Per converso è quasi altrettanto difficile trarre dalla connotazione proposizionale del significato il riferimento preciso delle parole denotative – o “nomi” – che compaiono nell'enunciato.⁹

La *semantica nominale* è la concezione per cui il *nome* risulta essere la parte del linguaggio più importante. Il nome stabilisce una relazione immediata con la realtà extra-linguistica, attraverso una procedura di diretta congiunzione dei termini ai loro referenti. Nella *semantica nominale* l'orizzonte referenziale del linguaggio è costituito dalla somma delle *cose individuali*, che sono ancorate ai nomi attraverso relazioni di corrispondenza diretta. In quest'ottica

il *nome* sarebbe quella parte del discorso che è privilegiata rispetto alle altre parti non-nominali del discorso per il fatto di poter essere posta in relazione biunivoca con una *cosa* del mondo esterno al linguaggio. Il modello della relazione semantica resta così caratterizzato una volta per tutte dal rapporto tra *nome proprio* e *cosa individuale*. Questa concezione presenta l'inconveniente di degradare la *semantica* al momento *ontico* puro e semplice del riferimento linguistico.¹⁰

Il *nome* è in questa prospettiva l'unica componente del linguaggio dotata autenticamente di significato, che viene determinato esclusivamente dal *referente ontico*

⁹ LC, p. 157.

¹⁰ APS, p. 50.

a cui il nome è associato. La semantica nominale è dunque una semantica *denotativa*, *estensionale*, *ontica*. È il processo per cui un nome acquista significato legandosi a un oggetto o a una classe di oggetti. A questa modalità di attribuzione del significato spesso si accompagna un'ontologia a fondamento “atomistico” o “elementistico”, per cui il mondo sarebbe una semplice somma di *cose* (classi di cose, oggetti individuali, fatti, eventi: che dir si voglia), cui noi ci riferiamo direttamente attraverso un insieme di nomi, concatenati fra loro per semplice accostamento all'interno delle frasi che utilizziamo per comunicare. È la visione che emerge sia nel cosiddetto “realismo ingenuo” sia nel nominalismo estremo, quelle interpretazioni del rapporto fra linguaggio e realtà che, scrive Melandri, sembrano «richiedere l'ancoraggio del discorso alla realtà extralinguistica per mezzo della *semantica denotativa* (o *estensionale*) del nome»¹¹. La semantica nominale o estensionale accorda pertanto una superiorità ontologica (oltre che logica) al *nome proprio* (e per estensione ai termini descrittivi o categorematici) rispetto alle altre componenti del linguaggio.

Melandri fa riferimento ad Aristotele per offrire un esempio di questo modello semantico: la distinzione fra termini “omonimi” e termini “sinonimi” che compare all'inizio di *Categorie* presuppone infatti secondo Melandri una concezione nominale della semantica.¹²

Le definizioni di “omonimia” e “sinonimia” presuppongono tutta una dottrina semantica, sia pure molto generica, di cui però il testo non fa menzione [...] La teoria semantica qui presupposta pare esser quella per cui il rapporto segno-designato viene non solo esemplificato per mezzo del rapporto nome-oggetto, ma compreso a partire da esso; così che il rapporto nome-oggetto, da esempio, si fa “esemplare” (“modello”): cioè condizione necessaria per l'intelligibilità di ogni

11 APS, p. 50.

12 In CS la riflessione aristotelica sulla lingua viene di nuovo chiamata in causa come origine della distinzione fra semantica nominale e proposizionale, con un'aggiunta interessante: la base di questa distinzione viene rintracciata nella distinzione linguistica fra “vocali” e “consonanti”. La scissione del linguaggio in una dimensione atomica e in una strutturale è presente già nella dimensione fonetica, prima ancora che in quella semantica. Aristotele distingue le emissioni vocali «in sonanti vocali (φωνέεντα) e con-sonanti (συμφωνέεντα). Le prime sono fonemi che possono essere pronunciati separatamente con un'unica emissione di suono, cioè vocali e dittonghi; mentre le consonanti sono molecolari fin dall'origine, dovendo esser pronunciate insieme con una qualche vocale, per quanto atona [...] Questo principio strutturale della *diacrisi* della lingua ha costituito il fondamento per distinzioni di livello superiore, come quella fra parole *semantiche*, cioè dotate di significato atomico, e *sinsemantiche*, che hanno significato molecolare, cioè in connessione con quelle della prima classe», CS, p. 53.

altro rapporto semantico [...] Non si può dire che Aristotele condivida in pieno la tesi semantica qui esposta e criticata. Quel che è certo, è che sullo sfondo di una tale tesi la sua effettiva posizione diventa meglio comprensibile. Si noti come egli usi il termine “cosa” (in realtà, qui è “usìa”, quid; ma in altri casi si trova “pragma”, res) quale sinonimo di “significato di un nome”: ciò che risulterebbe del tutto inintelligibile al di fuori di quel contesto teoretico.¹³

Questa assunzione del nome proprio a paradigma del significato dei termini finisce per condurre a paradossi di diversa specie, che inibiscono la comprensione della vera natura del “significato”. Un primo paradosso è questo: la semantica nominale è “ingenua” perché concepisce gli oggetti come datità indipendenti dall'azione costitutiva del linguaggio: «è risaputo che , usando linguaggi diversi, noi mettiamo in opera diversi sistemi di oggettivazione dell'esperienza, e quindi individuiamo diversamente anche gli “stessi” dati di fatto».¹⁴ Un altro problema è dato dal fatto che

l'unità del discorso non è data dalla parola presa isolatamente, ma dalla frase che ne costituisce il contesto minimo; e che perciò il significato non può essere una funzione dei soli nomi (o “termini”) che in esso compaiono, ma deve dipendere dall'intero contesto predicativo della proposizione (“funzione proposizionale”).¹⁵

La semantica nominale (e l'ontologia ad essa correlata) presenta altri limiti evidenti: non consente, anzitutto, di comprendere il significato di tutti quei termini che non rinviano direttamente ad un significato referenziale; comporta poi una pregiudiziale preferenza per i termini individuali rispetto a quelli specifici e generici, ridotti a “idee illanguidite” delle cose individuali; non permette infine di rendere pienamente intelligibile il passaggio dalla semantica lessicale a quella frasale.¹⁶ Dal punto di vista

¹³ OA, pp. 23-25.

¹⁴ OA, p. 25.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ È curioso notare che recentissimi manuali di semantica presentino ancora (seppure a scopo didattico e introduttivo, e dunque giustificabile per esigenze di semplicità) una definizione del “significato della frase” come “somma” del significato dei singoli termini che la compongono: «possiamo definire il significato della frase [sentence meaning] come il significato compositivo della frase per come è costruita dal significato delle sue componenti individuali», N. Riemer, *Introducing semantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 21. Secondo E. Itkonen, la prima formulazione del principio di composizionalità del significato del linguaggio risale ad Apollonio Discolo: «It is generally thought that the *Peri syntaxeōs* by Apollonius Dyscolus (c.200 A.D.) is the oldest extant

ontologico, poi, il “mondo” tende ad essere rappresentato in modo semplicistico come una sorta di contenitore, in cui sono raccolti una serie di enti individuali. La nostra comprensione della realtà resta limitata così al piano *ontico* del linguaggio, quello più concretamente fattuale, contrapposto al piano *ontologico*, che comprende la dimensione relazionale e sintattica. Melandri spiega in questo modo il paradossale esito in cui incappano una siffatta teoria del significato e l'ontologia ad essa congiunta:

il vantaggio di una fondazione estensionale della semantica è evidente: la sintassi vien ricavata per combinatoria, e il linguaggio che ne deriva è perfettamente univoco. In questo linguaggio “Socrate è un uomo” significa sempre che l'individuo denotato da “Socrate” è un elemento della classe “uomo”; dove questa classe, a sua volta, si risolve interamente nell'universo di discorso formato da tutti gli individui che la compongono [...] Qualsiasi nome comune (nel nostro esempio, “uomo”) si può dunque sempre ridurre a un insieme di nomi propri ordinato linearmente (“Alcibiade, Aristarco, Aristotele, ..., Socrate, ... , Zenone, Zoroastro, Zosimo”). E non solo i nomi: anzi, tutte le parole si possono ricondurre a nomi e i nomi a indici di cose singole [...] Lo svantaggio sta nel fatto che, così facendo, (i) esisterebbe un diverso universo di discorso per ogni diversa classe di individui, e pertanto il numero delle classi possibili diventerebbe infinito; e che (ii), anche ammettendo di aver fatto l'inventario di tutte le classi e di tutti gli individui che ne formano l'universo di discorso, resterebbe pur sempre aperta l'ulteriore possibilità di una definizione intensionale degli universi di discorso, quindi di una sintassi logica non esauribile mediante combinatoria. [...]. Pretendere di costruire su questa base un linguaggio, per mezzo di un'algebra booleiana, è schietta follia. Eppure tutta la tradizione della *mathesis universalis* ha vissuto e vive tuttora nella fede in tale utopia. Secondo Swift, se il progetto fosse stato realizzabile, ci sarebbe già riuscita l'Accademia di Lagado. Il *Secondo Progetto per Abbreviare il Discorso* prevedeva infatti l'abolizione delle parole mediante l'uso esclusivo non si dice di una semantica denotativa, ma dei denotati stessi: *Since Words are only Names for*

treatment of syntax in the Western tradition. This is not quite accurate, however, because Apollonius' actual object of study is the sentence, i.e. both its form and its meaning. On the first page of his book, Apollonius states the general principle of sentence-construction: “For the meaning which subsists in each word is, in a sense, the minimal unit of the sentence, and just as the minimal units of sound compose syllables when properly linked, so, in turn, the structural combining (syntaxis) of meanings will produce sentences by combining words.” Later, this principle has come to be known as the principle of compositionality», E. Itkonen, *Analogy as Structure and Process*, cit., pp. 99-100.

"Things", it would be more convenient for all Men to carry about them, such "Things" as were necessary to express the particular Business they are to discourse on. Ma, com'è noto, il progetto fallì.¹⁷

La teoria referenziale non riesce, da sola, a dominare in tutta la sua complessità il problema del significato.¹⁸ Se cerchiamo infatti di spiegare l'avvento del significato ricorrendo al rapporto di corrispondenza biunivoca fra nome e cosa, se assumiamo cioè il processo di *denotazione* come paradigma del "significare", risulta poi difficile rendere conto della dimensione sintattica del discorso. Quest'ultima risulta immediatamente misteriosa, in quanto gli elementi che la rappresentano, i termini non-descrittivi, non sono riconducibili ad un legame diretto con una *cosa* del mondo oggettivo, e vengono dunque relegati ad una sfera di esistenza inferiore, di cui non si riesce a chiarire la natura. Non è possibile spiegare la dimensione sintattica del linguaggio per semplice somma degli elementi.

¹⁷ LC, pp. 620-621.

¹⁸ Diversi filosofi contemporanei hanno criticato il referenzialismo semantico, e molti si richiamano in questa critica a Wittgenstein. Le *Ricerche filosofiche* infatti contengono una critica esplicita alla pura semantica nominale. Ben noto è l'esordio del saggio, in cui l'obiettivo polemico si incarna paradigmaticamente in un passo di Agostino: «Agostino, *Confessioni*, I, 8: "Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto e, pronunciando quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere al posto appropriato in proposizioni differenti, mi rendevo conto a poco a poco di quali cose fossero i segni e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà". In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: le parole del linguaggio denominano oggetti - le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. - In quest'immagine del linguaggio troviamo la radice dell'idea: ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. *È l'oggetto per il quale la parola sta*», L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, tr. it di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 11 (corsivo mio). Wittgenstein prosegue asserendo che questa interpretazione della natura del significato è insufficiente a spiegare i molteplici piani semantici che strutturano il linguaggio umano: «quel concetto filosofico di significato è al suo posto in una rappresentazione primitiva del modo e della maniera in cui funziona il linguaggio. Ma si può anche dire che sia la rappresentazione di un linguaggio più primitivo del nostro [...] Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema. E questo va detto in molti casi in cui sorge la questione: "Questa descrizione è utilizzabile o inutilizzabile?" La risposta sarà allora: "Sì, è utilizzabile, ma soltanto per questa regione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere". È, come se uno desse a qualcun altro questa definizione: "Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole..." - e noi gli rispondessimo: "Sembra che tu pensi ai giuochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giuochi. Puoi rendere corretta la tua definizione restringendola espressamente a questi giuochi"», Ivi, pp. 10-11.

Per uscire da questa difficoltà è necessario compiere un passo in avanti, e rivolgere lo sguardo alla frase come totalità, come forma complessiva irriducibile ai suoi singoli elementi. Così facendo, le unità linguistiche cessano di apparire come delle entità isolate, e si definiscono soltanto in termini differenziali, in relazione agli altri termini del discorso, risultando pienamente intelligibili soltanto all'interno del contesto discorsivo in cui sono poste. In un libro che ha avuto un ruolo determinante nella formulazione da parte di Melandri dell'idea di “chiasma ontologico”,¹⁹ Tullio De Mauro scrive che nel campo della linguistica questo salto decisivo dalla concezione della lingua come elenco di nomi alla concezione della lingua come “sistema” è compiuto per primo da Ferdinand de Saussure.²⁰ Quando Saussure dice che la lingua è un «sistema di

19 Cfr. T. De Mauro, *Introduzione alla semantica* [1965], Laterza, Roma-Bari, 1999. Melandri attribuisce proprio alla lettura del saggio di Tullio De Mauro «il suggerimento stesso del “chiasma ontologico”», LC, p. 353. L'espressione tuttavia nel libro non compare. L'evasività del rimando di Melandri non consente di precisare in che senso egli sia debitore dell'*Introduzione alla semantica*, ma l'impostazione generale del libro lascia intendere quale suggerimento Melandri possa aver ricavato dalla sua lettura, e quale supporto abbia potuto trarne per la messa a fuoco del “chiasma”. De Mauro è mosso prevalentemente da interessi di carattere linguistico e semiologico, ma si accosta al problema della semantica con un evidente predisposizione filosofica, e con un intento espressamente polemico nei confronti dell'atteggiamento dominante degli specialisti della linguistica: che tendono ad eludere lo spettro di questioni filosofiche che emergono dallo studio del linguaggio, relegando la semantica a questione irrilevante o secondaria rispetto alla sintassi e alla morfologia della lingua. Di qui l'attenzione ad autori come Croce e Wittgenstein, che non sono esattamente dei linguisti o dei semiologi, e l'attenzione meticolosa dedicata allo studio di Saussure, che rappresenta – non solo per ciò che riguarda le questioni filosofiche naturalmente – uno spartiacque nella riflessione sulla lingua, l'autore che determina la transizione alla linguistica novecentesca. De Mauro individua nelle tradizionali teorie sulla semantica due tendenze principali. Il *Tractatus* di Wittgenstein è il modello paradigmatico della prima tendenza, e non è altro che la riproposizione in chiave moderna di una millenaria tradizione semantica, di origine aristotelica, che concepisce la lingua come *nomenclatura*, come insieme di proposizioni composte da *nomi*, che a loro volta *significano* delle *cose*: «la serie delle parole è legata alla serie delle cose da una corrispondenza biunivoca: in virtù di tale corrispondenza le parole sono fondamentalmente le stesse per tutti», Ivi, p. 166. Da questo rapporto di solida corrispondenza deriverebbe la stabilità del significato dei termini. A questo modello si contrappone quello saussuriano della “lingua come sistema”, per cui il significato di un termine è determinato da un sistema di relazioni oppositive e differenziali che nel loro complesso fanno quell'universo che è la *langue*. Si delinea una contrapposizione fra linguaggio-nomenclatura (aristotelico e wittgensteiniano) e linguaggio-sistema (saussuriano), che risulta però antinomica, dal momento che nessuna delle due posizioni può essere soppressa: «definiamo i termini grazie ai rapporti, ma i rapporti non possono esser definiti se non una volta definiti i termini», Ivi, p. 146. Pertanto, sentenzia l'autore, la linguistica si trova così chiusa in un cerchio. Questa circolarità fra “termini” e “rapporti” è probabilmente la formula presente nel libro di Tullio De Mauro che più ricorda l'idea del “chiasma ontologico”.

20 Cfr. Ivi, pp. 127-149.

segni»,²¹ intende sottolineare proprio il suo carattere organico, la necessità di pensare la lingua come un intero e non come un semplice aggregato di “atomi”. Nella lingua e in generale nei *sistemi semiologici* «gli elementi si tengono reciprocamente in equilibrio secondo regole determinate». ²²

Il valore dei segni linguistici, il significato ad essi associato, non è determinabile facendo esclusivo ricorso a un “fuori” del linguaggio, ad entità preesistenti che vengano successivamente associate alle parole. Al contrario, il valore linguistico, il significato, è un prodotto del sistema: i significati «sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema». ²³ La vecchia impostazione “atomistica” del problema del significato deve dunque cedere il passo ad una più convincente concezione sistematica. De Mauro riporta a questo proposito un passo dove Saussure offre una lucida esposizione del senso sistematico della lingua in contrapposizione a quello “atomistico”:

(gli psicologi o filosofi) considerano la lingua come una nomenclatura (o almeno in pratica è così) e *sopprimono* in tal modo *la determinazione reciproca dei valori* della lingua data *dalla loro coesistenza stessa*. (Un segno evoca l'idea [in quanto] dipende da un sistema di segni – ecco che cosa si dimentica – tutti i segni sono solidali). Tutte le grandezze dipendono le une dalle altre. Si vuol determinare che cos'è in francese *jugement*? Non lo si può definire se non per quel che lo circonda, sia per dire ciò che è sia per dire quello che non è. Lo stesso, se si vuole tradurre in un'altra lingua. Da questo traspare la necessità di considerare il segno, la parola, nell'insieme del sistema. [...] *Chien* designerà il lupo, nella misura in cui la parola

21 F. de Saussure, *Course de linguistique générale (1908-1909). Introduction (d'après des notes d'étudiants)*, in «Chaiers F. de Saussure», 15, 1957, pp. 20-21, cit. in T. De Mauro, *Introduzione alla semantica* [1965], Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 25.

22 Ivi, p. 134. Anche Carlo Sini, in alcune pagine dedicate a Saussure, si sofferma su questa importante novità introdotta nel *Cours*, per cui «il valore linguistico è [...] un nodo di relazioni, tale per cui esso è ciò che è in riferimento a tutti gli altri [valori linguistici] [...]. Nello stesso modo il pezzo del cavallo ha un valore (all'interno del giuoco degli scacchi), non per la materia di cui è fatto, né per il simbolo che rappresenta (in una versione moderna della scacchiera il cavallo potrebbe essere sostituito da un carro armato o da un elicottero, ovviamente senza pregiudizio per l'andamento del gioco), ma in riferimento al valore degli altri pezzi (pedine, torri, alfieri, ecc.). E così per ogni pezzo», C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo: corso di Filosofia teoretica 2. per l'anno accademico 1977-1978*, Edizioni Libreria Cortina, Milano, 1978, pp. 24-25.

23 F. de Saussure, *Course de linguistique générale*, p. 142.

loup, non esisterà. La parola dunque dipende dal sistema, non ci sono segni isolati²⁴.

I segni che compongono il linguaggio non hanno uno statuto autonomo, ma si definiscono per contrapposizione con gli altri elementi del sistema linguistico a cui appartengono. Non solo: essi operano sempre in un contesto discorsivo che concorre alla definizione del loro significato. Attraverso queste considerazioni svolte da Saussure, traspare una seconda dimensione del significato, che Melandri chiama *proposizionale*, e che comprende tutti i processi di significazione “orizzontali”, logici e sintattici, per cui l'evento del significato si manifesta solo all'interno di un quadro logico e sintattico che eccede sempre le determinazioni individuali di cui è composto.²⁵

La concezione proposizionale del significato, associata ad una concezione sistematica della lingua, non è tuttavia circoscritta al ristretto ambito della linguistica e all'analisi delle lingue naturali. Se abbiamo fatto ricorso alla linguistica saussuriana per esemplificare la questione, è per il valore paradigmatico che la lingua naturale svolge nella comprensione dei fenomeni semantici. Ma questo non ci autorizza ad arrestarci a questo punto. Il rilievo filosofico che Melandri attribuisce alla contrapposizione fra queste due concezioni opposte della semantica, è comprensibile appieno soltanto se si considera che la portata del problema travalica i confini linguistica, e coinvolge anche i linguaggi artificiali (simbolici, formalizzati) e i linguaggi scientifici in genere. Assumendo la distinzione frequentemente proposta da Melandri fra lingua e linguaggio, potremmo dire che il chiasma ontologico non si manifesta solo nella lingua, ma in ogni linguaggio.²⁶

La concezione della natura strutturale degli asserti scientifici teorizzata da Carnap in *La costruzione logica del mondo* può essere usata per esemplificare questa concezione

24 Ivi, p. 145.

25 Un esempio divertente di questa natura contestuale e sintattica del significato è offerto da un celebre esperimento condotto da due studiosi di sociolinguistica, Keysar e Bly, che intendono contestare il presupposto di trasparenza del linguaggio naturale: «They gave people archaic English idioms (for which the meanings are no longer current) in different contexts. People who heard *The goose hangs high* in the context of a sad story thought that it expressed sadness (a dead goose); those who heard it in a happy story thought it expressed happiness (a plentiful larder). More tellingly, both groups were confident that they would have arrived at the same interpretations without the story; they felt that their interpretation could be derived simply from the idiom», D. Gentner, B. Bowdle, P. Wolff, e C. Boronat, *Metaphor is like analogy*, in *The analogical Mind*, cit., p. 209.

26 Cfr. LC, pp. 120-126.

proposizionale e sintattica del linguaggio scientifico, laddove egli scrive che «gli asserti scientifici si riferiscono soltanto alle proprietà strutturali [...], parlano di pure forme, senza dire che cosa sono i membri e i rapporti di queste forme».²⁷ Carnap dice che «per la scienza è possibile e insieme necessario limitarsi solo agli asserti strutturali»,²⁸ e dunque come annota Nadia Tempini «la “struttura logica” è la nuova ed unica forma che assume l'oggettività nell'*Aufbau*».²⁹ Con questo esempio è più facile capire in che senso Melandri possa affermare che la tesi della riducibilità dell'ontologia a semantica proposizionale (a insieme di strutture formali) «tende a escludere come irrilevanti le questioni “tematiche” o di contenuto»,³⁰ spostando il problema del significato sul piano puramente sintattico.

Il chiasma di semantica nominale e semantica proposizionale

In sintesi è possibile formulare due concezioni contrarie del significato: una “referenzialista”, per cui «la parte significativa del linguaggio è il nome; la semantica deve essere nominale e denotativa, o altrimenti la connotazione si risolve in pura sintassi»,³¹ (tesi A); e una “proposizionalista”, o “olistica” (per usare un termine maggiormente diffuso nell'odierno lessico della semantica³²), che dice: «non è necessario che un linguaggio, per esser tale, contenga dei nomi; la semantica può ridursi ai pronomi e al momento puramente connotativo del significato»,³³ (tesi B). Da quanto detto in precedenza, dovrebbe risultare ora più facile capire in che senso Melandri giudichi false entrambe le tesi, se assunte in forma dicotomica, tale che delle due possa essere vera solo l'una, e non l'altra. La tesi A porta al panlinguismo, ad una concezione radicalmente antireferenzialista del linguaggio; la tesi B «richiederebbe che il linguaggio si potesse costruire a partire dai soli nomi»,³⁴ e contiene dunque una concezione puramente referenzialista del significato. Ma «non si può costruire un

27 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltreis-Werlag, Berlin-Schlachtensee, 1928, tr. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, cit. in N. Tempini (a cura di) *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica, La scuola*, Brescia, 1976, p. 61.

28 Ivi, p. 65.

29 Ivi, n. 6, p. 62.

30 LC, p. 287. Per la critica di Melandri a Carnap su questo punto, cfr. LC, p. 290-293.

31 LC, p. 145.

32 Cfr. E. Picardi, *Le teorie del significato*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 70-75.

33 LC, p. 145.

34 LC, p. 145.

linguaggio solo con nomi. Quando lo facciamo, inevitabilmente introduciamo nella costruzione qualcosa che non è denotabile con nomi; in mancanza di ciò, la costruzione non funziona come linguaggio».³⁵ Viceversa: «in un linguaggio completamente formalizzato la sintassi produce spontaneamente una semantica di cui non è possibile render ragione coi mezzi del sistema»,³⁶ e la concezione di un linguaggio puramente connotativo, che tende verso la pura musica, risulta ugualmente insostenibile (anche la musica, in fondo, ha un potenziale referenziale, anche se questo non prevale sulla dimensione sintattica³⁷). Così espresse, le due tesi risultano entrambe false. Resta dunque da spiegare come sia possibile comprendere, al di là di questa biforcazione, l'evento del significato. La soluzione prospettata da Melandri fa ricorso al principio di analogia, e prevede la riformulazione delle due tesi contrarie secondo una logica di tipo analogico, in cui esse risultino entrambe vere: «Siccome A e B sono tesi contrarie, non costa nulla riconoscere che sono entrambe false. Per stabilire una correlazione fra i due opposti, bisogna perciò riformularne le tesi in modo che alla diretta contrarietà subentri l'indiretta. Qui e altrove, usiamo parlare allora di “sub-contrarietà”, in cui gli opposti possono essere entrambi veri».³⁸ La dicotomia delle due tesi deve essere trasformata tramite il principio di analogia in “dipolarità” continua e graduale fra due estremi. La soluzione del problema sta in altri termini nel constatare come all'interno del linguaggio conviva una duplice tendenza, mai risolubile in uno dei due poli estremi della tensione, per cui da un lato «il linguaggio può tendere all'annullamento o al riassorbimento di ogni semantica nominale, essendo virtualmente dotato di un significato che trascende ogni riferimento»,³⁹ e dall'altro «il linguaggio può tendere allo stato di puro discorso, fondato sui nomi e sui parametri della rappresentazione, essendo ogni significato virtualmente riconducibile al riferimento».⁴⁰ All'interno del linguaggio e del processo della significazione è possibile osservare l'emergere di una frattura che non è possibile rimuovere, di una *differenza* di piani che ha effetto anche nel determinare l'ontologia correlativa al linguaggio che viene analizzato, e che si ripropone sempre da capo ad ogni tentativo di riassorbimento di un piano nell'altro. Proprio questo ci resta da

35 LC, p. 145.

36 Ibidem.

37 Melandri discute brevemente il problema del significato del linguaggio musicale in LC, pp. 145-149.

38 LC, p. 146.

39 Ibidem.

40 Ibidem.

chiarire: perché “chiasma *ontologico*” e non , ad esempio, “chiasma *semantico*”? Perché ci troviamo di fronte a un problema ontologico e non solo semiologico? La scelta di Melandri si spiega naturalmente riflettendo sul fatto che il problema della semantica è strettamente connesso al problema dell'ontologia: la questione della realtà non può essere posta in termini indipendenti da quella del *rapporto* fra linguaggio e realtà. Perciò Melandri parla di «“chiasma ontologico” delle due dimensioni della semantica»⁴¹, mettendo insieme semantica e ontologia. Infatti «ogni ontologia presuppone una semantica. Quindi il senso dell'essere cambia con il variare della semantica».⁴² Alle due concezioni della semantica nominale e della semantica proposizionale corrispondono due diverse ontologie: «in base al presupposto di una semantica proposizionale, l'ontologia non è definita dai nomi (dal loro riferimento, puntuale), ma dalla proposizione considerata come un intero», mentre nella semantica nominale accade il contrario.⁴³

41 LC, p. 282.

42 Ibidem.

43 LC, p. 284. Per una discussione approfondita del problema del rapporto fra semantica e ontologia cfr. LC, pp. 286-300. Si potrebbe vedere nella nozione di “chiasma ontologico” un'interessante traduzione “semantica” del problema della differenza ontico-ontologica di Heidegger. Questa congettura può apparire azzardata, dal momento che Melandri non utilizza mai l'espressione “differenza ontologica”. Se però ci scostiamo dalla terminologia utilizzata da Heidegger, e ci rivolgiamo al problema sotteso all'espressione, ci accorgiamo facilmente che fra la *ontologische Differenz* e quella che Melandri chiama in alcune occasioni, sulle orme di Gotthard Günther, «dialettica *ontico/ontologica* fra il calcolo predicativo e il calcolo proposizionale» (LC, p. 307), e più spesso “chiasma ontologico”, esiste una certa parentela. La *differenza ontologica* in Heidegger (almeno nel “primo” Heidegger) esprime l'irriducibile differenza fra *essere* ed *ente*, fra la dimensione *ontica* e quella *ontologica* del reale. Il piano *ontico* è quello della “semplice presenza” degli enti, delle “cose”, degli oggetti e dei fatti che ci circondano. In questo contesto il senso di *essere* si riduce al semplice *esistere*, alla predicazione con significato esistenziale. Questa definizione puramente sommativa dell'essere non rende ragione, secondo Heidegger, della dimensione *ontologica* del reale, che trascende la semplice presenza degli enti. Emerge dunque un secondo significato di “essere”, da intendere come condizione di possibilità degli enti, come sfondo sul quale le singole cose appaiono e si manifestano. L' *essere* così inteso ha un senso che in termini kantiani si potrebbe dire *logico-trascedentale*, che si contrappone al significato esistenziale. L'*essere* qui non è una cosa o un insieme di cose, ma è ciò che consente agli enti di manifestarsi alla coscienza, come uno sfondo, un “orizzonte”, entro il quale le cose si rendono visibili. Il problema della differenza ontico/ontologica sembra dunque avere qualche affinità con quello del chiasma melandriano. (Per comprendere la nozione di differenza ontologica ci siamo avvalsi di un saggio che sostiene appunto l'ipotesi di una continuità fra la differenza di essere ed ente di *SuZ* e la nozione posteriore di differenza ontologica: J.L. Marion, *Question de l'être ou différence ontologique*, in *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, pp. 163-210).

4.3 Il chiasma ontologico alle origini della filosofia: Eraclito e Parmenide

Epos e Logos

La particolare apertura problematica, linguistica ed ontologica allo stesso tempo, accessibile a partire dal riconoscimento del chiasma ontologico del significato, consente a Melandri di rileggere alcuni nodi della filosofia occidentale attraverso il manifestarsi di un'irrisolta *differenza ontologica*, che si declina in combinazioni differenti ma che scaturisce da una comune matrice. Alcune delle dicotomie concettuali che caratterizzano l'incedere storico del pensiero filosofico occidentale possono essere interpretate, a partire da questo insolito angolo visuale, come un riverbero superficiale di una frattura profonda, che agisce al di sotto della soglia di consapevolezza di ogni singolo pensatore, e cioè la frattura che separa i due piani della semantica, quello nominale e quello proposizionale. Melandri si accorge che questa dualità, innervata nella natura stessa del linguaggio, emerge nella storia del pensiero filosofico occidentale, a partire dai suoi albori fino ai suoi sviluppi contemporanei, come una sorta di legge nascosta, sottratta all'attenzione della ragione filosofica: le dicotomie concettuali che animano la storia della filosofia e che ne formano l'ossatura categoriale non riescono a svelare il chiasma, e ne sono tuttavia condizionate.⁴⁴ Alla tesi della semantica nominale si contrappone, nei più svariati contesti storici e come una sorta di reazione automatica, l'opposta teoria della semantica proposizionale. La ricomprensione storico-archeologica di questa biforcazione dicotomica è svolta a partire dagli albori del pensiero greco.

Le prime tracce di questo scontro, che attraversa l'intera parabola del pensiero occidentale, si trovano dunque nel pensiero della Grecia arcaica. Come scrive Melandri, richiamandosi ad un suggestivo lavoro del filologo Ernst G. Hoffmann,⁴⁵

44 «È curioso constatare come alla tesi della semantica nominale, che è antica quanto il mondo, abbia sempre puntualmente corrisposto la tesi diametralmente opposta, che diremo della *semantica proposizionale*», LC, p. 51.

45 E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr, Tübingen, 1925, tr. it di Luca Guidetti, *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Libri, 1991. Il saggio racchiude una serie di discorsi tenuti dall'autore presso l'università di Heidelberg a partire dal 1923, raccolti e pubblicati in volume sulla «Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», rivista diretta da Hoffmann stesso in collaborazione con Heinrich Rickert. Hoffmann è una delle figure di rilievo della storiografia filosofica tedesca di inizio Novecento, tanto che i suoi studi ebbero un'influenza importante su Ernst Cassirer, «amico e maestro» a cui è dedicata l'opera del '25. La traduzione in italiano del volume, a più di sessant'anni di distanza dalla prima pubblicazione in lingua tedesca, fu voluta proprio da Melandri, che si incaricò di scrivere la prefazione all'edizione italiana, curata dal suo allievo Luca Guidetti. Il

la consapevolezza implicita della non-coincidenza di semantica proposizionale e semantica nominale deve risalire alla stessa invenzione del linguaggio. La consapevolezza esplicita, che è la filosofia del linguaggio, nasce quando si contrappone λόγος a ἔπος. La tensione fra i due termini diventa immediatamente intelligibile se con ἔπος intendiamo la parola presa a sé, cioè il suo significato lessicale o, ciò che vale lo stesso, la rappresentazione che essa desta in noi indipendentemente dal giudizio di cui fa parte; e se con λόγος, per converso, intendiamo invece il senso della proposizione e quindi la variazione di significato che gli ἔπεα subiscono, una volta inseriti nel suo ordito.⁴⁶

L'emergere, nella logica arcaica,⁴⁷ della contrapposizione fra λόγος ed ἔπος, fra *discorso* e *parola* è il primo sintomo della presenza di una coscienza problematica della natura ancipite del linguaggio, che è insieme totalità ed elemento, forma e contenuto.⁴⁸

volume contiene anche una bella introduzione di Guidetti, in cui l'opera di Hoffmann viene inquadrata storicamente nel contesto della cultura tedesca, e in cui si sottolinea l'originalità dell'opera: si tratta infatti di uno dei primi tentativi di una lettura dei presocratici condotta a partire dai problemi della logica e della filosofia del linguaggio. Per quanto alcune posizioni siano criticabili, l'interesse del tentativo compiuto da Hoffmann è ancora oggi rilevante.

46 LC, p. 158.

47 Melandri specifica nella prefazione al saggio di Hoffmann cosa debba intendersi per “logica arcaica”: «una logica “arcaica”, è, e non è, una logica in senso proprio; si potrebbe forse meglio parlare di linguistica delle strutture profonde [...]. In prima approssimazione, la logica arcaica è quella regolarità, ordine o struttura che è immanente alla lingua. Questa lingua noi a posteriori la vediamo rilevata come linguaggio, comprendendone autonomamente la funzione logica. Il concetto che funge da discriminante, oltre il quale non si può più parlare di logica arcaica, è quello di *theoria*. Dunque la logica arcaica è preteoretica e linguistica. È solo con la teoria che l'assetto razionale emerge e si distacca, come modello, al di là del linguistico», E. Melandri, *Prefazione* a E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 7. Nella logica arcaica l'opposizione fondamentale che emerge è quella fra *epos* e *logos*, una spaccatura che riflette con altri termini la scissione fra semantica nominale e semantica proposizionale (secondo i termini cari a Melandri), dove *epos* significa la parola presa di per sé, senza relazione alcuna con un contesto che la ecceda, mentre il *logos* è la proposizione, rete discorsiva che abbraccia le parole (gli *épea*) trasformandone il significato e la funzione.

48 È una consapevolezza che forse manifesta le sue prime avvisaglie in concomitanza, e grazie, all'imporsi della pratica alfabetica, secondo la suggestiva ipotesi di Carlo Sini: «anche la parola dell'oralità, naturalmente, è “significativa”. Se uno dice: - Via sulle navi, Achei! All'esortazione segue una reazione congrua e corrispondente. Il significato espresso vive immediatamente in pratiche intelligenti o in pratiche di senso. Parola e azione non fanno che praticarsi reciprocamente. Ma le parole della registrazione scritta, proprio in quanto oggettualità disincarnate e decontestualizzate, assumono una purezza di significato, una generalità, che è poi l'emergere del significato puro stesso: “via”, “navi”, Achei” valgono ora, o si rendono potenzialmente visibili come puri atomi di significato che possono essere isolatamente assunti e trasferiti in qualsiasi altro contesto possibile di senso; come i caratteri mobili per la composizione a stampa di Gutenberg. Oppure come un mattone che, preso a sé, è utilizzabile per un qualsiasi muro, del tutto indifferentemente rispetto al fatto che si tratti di un muro della mia casa o del muro di Berlino», C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 53. Sini ipotizza che l'isolamento della parola dal contesto discorsivo, e dunque lo strutturarsi di un'opposizione consapevole fra parola atomisticamente intesa e discorso come totalità organizzata, sia

Il significato dell'*epos*, o nome, è dato dalla cosa a cui corrisponde. [...] Ma non tutti gli oggetti sono cose concrete, sassi, alberi o fatti tangibili [...] Il significato del *logos*, inteso come proposizione, si situa oltre la problematica nominale dell'*epos*. La proposizione corrisponde globalmente al fatto, e il segno di questa intrinseca rilevanza è la verità [...] Il concetto di verità è invariante, e *pluribus unum*, rispetto alla frammentarietà degli *epea*, e tale emergenza dell'intero proposizionale porta alla relativizzazione della semantica nominale [...] Sorge così [...] il problema di una diversità riposta nella stessa categoria semantica, giacché altro è il modo di significare del nome e del verbo.⁴⁹

Il contrasto fra i due modelli semantici diviene in Melandri la chiave di volta per comprendere le diverse dottrine che si avvicinano nel pensiero presocratico, a partire da Eraclito e Parmenide. La contrapposizione fra questi due filosofi, che compare in tutti i manuali di filosofia, è letta da Melandri in una luce nuova, proprio a partire dal chiasma di *epos* e *logos*, che in questi due pensatori si rivela nella forma di un'opposizione inconciliabile e, alla fine, contraddittoria:

Se io adotto la semantica nominale come criterio di certezza ontica, la semantica proposizionale e quindi l'ontologia mi appariranno contraddittorie. Il paradigma di questa filosofia non è tanto Occam, quanto Eraclito: dove le parole sono cose, il *logos* non può che esser l'unione dei contrari, la dialettica o contraddizione universale. Se invece adotto la semantica proposizionale come criterio di certezza ontologica, questo *logos* che unifica e totalizza all'infinito e ne esprime pure il limite condurrà all'insignificanza ogni forma di riferimento ontico. Il paradigma di questa filosofia è Parmenide.⁵⁰

L'interpretazione del pensiero dei due grandi filosofi, che prende forma nelle densissime pagine di *La linea e il circolo* a essi dedicate, non va letta come una fedele

reso possibile dalla scrittura alfabetica, che «spezza la continuità della lingua, il suo corpo sensuale, e la ricompone, la riaggrega su tutt'altro piano, attraverso un sistema chiuso di pure relazioni grafico-concettuali», Ivi, p. 39. La nascita della scrittura alfabetica, l'imporsi della civiltà greca, la nascita della riflessione sul potere rappresentativo del linguaggio che è caratteristica dell'occidente filosofico: in questa complessa intersezione si manifesta per la prima volta il problema del chiasma ontologico.

49 E. Melandri, *Prefazione* a E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 8.

50 LC, p. 51.

ricostruzione storico-filologica del loro pensiero. L'obiettivo di Melandri è di tipo teoretico: rendere visibile, al di là delle correnti che si fronteggiano nei manuali di storia della filosofia, alcune tensioni irrisolte che accomunano l'architettura del pensiero occidentale, e che hanno origine dalla forma stessa del linguaggio e del pensiero umani.

L'ortoepia di Eraclito.

L'immagine della filosofia delle origini che molti manuali di storia della filosofia offrono, seguendo una consolidata tradizione esegetica che risale almeno ad Aristotele, è quella di un'indagine diretta alla ricerca del principio generativo della *physis*. Anche Eraclito è a volte collocato nel solco di questa tradizione, insieme ai primi “fisiologi”, presentati principalmente come dei “fisici”, ovvero dei filosofi della natura. In Eraclito però è possibile riscontrare un interesse speculativo più accentuato, e un raggio di tematiche più vasto che si allarga alla riflessione critica sulla cultura umana, sulla vita politica, sul linguaggio. Quest'ultimo aspetto, cioè il sorgere progressivo di una “coscienza metalinguistica”, è dunque presente in Grecia ben prima dello sviluppo di una matura speculazione logica e linguistica con Platone e Aristotele: «per quanto siamo in grado di volgere indietro lo sguardo a questi problemi, e cioè, di nuovo, cominciando da Pitagora e Eraclito, l'oggetto della filosofia greca è non solo il “mondo” ma anche il “discorso” umano sul mondo»,⁵¹ scrive Hoffmann. Nei frammenti attribuiti a Eraclito si trova la prima testimonianza storica di una riflessione sul linguaggio in cui emerge in modo riconoscibile la separazione fra la dimensione sintattica e quella nominale.⁵² Secondo Hoffmann è qui che prende avvio la scoperta fondante della *logica arcaica*: nella filosofia eraclitea c'è «una precisa differenziazione tra *logos* ed *epos*, e su questa differenziazione si fonda, in ultima istanza, ciò che i greci hanno fatto per la filosofia

51 E. Hoffman, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 47.

52 La tesi di Hoffmann, secondo cui sarebbe riscontrabile nei presocratici un uso oppositivo dei termini *logos* ed *epos*, è stata oggetto di dibattito: Guido Calogero ad esempio, che come sottolinea Luca Guidetti fu l'unico recensore italiano del saggio e «si mostra decisamente critico verso Hoffmann, come ad esempio sulla legittimità di rintracciare una così netta opposizione tra *logos* ed *epos* nei presocratici. A Calogero si deve l'unica recensione importante di *Il linguaggio e la logica arcaica*», L. Guidetti, *Introduzione*, in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., n. 15, p. 40. Se dunque può essere messa in discussione l'effettiva consapevolezza con cui *epos* e *logos* vengono posti in contrasto negli scritti dei Presocratici, resta comunque plausibile l'idea che si trovi depositata, in queste antiche scritture, una germinale coscienza della doppia natura, “atomistica” e “organicistica” potremmo dire, del linguaggio umano, cfr. Ivi, pp. 23-24.

del linguaggio».⁵³

Cosa è dunque il *logos* eracliteo? Secondo Hoffmann per intendere il senso di questo concetto è necessario compararlo al correlativo concetto di “epos”. Per suffragare questa ingegnosa ipotesi Hoffmann la mette alla prova dell'interpretazione di un famoso e difficile frammento:

Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo *logos*, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo.⁵⁴

In questo frammento, che con ogni probabilità costituiva l'*incipit* del *Perì physeos* di Eraclito, si dice che «gli uomini non hanno alcuna comprensione del “logos”; tutto accade secondo questo “logos”, ma essi si comportano come persone inesperte non appena si esercitano con tali ἔπεα».⁵⁵ Questo brano, spiega Hoffmann, risulta pienamente comprensibile soltanto se si tiene ferma la distinzione fra *epos* e *logos* presente in Eraclito, che nella traduzione tedesca di Diels, che rende sia “logos” che “epos” con “parole”, viene involontariamente cancellata. Tematizzando questo contrasto si porta in luce un significato di λόγος che altrimenti resterebbe velato: il termine viene cioè ad indicare il *discorso* in senso logico-linguistico, prodotto (e non semplice somma) della connessione delle singole parole, in cui il loro significato puramente nominale è trasceso. Il λόγος è allo stesso tempo discorso che oltrepassa la “parola”, legge universale del divenire e norma generale del vivere sociale; al quale si contrappongono “parole ed opere”. Le singole azioni stanno alla legge come le singole parole al discorso, come i contrari presi assolutamente e separatamente alla concreta dialettica del loro cambiamento.

Le parole che compongono il discorso, gli *épea*, non hanno in Eraclito funzioni e valori diversi, ma sono sempre riconducibili a *nomi*. La semantica di Eraclito è perciò

⁵³ E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 53.

⁵⁴ DK, 22 B, 1., tr. it. di G. Giannantoni, *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 194.

⁵⁵ E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 53.

una semantica *radicalmente* nominale. Eraclito mostra che ogni singola parola, per sé presa,

presenta nella sua separatezza un che di assurdo. Il *logos* era [...] qualcosa di universale; l'*epos* era [...] qualcosa di particolare e, in quanto tale, di contraddittorio nei confronti di se stesso. La parola “mortale”, per esempio, viene usata dalla massa come se essa potesse realmente caratterizzare un uomo ed enunciare riguardo ad esso qualcosa di appropriato; nondimeno, è sempre lo stesso uomo, che chiamiamo “mortale”, che sotto un altro aspetto può esser chiamato anche “immortale”.⁵⁶

Qual'è allora la natura delle parole, degli *épea*, secondo Eraclito? Oltre ad essere il primo ad introdurre una nozione filosofica di *logos*, Eraclito è anche un sostenitore dell'*ortoepeia*, la sintomatologica del segno linguistico.⁵⁷ In questa prospettiva la parola intrattiene un legame naturale con la cosa, contiene una “segnatura”⁵⁸ che la vincola al proprio designato.⁵⁹ Le cose del mondo però cambiano, non sono oggetti che permangono identici a se stessi, sono bensì coinvolti in un perenne mutamento. Le parole, essendo legate per natura alle cose, devono in qualche maniera rifletterne il cambiamento nel tempo. Melandri mostra come questa concezione del segno, se svolta e compresa fino in fondo, permette di capire alcuni aspetti della dottrina di Eraclito che ai nostri occhi appaiono paradossali. Se riflettiamo attentamente sulle implicazioni

⁵⁶ Ivi, p. 55.

⁵⁷ Secondo Melandri la concezione sintomatologica del segno, opposta alla concezione simbolica, è quella per cui il segno intrattiene un rapporto non arbitrario e/o iconico con il designato. Alla nozione di “sintomatologia” è dedicato il cap. V di LC.

⁵⁸ Per il concetto di segnatura bisogna fare riferimento alla prima sezione di *Le parole e le cose* di Michel Foucault. Segnaliamo anche le importanti riflessioni contenute in G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul Metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

⁵⁹ La teoria dell'*ortoepeia* viene discussa ad esempio nel Cratilo: «ERM. Dice così, o Socrate, il nostro Cratilo: giustezza di nome ha ciascuno degli enti; e nome non è ciò che alcuni, convenuto di chiamarlo, lo chiamano, della loro voce emettendo una parte, bensì una giustezza di nomi vi è, naturale, per i Greci e per gli stranieri, la medesima per tutti», *Crat.*, 383 a, tr. it. di L. Minio-Paluello, in Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pp. 193-94. Questa concezione arcaica non è del tutto estranea nemmeno alla mentalità moderna, del resto. Come scrive Harald Høffding, non è solo la mentalità primitiva a concepire il legame fra nome e cosa come legame naturale: «possiamo trovare ancora oggi degli esempi di collegamenti esatti fra nomi e cose. Siamo tentati di considerare la terminologia che utilizziamo come la sola esatta, e la lingua stessa che parliamo sembra identificarsi con le cose, tanto che i vocaboli delle lingue straniere spesso ci sembrano essere estranei alle cose. Si dice che un tedesco in visita a Parigi, scrivesse a casa sua meravigliato del fatto che i francesi chiamassero il pane “pain”; e aggiungeva: “Noi lo chiamiamo *Brot* ed è proprio questo che indica questo nome”», H. Høffding, *Le concept d'analogie*, cit., pp. 17-18.

dell'ortoepia, mettendola a fianco della concezione eraclitea del perenne mutamento delle cose, ci accorgiamo che una parola, pronunciata in un certo istante, significa univocamente la cosa a cui è “naturalmente” legata in quell'istante. Il fiume che vedo in questo istante è espresso naturalmente dalla parola “fiume”. Se il fiume cambia, cambia dunque anche il significato della parola, coinvolta anch'essa nell'incessante mutare delle cose. Il problema nasce quando cerco di uscire dal semplice universo del nome, e di mettere i nomi in relazione fra loro all'interno di un discorso (*logos*): qui al nome viene chiesto di mantenere costante il suo significato, secondo il principio di identità per cui ogni termine è identico a se stesso. Ma se revochiamo questo principio e accettiamo la concezione per cui anche i nomi cambiano insieme alle cose, il *logos* si fa inevitabilmente contraddittorio:

Ciò fa sì che all'univocità del riferimento preso volta per volta corrisponda l'equivocità del senso universale del discorso. Perciò l'identità del *logos*, in quanto venga concepito sotto la specie dell'universale non si può definire a partire dall'*epos*. (Perché mai non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume? La semantica proposizionale si concentra qui sul valore non ostensibile di “stesso”. E perché mai il sole è nuovo ogni giorno? Idem; ma per quanto riguarda l'articolo determinativo “il”).⁶⁰

La posizione espressa da Eraclito rappresenta il caso estremo di semantica nominale, in cui il significato delle parole varia nel tempo, e la dimensione sintattica del discorso è sempre contraddittoria. La connessione delle parole è contraddittoria sul piano discorsivo, perché non posso dire nemmeno che x è uguale ad x .⁶¹ La forma fondamentale del discorso Eracliteo è la contraddizione: “ x è non- x ”. Questo risulta dalla fusione di due distinte teorie: *a*) quella dell' “ortoepia” nella versione eraclitea: ogni nome ha un legame naturale con l'ente che designa; ogni cosa muta nel tempo; il significato del nome dipende solo dalla cosa designata, e quindi riflette l'instabilità di quest'ultima *b*) quella della semantica nominale: il significato delle parole è dato dal

⁶⁰ LC, p. 164.

⁶¹ «La funzione del discorso non sta nella denotazione della singola cosa. Sarebbe compito del nome estrarla dal contesto e per lo meno tentare di descriverne una fantomatica ipostasi. Ma questo non funziona, poiché tutte le cose sono coinvolte in un processo di universale cangiamento che ne rende impossibile l'individuazione», Ivi, p. 165.

loro rapporto di corrispondenza con le cose che rappresentano.

Per Eraclito insomma ogni parola, oltre a denotare il suo oggetto, con-denota implicitamente anche il suo oggetto complementare; ed è quel che rimane occulto alla moltitudine, per il fatto che questa non comprende il *logos*. Per chi lo comprenda, il significante “A” coinvolge sempre tanto A quanto non-A. È questa infatti la sola condizione alla quale il significato dei nomi può coincidere perfettamente con quello di una proposizione che identifichi lo stesso nel diverso.⁶²

Il *logos* pertanto non descrive la realtà, non è “descrittivo”, ma esprime soltanto il contrasto perenne che muove i fenomeni. «Ciò che rende interessante il discorso di Eraclito», conclude Melandri, “è la sua intrinseca aporia”.⁶³ E in questa aporia emerge con tutta chiarezza il problema della difficoltà di conciliazione delle due semantiche: «C'è quindi un contrasto di fondo fra *logos* e *epos*, fra semantica proposizionale e semantica nominale». ⁶⁴

La logica monovalente di Parmenide

La stessa difficoltà di conciliare il piano nominale con quello proposizionale che caratterizza la filosofia di Eraclito si trova anche nel poema di Parmenide, e si esprime nuovamente attraverso l'antagonismo di *logos* ed *epos*. È sempre Hoffmann a insistere su questa contrapposizione, laddove sostiene che nel Περὶ Φύσεως di Parmenide la distinzione fra ἔπος e λόγος è associata alla differenza fra l'ingannevole parvenza sensibile e il mondo intelligibile, vero ed eterno. Tuttavia il rapporto fra essere e apparenza in Parmenide non coincide, secondo Melandri, con la posizione eraclitea, che appare su questo versante vincolata ad «un'ermeneutica del magico: egli [Eraclito] condivide con gli sciamani il presupposto semantico della superstizione, l'identità partecipativa (alla Lévy-Bruhl) del simbolo con la cosa». ⁶⁵ Se Eraclito, aderendo a una concezione nominale della semantica, giungeva a stabilire l'equivocità – addirittura la contraddittorietà – del discorso, Parmenide percorre il cammino inverso: dall'assoluta

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ LC, p. 164.

⁶⁵ LC, p. 167.

stabilità del *logos* consegue l'equivocità del regno della parola, la contraddittorietà dell'*epos*.⁶⁶ In Parmenide il mutamento che caratterizza il piano sensibile non si ricompone, come in Eraclito, nella sintesi conciliatrice del *logos*: l'apparenza è categoricamente distinta dalla realtà noetica e il pensiero può pensare correttamente solo l'Essere, che trascende ogni determinazione sensibile, collocato fuori dal tempo e dal divenire. Coerentemente con questa impostazione radicalmente dualistica Parmenide consacra al *logos* - che dice l'Essere - la prima parte del suo poema, mentre la seconda parte, in cui vengono esposte le incerte opinioni umane, è dedicata al mondo sensibile degli *épea*. Proprio nel passaggio dalla prima alla seconda parte del poema, quella in cui Parmenide interrompe il discorso sul “vero essere” e si addentra nelle fallaci opinioni dei mortali, si legge infatti:

a questo punto termino il λόγος degno di fede e il pensiero intorno alla verità; da ora in poi, ascoltando l'ingannevole andamento dei miei ἔπεα impara le opinioni degli uomini.⁶⁷

Sembra pertanto che le false opinioni dei “mortali” siano associate all'equivocità delle parole, mentre la verità si esprime soltanto nell'astrazione del discorso logico, che non si compromette mai con i termini descrittivi del mutevole mondo empirico. Anche altri passi del poema, come fa notare Melandri, sembrano dare sostegno a questa lettura:

saranno tutte soltanto parole [ἔπεα], quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore.⁶⁸

Gli *épea* sono strumenti imperfetti, usati arbitrariamente dagli uomini per edificare una conoscenza incerta, soggetta all'inganno del mutamento. Melandri sostiene che per Parmenide

il pensiero verace non può mai esprimersi per mezzo di vocaboli discreti.

66 Cfr. LC, p. 166.

67 D-K 22 B 8, 3, 50-52. La traduzione qui riportata è la traduzione in italiano condotta da Guidetti della traduzione dal greco di E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 63.

68 DK, 28 B, 8, 42-45, tr. it. di G. Giannantoni, *I Presocratici*, cit., p. 276.

Nessun'arte dialettica potrà mai superare il nonsenso della parola isolatamente presa. Il significato del nome è convenzionale e non ha rapporto alcuno con la natura delle cose. Essendo stato stabilito dai mortali, esso è ingannevole; esprime solo la loro inconsiderabile opinione. [...] Il mero *epos* non è capace di verità, poiché non sopporta neppure l'identità con sé medesimo.⁶⁹

Se Eraclito è il sostenitore dell'*ortoepia*, del nesso naturale e sintomatologico fra nome e oggetto, Parmenide propende invece per una concezione stipulativa del significato dei termini, dove il senso dei nomi è “stabilito dai mortali”.⁷⁰ I nomi che gli uomini danno alle mutevoli sembianze della realtà mondana sono però privi di significato, in confronto al regime di verità che si istituisce nel dominio dell'Essere, sempre uguale a se stesso. Il regno dei fenomeni viene retrocesso nello spazio della falsa conoscenza, con la conseguente dissoluzione del valore semantico del nome, e la verità e significatività del discorso si sposta interamente sul piano proposizionale;⁷¹ all'ortoepia di Eraclito, Parmenide oppone un risoluto “logicismo”:⁷²

La desautorazione del mondo fenomenico, fatto di cose cangianti, transeunti e perciò non depositarie del senso di permanenza dell'“essere”, comporta dunque l'abbandono della semantica nominale. O forse è meglio dire la reciproca: il fatto che la semantica nominale risulti essere incongruente con quella proposizionale e che la nozione di verità, indispensabile in ogni discorso scientifico, vada relativa a un *logos* non ricostruibile per combinatoria di denotati nominali fa sì che in sede ermeneutica si debba distinguere un mondo fenomenico e un mondo noumenico e

⁶⁹ LC, pp. 172-173.

⁷⁰ Per Parmenide «a differenza di Eraclito, dunque, il pensiero verace non può mai esprimersi per mezzo di vocaboli discreti. Nessun'arte dialettica potrà mai superare il nonsenso della parola isolatamente presa. Il significato del nome è convenzionale e non ha rapporto alcuno con la natura delle cose. Essendo stato stabilito dai mortali, esso è ingannevole; esprime solo la loro inconsiderabile opinione. La tesi di Parmenide non potrebbe esser più chiara», LC, p. 172.

⁷¹ «In una semiologia fondata sulla semantica nominale, la significatività del discorso è assicurata dal fatto che ogni parola si può intendere come un nome: un nome di cosa cui spettino certe proprietà, o un nome di proprietà pertinente a certe cose. In un'ermeneutica di questo genere, è inevitabile che il rapporto fra nomi e designati debba esser concepito come sintomatico e non convenzionale. Ora è chiaro che solo se si abbandona il criterio della semantica nominale il rapporto fra nomi e cose si può reinterpretare secondo i dettami del convenzionalismo logico. Ma allora è necessario trovare un altro rapporto fra linguaggio e realtà; o, ciò che vale lo stesso, fra pensiero ed essere: un rapporto, cioè, non assimilativo bensì riduttivo, e riduttivo della semantica nominale a quella proposizionale», LC, p. 169.

⁷² Cfr. LC, p. 174, dove Melandri definisce Parmenide come il primo “logicista” della storia, il primo pensatore, cioè, che cerchi di ricondurre il campo del razionale e del pensabile a quello della razionalità logica.

che il costo dell'operazione venga addebitato interamente al primo.⁷³

L'ontologia di Parmenide in quest'ottica risulta strettamente correlata alla logica implicita nel suo discorso filosofico. Melandri avanza l'ipotesi che alla base della filosofia di Parmenide vi sia una logica “monovalente”⁷⁴, una logica cioè ad un solo valore di verità (il Vero), e nella quale è possibile una sola forma di predicazione, l'identità. All'interno di questa logica una proposizione ha senso se e solo se asserisce la perfetta identità di soggetto e predicato. Ciò comporta due conseguenze importanti e paradossali. La prima è che, se soggetto e predicato devono sempre coincidere, per “proiezione semantica”, c'è un solo referente reale del discorso, e tale referente è l’“essere”, indiviso e unico.

È chiaro che la condizione necessaria affinché la proposizione abbia, oltre che un senso (in questo caso, il senso dell'identità), anche un significato, è che esista ciò di cui essa parla, cioè un oggetto costituente la denotazione del suo termine-soggetto. Ora, se tutte le predicazioni hanno da essere asserzioni di identità, ne deriva che esse si riferiscono tutte alla stessa cosa, cioè all’“essere”, il quale sarà univoco, privo di parti e molteplicità.⁷⁵

Il “monismo ontologico” si rivela essere una conseguenza, una proiezione della “logica monovalente” che sta a fondo delle concezioni di Parmenide. Il soggetto del discorso veritiero è l’“essere”, di cui si predicano gli attributi essenziali. La seconda conseguenza è che le asserzioni negative non hanno alcun referente, e che il sintagma “non è” risulta privo di senso. Il “non-essere”, sia esso considerato in forma sostantiva, come “nulla”, sia esso assunto come connettivo, non ha senso logico né significato ontologico. La regola dell'identità predicativa comporta inoltre che il mondo empirico, il mutamento e la molteplicità che gli ineriscono, debba essere considerato irreali; l'unica alternativa, se si tiene fermo il postulato dell'identità predicativa, è lo scetticismo sofistico, che “salvando i fenomeni” decreta la completa irrazionalità e inadeguatezza

⁷³ LC, p. 168.

⁷⁴ «La logica di Parmenide è una logica monovalente. Il suo unico valore di verità è il "vero". Di conseguenza non ha altro connettivo proposizionale all'infuori della congiunzione né altra forma predicativa all'infuori dell'identità», LC, p. 171.

⁷⁵ APS, p. 49.

del discorso a descriverli.

L'insediamento del *logos* all'interno di questo estremistico monismo logico-ontologico, che rigetta persino la consueta bivalenza della logica, fa sì che «il senso del discorso» risieda «nel giudizio, ossia nella semantica proposizionale»⁷⁶, resa univoca dall'esclusione delle forme di predicazione che non sono riconducibili all'identità elementare: la forma perfetta di predicazione è quella di identità, e l'identità si predica solo dell'Essere con se stesso: risultano così esclusi dal discorso anche gli *épea*, i nomi propri o comuni che descrivono il molteplice apparente dell'esperienza.

L'estremo rigore con cui Parmenide sottrae il *logos* razionale al mondo fenomenico in continuo transito, è sintomatico della difficoltà del pensiero antico nel trovare una via di mediazione accettabile fra il mondo atemporale del *logos*, definito dal valore assoluto del principio di identità, e il mondo sensibile in continuo cambiamento, schiavo del tempo e del mutamento, dove il principio di identità non vale che metaforicamente, per analogia: come un limite ideale mai realizzato. Per un versante quindi, la posizione professata da Parmenide usa violenza ai fenomeni, relegandoli in uno strato ontologico inferiore, e instaurando il dominio incontrastato della dimensione intellettuale:

Parmenide è il primo logicista. Come tale, egli è stato anche il primo e forse più intransigente avversatore di ogni forma di pensiero analogico, cioè mediatore nel triplice senso della proporzionalità, dell'omogeneizzazione e della traslazione metaforica. Come dimostra la storia della filosofia, tutto lo sviluppo successivo del pensiero razionale è stato condizionato geneticamente dalla sua tesi del significato puramente logico dell'identità. Anche se raramente la sua tesi è stata condivisa fino in fondo, il riferimento a essa rappresenta pur sempre almeno uno dei due poli fra cui si muove ogni dialettica.⁷⁷

Ma la via aperta da Parmenide resta, nonostante la sua intransigenza, più feconda di quella percorsa da Eraclito. La difficoltà che Parmenide incontra è la difficoltà di pensare la distanza fra il piano logico e quello fenomenico, dal momento che nella sfera sensibile non è mai possibile riscontrare l'identità assoluta che è richiesta dalla costruzione di un piano logico univoco ed esente da contraddizione. La validità del

⁷⁶ LC, p. 169.

⁷⁷ LC, p. 174.

principio logico di identità tende a farsi valere dunque su un piano meta-fisico, trascendente l'orizzonte doxastico. Le posizioni di Eraclito e Parmenide da questo punto di vista presentano una profonda differenza:

Eraclito esprime la verità logica in termini di equilibrio dinamico di opposti in perpetuo divenire; Parmenide, nei termini complementari dello stato transfenomenico di ciò che non diviene. In assoluto le due concezioni appaiono sovrapponibili come negativo e positivo. Ma dal punto di vista del metodo [quella] di Parmenide è una via molto più agevole. Una cosa è definire il *logos* a partite dall'*epos*; un'altra e ben più promettente, fare l'inverso. Nel primo caso l'incongruenza vien resa immanente, definitiva e insuperabile per principio. La parola designa la cosa *physei*; ma siccome la cosa è soggetta a cangiamento, cambia di continuo anche il senso del discorso. L'unico modo di trarne una costante consiste nel fare della contraddittorietà una legge fissa. Ogni giudizio assume così la forma 'x è non-x'; e qualsiasi nome 'A', sostituibile a x nella formula predicativa che precede, significa perciò tanto A che non-A. Diverso è il caso dell'altra via. Qui ogni giudizio assume la forma 'x è x' ('x=x') Escludendo la negazione, esso esclude con ciò la possibilità stessa della contraddizione.⁷⁸

Nonostante l'apparente assolutismo che la contraddistingue, la posizione di Parmenide,

è nettamente superiore a quella eraclitea. Per sfuggire all'aporia, quest'ultima non ha che la risorsa catastrofica della *coincidentia oppositorum*: la quale, se salva il *logos*, lo fa però a prezzo della definitiva rinuncia a svilupparne una logica. Mentre nella formulazione parmenidea diventa possibile distinguere due livelli di discorso, uno perfettamente razionale e l'altro, al massimo, non più che ragionevole: il primo veritiero, logico e oggettivo; e il secondo opinabile, retorico e soggettivo.⁷⁹

Per questo il metodo di Parmenide consente di affrontare da un punto di vista più rigoroso il problema dell'essere e della sua conoscenza. Il problema della relazione fra logica e realtà è risolto da Parmenide attraverso una violenta negazione del mondo

⁷⁸ LC, p. 175.

⁷⁹ LC, pp. 175-176.

fenomenico. Ma almeno la coerenza del discorso è salvata. La soluzione di Parmenide resta confinata in una concezione arcaica di identificazione di logica e ontologia, per cui l'identità di linguaggio e realtà è spostata dal piano nominale a quello proposizionale: rovesciando questa posizione, Gorgia ne mostra le difficoltà insormontabili. La soluzione del chiasma, che la filosofia occidentale cerca in diversi modi di oltrepassare, comporta dunque una critica del principio di identità, come scrive giustamente Agamben:

La filosofia comincia in Grecia col tentativo di risolvere in qualche modo il chiasma ontologico che minaccia di far naufragare la possibilità del linguaggio di riferirsi al mondo. Melandri mostra che questo tentativo non può che passare attraverso una desautorazione del principio di identità e l'introduzione di un principio di analogia: "È attraverso una critica al principio di identità che i tre massimi pensatori dell'antichità, Democrito, Platone e Aristotele, cercheranno di risalire archeologicamente a monte del dualismo che si è detto".⁸⁰

E tuttavia senza il contributo di Parmenide e del suo monismo logico-ontologico, non sarebbe possibile nemmeno la strada complementare del pluralismo, o la via mediana dell'analogia.

80 G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. XXV.

Capitolo quinto

Ritorno a Kant. Lo schematismo fenomenologico

5.1 Melandri interprete di Kant

Non è un interesse di sola natura storiografica che induce Melandri a tornare spesso sulle pagine di Kant. È piuttosto un'esigenza di natura teorica, che lo invita a ritornare su due fondamentali problemi della *Critica della ragione pura*: lo “schematismo trascendentale” e le “analogie dell'esperienza”. Le opere kantiane sono per Melandri un magazzino da cui attingere incessantemente strumenti e problemi, in un confronto talvolta critico e problematico, in cui è tuttavia sempre presente la convinzione che nel pensiero di Kant vengano portati allo scoperto alcuni nodi tuttora irrisolti dalla filosofia, e che i tempi per un definitivo congedo da Kant siano ancora lontani.

L'incontro di Melandri con Kant risale agli anni di studio all'università di Bologna, come emerge da una lettera del 1957 indirizzata a Luciano Anceschi:

Rileggo Kant per la terza volta, e per quanto svolga accuratamente tale compito e l'autore mi vada a genio, pure ancora non so liberarmi della penosa impressione di una radicale inefficienza a dominare efficacemente, sia sinteticamente che analiticamente, il preciso giro di pensieri in cui si articola la sua *Critica*.

Sono forse «il *Kant empirista* di E. Oggioni»,¹ docente dell'ateneo bolognese con cui Melandri ebbe occasione di studiare, e gli studi di Luciano Anceschi sull'estetica di Kant e sull'empirismo inglese,² a risvegliare questa giovanile dedizione alle opere del filosofo di Königsberg, e a guidarne la comprensione. Questo interesse tuttavia non si è

1 Cfr. BCABo, *Fondo speciale Luciano Anceschi, Epistolario Anceschi*, cartella “Melandri, Enzo”, c. 1 (cfr. oltre, Appendice, Lettera 1). Melandri si riferisce al saggio edito nel 1953 e intitolato *Kant empirista: 1756-1766* di Emilio Oggioni, suo docente di storia della filosofia a Bologna, sul periodo precritico della filosofia Kantiana.

2 *Ibidem*.

mai concretizzato in un saggio esplicitamente dedicato all'esegesi del pensiero di Kant, a eccezione del sedicesimo capitolo di *La linea e il circolo*, forse il capitolo più complesso dell'intera opera, che è interamente dedicato al tema delle kantiane “analogie dell'esperienza”. In queste pagine Melandri commenta, a partire da una rilettura in chiave fenomenologica del testo kantiano, alcuni capitoli dell'*Analitica dei principi*, soffermandosi in particolare sulle le prime due “analogie”, quelle relative alle categorie di sostanza e causalità. Il problema delle “analogie dell'esperienza” ha per Melandri un'importanza filosofica difficile da sottovalutare, che va al di là della discussione delle singole categorie prese in considerazione da Kant: è il problema del rapporto e della mediazione fra categorie e fenomeni. Un problema tipicamente “fenomenologico”, che del resto si ripresenta anche nelle pagine della *Critica della ragione pura* dedicate allo schematismo dei concetti, tanto che possiamo parlare, in riferimento all'interpretazione di Kant elaborata da Melandri, di “schematismo trascendentale” e di “analogie dell'esperienza” come di due temi quasi intercambiabili, e in ogni caso strettamente interconnessi. In questo capitolo, e in quello seguente, cercheremo di profilare i contorni del confronto di Melandri con la filosofia di Kant, un confronto che assume la forma della “ripresa”, o del “ritorno”: da intendere come rielaborazione e sviluppo di alcuni problemi, sentiti come attuali e non ancora chiariti, in un confronto critico e dialogico con un “classico” della tradizione filosofica.

La principale fonte di ispirazione di questa rilettura in chiave fenomenologica dello schematismo e delle analogie, è il “ritorno a Kant” sostenuto da Enzo Paci sul finire degli anni cinquanta. L'emergere di quest'esigenza di recupero del pensiero kantiano all'interno della filosofia di Paci costituisce uno snodo essenziale del suo itinerario teorico, che viene accuratamente registrata e ripresa da Melandri: cercheremo pertanto di esplicitare quegli aspetti del pensiero di Paci che confluiscono nella riflessione di Melandri. Questa vicenda, interna alla storia della filosofia italiana del dopoguerra, risulta inoltre meglio comprensibile se collocata sullo sfondo di alcune tendenze interne alla filosofia europea della prima metà del Novecento. Alcuni filosofi del secolo scorso, in larga parte legati alla tradizione fenomenologica, hanno infatti svolto una rivalutazione del capitolo della *Critica* sullo schematismo dei concetti, e della tematica, ad esso interconnessa, della funzione mediatrice dell’“immaginazione”. Ci soffermeremo in particolare sull'interpretazione della nozione di “schema” elaborata da

Martin Heidegger, che rappresenta a nostro parere la precondizione delle successive riletture fenomenologiche di autori come Sartre e Merleau-Ponty in ambito francese, o come Paci e Melandri nel contesto italiano.

Prima di prendere in esame queste interpretazioni novecentesche è utile richiamare brevemente i punti essenziali della dottrina kantiana dello “schematismo”. Non ci proponiamo di ricapitolare l'intenso dibattito critico che si è esercitato su queste celebri e difficili pagine kantiane. È sufficiente ai nostri scopi evidenziarne il significato generale e comprenderne la funzione strategica all'interno del pensiero di Kant.

5.2 Lo schematismo dei concetti

Sensibilità, intelletto, immaginazione

La teoria della conoscenza esposta nella *Critica della ragione pura* è caratterizzata da un dualismo di fondo.³ La conoscenza, per Kant, proviene da due diverse fonti: la sensibilità e l'intelletto. I dati che ci vengono forniti dai sensi, infatti, non bastano da soli a costruire l'“esperienza”,⁴ che richiede l'intervento attivo e costitutivo

3 La letteratura critica relativa alla *Critica della ragione pura* di Kant è sterminata. Ci limitiamo a segnalare alcune opere introduttive di cui ci siamo serviti: E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* [1918], trad. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1977; P. F. Strawson, *Kant's "Critique of Pure Reason"* [1966], tr. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Laterza, Roma-Bari, 1985; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1973; C. D. Broad, *Kant: An Introduction* [1978]; tr. it. di B. Morcavallo, *Lettura di Kant*, Il Mulino, Bologna, 1988; A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1980; S. Marcucci, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

4 Con “esperienza” Kant a volte indica non la semplice esperienza sensibile soggettiva (che produce “giudizi di percezione”), bensì la conoscenza scientifica che viene prodotta dall'applicazione dell'intelletto ai dati di esperienza: «Un giudizio di percezione», scrive Kant, «non può mai valere come esperienza senza la legge per cui, percepito un evento, questo vien sempre riferito a qualcosa che precede, e a cui esso segue secondo una regola universale», I. Kant, *Proleg.*, § 17, 296, tr. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 101. La differenza fra esperienza come percezione soggettiva ed esperienza come risultato della conoscenza scientifica è esposta con chiarezza da Charlie Broad. Egli sostiene che Kant distingue l'esperienza in senso generico (avere sensazioni, ricordi, ecc.) dall'esperienza intesa in senso tecnico come “esperienza oggettiva”: se vedo dei colori e sento dei suoni ho esperienza in senso generico, se descrivo linguisticamente uno stato di cose indicizzato dalle sensazioni che ho (dicendo ad esempio: “ho visto un uomo che correva”) sto dicendo qualcosa di oggettivo, ho esperienza nel secondo senso. Per avere un'esperienza nel senso di “esperienza oggettiva” devo avere: *a.* delle sensazioni; *b.* un'esperienza concettuale, non sensibile, consistente nel *pensare* ad un oggetto corrispondente a determinate sensazioni. La nozione stessa di oggetto fisico è un concetto, e non è data sensibilmente, bensì implica concetti a priori: senza i quali non c'è esperienza oggettiva. Cfr. C. Broad, *Lettura di Kant*, cit., pp.

dell'intelletto.⁵ Come Kant ribadisce sin dalle prime righe introduttive della *Critica della ragione pura*, il flusso cangiante dei fenomeni, le impressioni multiformi che ci offrono i mezzi sensoriali a nostra disposizione, non sono sufficienti ad assicurare una conoscenza adeguata del reale:

Ma per quanto ogni nostra conoscenza incominci con l'esperienza, non per questo proprio tutte le conoscenze debbono sorgere dall'esperienza. Potrebbe infatti benissimo accadere, che anche la nostra conoscenza empirica sia un composto di ciò che noi riceviamo mediante impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscenza (prendendo semplicemente lo spunto da impressioni sensibili) fornisce da se stessa [...] Vi è dunque una questione, che ha ancora bisogno per lo meno di essere esaminata più da vicino, e di cui non ci si può sbrigare senz'altro a prima vista, cioè se sussista una siffatta conoscenza, indipendente dall'esperienza ed

185-187.

- 5 Cfr. ad esempio questo famosissimo passo della *Critica della ragione pura*, che introduce l'*Analitica trascendentale*: «La nostra conoscenza emana da due fonti basilari dell'animo: la prima di queste consiste nel ricevere le rappresentazioni (recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima di queste fonti, un oggetto ci è dato; attraverso la seconda, tale oggetto è pensato in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo). Intuizione e concetti costituiscono quindi gli elementi di ogni nostra conoscenza [...] Se la recettività del nostro animo – ossia la sua capacità di ricevere rappresentazioni, in quanto esso viene modificato in qualche maniera – è da noi chiamata sensibilità, per contro la facoltà di produrre in modo autonomo rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza, è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà dev'essere anteposta all'altra», KrV, B 74-75, tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2001, pp. 108-109. Cfr. anche ad es. la considerazione simile svolta nei *Prolegomeni*: «L'esperienza consta di intuizioni che appartengono alla sensitività e di giudizi che son esclusivamente affare dell'intelletto. Ma quei giudizi che l'intelletto forma esclusivamente dalle intuizioni sensitive, non sono ancora affatto giudizi di esperienza. Poiché in quel caso il giudizio collegherebbe le percezioni soltanto così come son date nella intuizione sensitiva; laddove nell'ultimo caso i giudizi devono dire cosa contiene l'esperienza in generale e non la semplice percezione, la cui validità è soltanto soggettiva», I. Kant, *Proleg.*, § 21a, 304, tr. it. cit., p. 117. Quello dell'insufficienza del mero dato sensoriale al prodursi della conoscenza è un problema che non occupa solo Kant, ma che si ripropone, con diversi gradi di maturità, in tutta la storia del pensiero filosofico, e con particolare incisività in età moderna. Le soluzioni che storicamente si sono delineate a partire dal XVII secolo, che un'ormai canonica consuetudine manualistica distingue nelle prospettive rivali del razionalismo e dell'empirismo, spiegano quest'eccedenza della conoscenza rispetto al mero sentire facendo ricorso a due espedienti: alle abitudini associative proprie della natura umana (se diamo retta a empiristi come Locke e Hume), oppure alle idee innate e ai principi dell'intelletto (se seguiamo la linea razionalista). La soluzione kantiana, tuttavia, sembra voler oltrepassare queste due posizioni, e rivolgersi in particolare, come scrive Dietmar Heidemann, «contro i leibniziani. I leibniziani concordano nel sostenere che sensibilità e intelletto siano differenti per molti aspetti; in ogni caso, assegnano entrambi ad una singola capacità cognitiva, la facoltà di rappresentazione: la sensibilità è la facoltà della rappresentazione confusa mentre l'intelletto è la facoltà delle rappresentazioni chiare e distinte. Secondo questa visione, sensibilità e intelletto non sono fonti della conoscenza distinte nella loro essenza», D. Heidemann, *Understanding: judgements, categories, schemata, principles*, in W. Dudley e K. Engelard (a cura di), *Immanuel Kant. Key Concepts*, Acumen, Durham, 2011, p. 45 [traduzione mia].

anche da tutte le impressioni dei sensi. Tali conoscenze sono chiamate *a priori*, e vengono distinte dalle conoscenze empiriche, le quali hanno le loro fonti e *a posteriori*, ossia nell'esperienza.⁶

Le impressioni sensibili acquistano senso conoscitivo soltanto nella composizione operata dall'intelletto. Si delinea così la nota bipartizione kantiana fra il momento intuitivo della conoscenza, che Kant tratta nell'*Estetica trascendentale*, e il momento intellettivo, studiato nella sezione della *Logica trascendentale* che prende il nome di *Analitica trascendentale*.⁷

Se la distinzione di intelletto e sensibilità è giustamente considerata la base concettuale della *Critica della ragione pura*, una terza facoltà, l'*immaginazione*, interviene tuttavia a completare (e a complicare) il quadro della teoria della conoscenza kantiana.⁸ L'immaginazione svolge in questo sistema una funzione molto importante, fungendo da procedimento sintetico di intermediazione fra la componente formale e quella materiale della conoscenza. Kant spiega che l'immaginazione si colloca proprio a metà strada fra intelletto e sensibilità:

Dato che ogni nostra intuizione è sensibile, la capacità di immaginazione allora - a causa della condizione soggettiva, che è l'unica sotto cui essa possa fornire ai

6 KrV, B 27-28, tr. it. cit., pp. 45-46. Qui il termine “esperienza” è usato in senso generico, come sinonimo di sensibilità (cfr. n. 4).

7 All'*Estetica* spetta il compito di svelare il meccanismo della percezione, che secondo Kant assume due aspetti: una dimensione formale pura, costituita dallo spazio e dal tempo, forme dell'intuizione all'interno delle quali soltanto è possibile esperire i fenomeni; e una componente che potremmo dire materiale (o, con anacronismo fenomenologico, “iletica”) corrispondente al contenuto effettivo della percezione, che possiamo ricavare soltanto dall'esperienza. Come scrive Augusto Guerra, «in ogni fenomeno va distinto ciò che appartiene alle sensazioni (impenetrabilità, durezza, colori, ecc.), cioè la materia del fenomeno, da ciò che permarrebbe di esso dopo una loro ipotetica sottrazione. Kant chiama intuizione pura tale residuo e afferma che esso “ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità”», A. Guerra, *Introduzione a Kant*, cit., p. 56. L'*Analitica trascendentale* procede invece alla scomposizione delle funzioni pure della nostra conoscenza intellettuale, delle strutture *a priori* senza le quali nessuna scienza risulta possibile. Il soggetto opera con due facoltà irriducibili, la sensibilità e l'intelletto, e la conoscenza è il prodotto della loro confluenza. Il concetto è lo strumento proprio dell'intelletto, che a partire da concetti empirici, concetti puri e categorie costruisce dei giudizi (le moderne proposizioni), che sono l'elemento essenziale di ogni discorso scientifico e conoscitivo.

8 Per comprendere significato e funzione dell'immaginazione nella filosofia di Kant ci siamo avvalsi, oltre che dei testi generali citati in n. 3, di: M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1985; G. Severino, *L'immaginazione in Kant. Aspetti della seconda edizione della «Critica della ragion pura» (1787)*, «Studi kantiani», n. 3, 1990, pp. 29-61; R. Bufalo, *La base sensibile dell'immaginazione in Kant*, «Bollettino Filosofico», Vol. 25, 2009, pp. 28-55; G. Banham, *Kant's Transcendental Imagination*, Macmillan, Basingstoke, 2005.

concetti dell'intelletto un'intuizione corrispondente - appartiene alla *sensibilità*. In quanto invece la sintesi della capacità di immaginazione è un atto di spontaneità [...] la capacità di immaginazione è in tal caso una capacità di determinare *a priori* la sensibilità.⁹

L'immaginazione appartiene quindi alla dimensione attiva e costitutiva del pensiero e svolge, al pari delle categorie intellettive, un'opera di organizzazione del molteplice fenomenico. A differenza dell'intelletto, però, essa opera a stretto contatto della materia sensibile, ed è inseparabile da essa.

Il primo problema che si presenta quando ci si accosta al concetto di immaginazione in Kant è dato dal valore molto diverso che questa assume nelle due edizioni della *Critica della ragione pura*: autonomo nella prima, dipendente dall'intelletto nella seconda. A prescindere da questa oscillazione, su cui non vogliamo ora soffermarci, resta però da constatare un fatto importante: anche quando Kant, nell'edizione del 1787, colloca l'immaginazione nel dominio dell'intelletto, essa svolge comunque una funzione specifica e autonoma. Nella seconda edizione della *Critica* la dualità di ricettività e spontaneità riassume la tripartizione delle facoltà, ma non la dissolve completamente: resta nel momento spontaneo della conoscenza una biforcazione, o meglio una distinzione di operazioni.¹⁰ L'immaginazione opera per prima la sintesi della molteplicità di fenomeni disorganicamente recepiti dai sensi, mentre l'intelletto interviene successivamente, conferendo una più alta unità alle sintesi prodotte dall'immaginazione:

La sua [dell'immaginazione] sintesi delle intuizioni [...] è la prima applicazione (al tempo stesso il fondamento di tutte le altre) dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione a noi possibile. Tale sintesi, in quanto figurata, è distinta dalla sintesi intellettuale, che si produce semplicemente attraverso l'intelletto, prescindendo da

9 KrV, B 120, tr. it. cit., pp. 185-186.

10 Seguiamo a questo proposito le indicazioni di Luigi Scaravelli: «Nella I edizione il ruolo dell'immaginazione trascendentale era enorme: nella II edizione è notevolmente diminuito, ma per quanto sia diminuito, la sua funzione rimane all'incirca quella di prima (tanto più che Kant lascia anche nella II ed. le pagine dell'Analitica dei principi in cui ha parlato più ampiamente della immaginazione produttiva). E per quanto Kant dica a volte che l'immaginazione trascendentale non è altro che una funzione dell'intelletto e per quanto nel testo della Critica della ragion pura, che teneva sul suo tavolo e sul quale aveva fatto varie correzioni marginali, si trovi che al posto delle parole "funzione dell'anima" Kant ha sostituito "funzione dell'intelletto", rimane il fatto che questa immaginazione compie un'operazione che non è identica all'unità conferita dalla categoria», L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, cit., p. 229.

ogni capacità di immaginazione.¹¹

Sempre nella seconda edizione della *Critica*, questa prima opera di sintesi “figurata” svolta dall'immaginazione a partire dai dati sensibili amorfi, viene distinta in “sintesi produttiva”, che rientra nel campo vero e proprio della filosofia trascendentale, e “sintesi riproduttiva”, una sintesi che non ha ancora carattere propriamente conoscitivo e che dunque viene relegata all'ambito della psicologia, dello studio delle leggi psicologiche di associazione empirica delle sensazioni.¹² Ma nella prima edizione Kant si era soffermato a lungo su queste sintesi “empiriche” rese possibili dall'immaginazione. Qui Kant scrive:

Che la capacità di immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione, è qualcosa che nessuno psicologo ha sinora pensato. Ciò dipende dal fatto, che in parte si è confinata questa facoltà soltanto alle riproduzioni, e in parte si è creduto che i sensi non soltanto ci fornissero le impressioni, ma altresì le componessero, costituendo immagini degli oggetti: a tale scopo, senza dubbio, si richiede qualcosa di più, oltre alla recettività delle impressioni, ossia si richiede una funzione per la loro sintesi.¹³

Kant intende dire che i sensi non hanno di per sé alcuna capacità compositiva o sintetica, e che gli “oggetti” che vediamo non ci sono dati dalla sensazione pura, che fornisce solo le impressioni sensibili di cui essi sono composti. Essi appaiono come tali solo nell'atto della percezione, che è sensazione organizzata sotto l'influsso attivo dell'immaginazione, tanto che, come scrive Margherita Palumbo, «anche l'attività di composizione delle impressioni e di formazione dell'immagine o percezione di un oggetto deve perciò essere attribuita ad una “facoltà attiva”».¹⁴ La spontaneità del soggetto si manifesta anche nella percezione, e non solo nell'intelletto. Quando Kant parla della sintesi operata dall'immaginazione, tiene in considerazione tutte quelle operazioni di organizzazione figurale e schematica dell'esperienza che si producono nella rappresentazione quotidiana e prescientifica del reale: anche nella semplice

¹¹ KrV, B 120, tr. it. cit., p. 186.

¹² Cfr. KrV, B 120-121, tr. it. cit., pp. 185-188.

¹³ KrV, A 89, tr. it. cit., p. 197.

¹⁴ M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, cit., p. 32.

composizione dell'immagine di un oggetto empirico l'immaginazione ha un decisivo ruolo attivo. Kant comprende che la percezione è un'operazione più complessa di quanto possa sembrare ad uno sguardo superficiale, e che una componente formale-figurale si presenta già a partire da questo strato fondamentale dell'attività coscienziale umana. Non a caso le numerose precisazioni di Kant intorno alla natura di queste sintesi, hanno attirato spesso l'attenzione dei fenomenologi, tendenzialmente interessati ad approfondire il versante estetico, percettivo, precategoriale dell'esperienza.

Lo schematismo dei concetti

Fra i prodotti dell'immaginazione troviamo lo “schema”. Kant introduce la nozione di “schema” nel primo capitolo dell'*Analitica dei principi*, intitolato *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*. L'introduzione di questa nozione risponde alla necessità di stabilire un termine intermedio che spieghi l'applicazione (l'“uso empirico”) dei concetti ai dati intuitivi: un problema che si pone in particolare secondo Kant per i concetti puri dell'intelletto, che non sono sottoposti, di per sé, a nessuna “limitazione” sensibile, e che appartengono alla sola dimensione intellettuale della conoscenza.¹⁵ La problematizzazione del momento applicativo dei concetti si rende necessaria, secondo Kant, soprattutto nel caso dei concetti puri, dove l'eterogeneità rispetto al dato empirico è massima; ma ogni concetto in verità – non solo i concetti puri dell'intelletto - richiede uno schema applicativo e lo schematismo dei concetti è questione generale che non si può restringere solo al caso più importante, giustamente privilegiato da Kant: quello delle categorie.¹⁶ Vediamo allora come la nozione di schema si caratterizza in termini generali, senza vincolarla alle categorie dell'intelletto puro (non ci limitiamo dunque ai

15 Scrive Kant: «I concetti puri dell'intelletto sono del tutto eterogenei in confronto alle intuizioni empiriche [...] e non possono mai venir ritrovati in una qualche intuizione. Ora [...] com'è possibile l'applicazione della categoria ad apparenze, dato che nessuno dirà, che una certa categoria, per esempio la causalità, possa anche essere intuita attraverso i sensi, o che sia contenuta nell'apparenza?», KrV, B 134, tr. it. cit., p. 218.

16 Come scrive Christian Onof, Kant presenta inizialmente gli schemi come mediatori di categoria e intuizione, ma successivamente allarga la nozione di schema a tutti i concetti: «The shift in the definition of schemata is clear. First they were that which establish a bridge between inhomogeneous category and an intuition that is adequate to it. Now they are representations of how any concept can produce an intuition adequate to it, either an image (sensible concept) or a transcendental determination of time (category). This shift could be interpreted as a broadening of the role of schemata which are now assigned to all concepts», C. Onof, *Understanding Schematism and the Nature of Schemata*, in V. Rohden et al., *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 2, de Gruyter, 2008, p. 543.

soli *schemi trascendentali*); e come essa si declina secondo i tre tipi di concetto considerati da Kant: i concetti puri dell'intelletto (categorie), i concetti sensibili puri e i concetti sensibili empirici.

Iniziamo dal significato generale del concetto di schema. Il significato di questo termine non risulta immediatamente perspicuo al lettore non iniziato al lessico kantiano: nell'odierno linguaggio comune (della lingua italiana, almeno) “schema” indica infatti semplicemente la raffigurazione sintetica e stilizzata di un qualsiasi fatto reale o immaginario. Ma i termini “schema” e “schematismo” hanno in Kant un significato specifico e “tecnico”, risultato del lungo tragitto che essi hanno compiuto nella tradizione filosofica europea, tragitto che ha la sua remota origine nel greco σχῆμα (“figura”). Nel contesto storico in cui opera Kant, il concetto di “schema” (e quello associato di “schematismo”) si articola in una molteplicità di significati: per un verso esso rimanda alla struttura nascosta delle cose, che la scienza deve portare alla luce (lo *schematismus latens* baconiano); per un altro assume il significato di “figura geometrica” intesa però come sintesi di un prodotto di pensiero con il mondo dei sensi, di «proiezione di una nozione intellettuale nel sensibile»; ancora, lo schema è lo stadio di un processo di metamorfosi (ad esempio nelle “metamorfosi diaboliche”); oppure un processo di “formazione”, di costituzione di una forma. Lo schema ha pertanto un significato dinamico – quando viene utilizzato per indicare un processo di transizione formale – e un significato statico: forma, figura, “aspetto figurale”.¹⁷ Questa duplice connotazione, dinamica e statica, permane anche nel testo kantiano, dove schema è sia l'esito del processo di tipizzazione che il procedimento stesso (a volte detto “schematismo”). Kant chiama schema di un concetto la «rappresentazione di un modo generale di procedere della capacità di immaginazione, con il quale essa procura ad un concetto la sua immagine».¹⁸ “Immagine” ha in questo caso il significato di “singolo elemento”, di “occorrenza individuale” di una classe o concetto; mentre “schema” sembra far riferimento a un procedimento, ad un'operazione, più che ad una

¹⁷ Queste importanti informazioni si trovano in O. Meo, “Un'arte celata nel profondo...”. *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova, 2004, pp. 91-92. Oscar Meo a sua volta attinge al libro del 1951 di R. Daval, *La métaphysique de Kant : perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisation*. I significati adombrati da queste diverse occorrenze del termine presentano a nostro parere una significativa affinità con la nozione di *Gestalt* della psicologia della forma. Le implicazioni di questo legame saranno colte meglio in seguito, con la discussione dello schematismo “figurale” (gestaltico) di Melandri.

¹⁸ KrV, B135, tr. it. cit., p. 220.

rappresentazione, per quanto sintetica. Esaminiamo un esempio proposto da Kant, che aiuta ad avvicinarsi alla comprensione della natura dello schematismo: al concetto empirico di “cane”, dice Kant, è associata una “regola” (lo schema) necessaria per la determinazione degli individui che cadono sotto tale concetto; una regola che consente in altri termini di riconoscere il “cane” in una serie di esemplari di animali, che altrimenti ci apparirebbero come indistinguibili, o completamente difformi l'uno dall'altro:

Il concetto di cane indica una regola in base alla quale *la mia immaginazione* [corsivo mio] è posta in grado di delineare in generale la figura di un quadrupede, senza tuttavia chiudersi entro una particolare raffigurazione offertami dall'esperienza o in una qualsiasi immagine che io possa rappresentarmi in concreto. Questo schematismo del nostro intelletto nei riguardi dei fenomeni e della loro semplice forma è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo patentemente dinanzi agli occhi.¹⁹

Connotare in maniera univoca e definitiva la nozione di schema, per come si configura all'interno della *Critica della ragione pura*, non è impresa facile, dal momento che Kant stesso ne riconosce l'oscurità, e la difficoltà in cui la filosofia e la psicologia si trovano nel dare una descrizione precisa della natura dei procedimenti di schematizzazione.²⁰ Si può comunque dire, generalizzando l'esempio proposto da Kant, che la schematizzazione dei concetti è il frutto della capacità della nostra immaginazione di cogliere invarianti, di raggruppare i fenomeni secondo caratteristiche comuni riconoscendo l'identico nel diverso, vedendo uno schema comune in individui diversi. Lo schema è dunque un dispositivo che presiede al processo di determinazione sensibile

¹⁹ KrV, B136, tr. it. cit., p. 221.

²⁰ Come nota O. Meo, dello schema «ci si può aspettare che, come tutte le strutture che in Kant operano una mediazione, il suo statuto non sia chiaramente definibile, che esso presenti qualche margine di indeterminatezza teoretica, di fluidità e di vaghezza, tale da corrispondere perfettamente a una facoltà priva di un vero “dominio” proprio come l'immaginazione [...] Ciò consente a Kant di unire in un solo concetto l'operazione di formazione delle immagini propria dell'immaginazione e il processo di collegamento fra l'*a priori* e l'empirico; in sostanza, gli consente di unire sotto un unico concetto generale strutture affatto eterogenee come gli schemi dei concetti sensibili (sia puri che empirici) da una parte e gli schemi dei concetti puri dell'intelletto dall'altra», O. Meo, “*Un'arte celata nel profondo...*”, cit., p. 91-92.

dei concetti o, se osserviamo il medesimo processo “dal basso”, alla costruzione dei concetti a partire dal molteplice fenomenico: individuando delle “invarianti” che consentono di assimilare analogicamente diversi oggetti fra loro.

Passiamo ora a un'analisi delle diverse occorrenze dello schema nell'edificio della gnoseologia kantiana. Abbiamo detto che in Kant il “concetto” non è definito in maniera unilaterale, ma si articola in specie diverse, ed esistono di conseguenza diversi tipi di schema: vi sono schemi delle “categorie”, schemi dei “concetti sensibili puri” e schemi dei “concetti sensibili empirici”.

Il concetto di schematismo nella prima *Critica* viene introdotto proprio in relazione alle categorie o concetti puri dell'intelletto. Kant definisce a questo scopo una tipologia particolare di schema, il più importante, lo “schema trascendentale”:

Ora è chiaro che deve sussistere un terzo elemento, il quale occorre che sia omogeneo, da un lato rispetto alla categoria, e dall'altro rispetto all'apparenza, in modo da rendere possibile l'applicazione della categoria all'apparenza. Questa rappresentazione mediatrice deve essere pura (priva di tutto ciò che è empirico) e tuttavia dev'essere da un lato *intellettuale*, d'altro lato *sensibile*. Tale rappresentazione è lo *schema trascendentale*.²¹

Qui lo schema sembra assumere una consistenza vera e propria di rappresentazione intermedia, di “terzo elemento” che si frappone fra sensibilità e intelletto. Ciò si capisce dalla definizione, elaborata da Kant poco oltre nel testo, del tempo come «schema dei concetti dell'intelletto» che «opera la sussunzione delle apparenze sotto la categoria». ²² Ciò significa che le categorie dell'intelletto (sostanza, causa, comunanza, unità, pluralità ecc.) acquistano un significato reale (un senso “ontologico”) solo quando vengono modificate in modo da poterle calare nel tempo e nello spazio (Kant nel capitolo sullo schematismo insite particolarmente sul “senso interno” del tempo, a cui attribuisce il ruolo di vero mediatore empirico della categoria).²³ Tanto per fare un esempio, il nesso ipotetico “se *a* allora *b*” (al quale corrisponde, nella tavola delle categorie, il concetto di

²¹ KrV, B 133, tr. it. cit., p. 218.

²² KrV, B 135, tr. it. cit., p. 219.

²³ Cfr. l'affermazione di Kant per cui «i concetti puri *a priori*, oltre alla funzione dell'intelletto nella categoria, devono contenere *a priori* anche condizioni formali della sensibilità (segnatamente del senso interno), le quali costituiscono la condizione universale, che è l'unica sotto cui la categoria possa venir applicata ad un qualche oggetto», *Ibidem*.

causa) non è altro che un puro calcolo formale, che acquista senso scientifico e descrittivo soltanto quando si “schematizza”, e diventa nesso di “*successione temporale* secondo una legge”, trasformandosi in tal modo da legge del pensiero a norma dell'accadere. Sfruttando una struttura comune, un'analogia formale, la nostra mente coordina la successione temporale alla successione logica, rendendole così omogenee (anche se non identiche) fra loro. È in virtù di questa analogia strutturale fra successione logica e successione temporale che la categoria risulta utilizzabile empiricamente, e non resta confinata nel piano logico.²⁴ La schematizzazione delle categorie consente di dare un significato reale alle funzioni logiche più astratte, di “restringere” l'uso dell'intelaiatura formale del pensiero al sensibile:

Questa condizione, formale e pura, della sensibilità – condizione alla quale il concetto dell'intelletto è ristretto nel suo uso – io la chiamerò lo schema di questo concetto dell'intelletto; il modo di procedere dell'intelletto riguardo a questi schemi, lo chiamerò lo schematismo dell'intelletto puro.²⁵

Kant nel capitolo sullo schematismo elenca rapidamente gli schemi di tutte le categorie. Consideriamo ora la categoria di sostanza: se la prendiamo dal punto di vista puramente logico, essa corrisponde alla *proposizione categorica*, cioè non esprime altro che il nesso proposizionale fra soggetto e predicato - formulabile secondo il semplice nesso “*S è P*” in cui ad un “soggetto” *S* viene attribuita una “proprietà” o “predicato” *P*. Così espresso il giudizio non ha ancora significato reale – non è ancora una categoria vera e propria - bensì manifesta soltanto la nostra tendenza ad organizzare il pensiero attraverso la generica relazione soggetto-predicato. Al giudizio categorico della tavola dei giudizi corrisponde, nella tavola delle categorie, la categoria di sostanza. Come spiega con chiarezza Dietmar Heidemann:

La tavola dei concetti puri dell'intelletto ci dice che “sostanza” è la categoria

²⁴ Kant esprime sinteticamente questo concetto dicendo che «lo schema della causa e della causalità di una cosa in generale, è il reale che, se a qualcuno piace di porlo, è sempre seguito da qualcos'altro. Tale schema consiste dunque nella successione del molteplice, in quanto essa è soggetta ad una regola», KrV, 147, tr. it. cit., p. 223. L'analisi dello schema della causa è ripresa in maniera più approfondita nella seconda delle “Analogie dell'esperienza”, di cui parliamo nel prossimo capitolo.

²⁵ KrV, B 135, tr. it. cit., p. 220.

corrispondente alla funzione categorica del giudizio concepita come una determinazione dell'intuizione. In accordo, per mezzo della categoria di sostanza l'intelletto unifica un molteplice dato dell'intuizione in modo tale che vi sia un soggetto che deve essere considerato come sostanza e predicati pertinenti ad esso, come nel giudizio "Pietro è calvo".²⁶

La categoria di sostanza non ci dice però a quale genere di oggetti può essere applicata per produrre conoscenza autentica. Affinché tale astratta forma logica assuma un significato reale è necessario che essa venga ulteriormente circoscritta all'ambito dei fenomeni spazio-temporali. Dev'essere *sensibilizzata*, interpretata nel dominio fenomenico; deve essere calata nello spazio e nel tempo. Quando la categoria di sostanza viene messa in relazione con il mondo dei fenomeni, "sostanza" non significa più soltanto "occupare la posizione di soggetto" in un giudizio, e nemmeno genericamente "essere ciò di cui si predicano delle proprietà", ma «permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come un sostrato della determinazione empirica di tempo, in generale: sostrato, dunque, che rimane, mentre tutto il resto varia».²⁷ La sostanza-soggetto non ha più, in questa definizione kantiana, un significato esclusivamente logico, perde la sua possibilità di applicazione metafisica a oggetti che trascendono l'esperienza sensibile, acquista un significato di tipo scientifico, diviene cioè una struttura generale per descrivere il mutamento nella natura. La categoria risulta così "schematizzata", ristretta cioè ad una certa determinazione del tempo.²⁸

Nel capitolo sullo schematismo, a un simile procedimento di schematizzazione vengono sottoposte, anche se in modo molto rapido, tutte le categorie. Al termine dell'esposizione dei vari schemi delle categorie, Kant conclude che «gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni, per procurare a tali concetti una relazione con oggetti, e quindi un *significato*».²⁹ Gli schemi si incaricano insomma della "discesa semantica" o interpretazione delle categorie logiche pure nel campo della realtà fisica. Le vecchie categorie della metafisica acquistano un nuovo significato

26 D. Heidemann, *Understanding: judgements, categories, schemata, principles*, cit., p. 59.

27 KrV, B 137, tr. it. cit., p. 223.

28 Per la nozione di "categoria schematizzata" cfr. ad es. C. Onof, *Understanding Schematism*, cit., pp. 542-546.

29 KrV, B 138, tr. it. cit., p. 224.

scientifico, limitato al mondo sensibile.³⁰

Per quanto concerne il piano dei “concetti sensibili puri”, i concetti della geometria e della matematica, è invece importante distinguere lo *schema* di un concetto dalla sua *immagine* (dei concetti puri – delle categorie - non è possibile costruire un'immagine³¹). L'immagine di un concetto, spiega Kant, è solo una delle possibili determinazioni di esso, ed è un «prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva»,³² mentre lo schema è la regola che rende possibile la produzione (o il riconoscimento) delle singole immagini.³³ Kant porta un esempio relativo alla schematizzazione dei concetti della matematica, per aiutare a comprendere la differenza che c'è fra immagine e schema:

Se dispongo di seguito cinque punti: •••••, ho un'immagine del numero cinque. Se invece penso soltanto un numero in generale, non importa se cinque o cento, questo pensiero è più la rappresentazione di un metodo per rappresentare in un'immagine una molteplicità (mille, ad esempio) in base ad un certo concetto, che questa immagine stessa, la quale, nel caso citato, sarebbe difficilmente rappresentabile integralmente e raffrontabile col concetto. Or dunque, io chiamo schema di un concetto la rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine.³⁴

Da questa esemplificazione risulta piuttosto chiaro come l'immagine del concetto e il suo schema vadano distinti. Lo schema in questo caso è la regola seguita dall'immaginazione matematica, che consente di produrre tutte le immagini possibili di uno stesso concetto.

Resta ora da affrontare la schematizzazione dei “concetti empirici”, che compaiono

30 Come scrive Kant, traducendo la vecchia terminologia scolastica nel suo nuovo lessico: «*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon – aeternitas necessitas phaenomenon etc.*», KrV, B 139, tr. it. cit., p. 225.

31 «Lo schema di un concetto puro dell'intelletto [...] non può mai esser trasposto in immagine, non essendo altro che la sintesi pura, in base a una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, concernente la determinazione del senso interno in generale, in conformità delle condizioni della sua forma (il tempo)», KrV, B 181, A 142, tr. it. cit., p. 193.

32 KrV, B 181, A 141, tr. it. cit., p. 193.

33 «Lo schema di concetti sensibili (come figure nello spazio) è un prodotto, e per così dire un monogramma, dell'immaginazione pura a priori, tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità», KrV, B 181, A 141-142, tr. it. cit., p. 193.

34 KrV, B 178-180, A 140, tr. it. cit., p. 192

tanto nel linguaggio ordinario quanto nelle scienze. Questa, almeno nella sezione sullo schematismo, non appare a prima vista problematica, tanto che non gli viene dedicata una trattazione speciale. In questo caso, argomenta Kant, c'è infatti una sostanziale omogeneità fra concetto e oggetto:

In tutte le [...] scienze, in cui i concetti mediante i quali l'oggetto è pensato in generale non sono così diversi ed eterogenei rispetto a quelli che rappresentano l'oggetto *in concreto*, come è dato, non si richiede una discussione speciale dell'applicazione dei primi ai secondi.³⁵

I concetti empirici hanno un legame più stretto con l'esperienza rispetto ai concetti puri (siano essi i concetti puri sensibili della matematica o i concetti puri dell'intelletto, le categorie). Essi, si può dire, derivano dall'esperienza, sono il frutto di un procedimento astrattivo che parte dall'osservazione diretta della porzione di realtà a cui abbiamo accesso immediato, astraendo dalle intuizioni di singoli oggetti una serie di note comuni. Il concetto empirico è il risultato di un procedimento di sintesi che viene compiuto dalla mente a partire dagli enti individuali che ci vengono offerti dall'esperienza. Sebbene nel capitolo sullo schematismo non venga dato largo spazio alla loro costruzione, altre sezioni della *Critica della ragione pura* si interrogano a lungo sulla serie di operazioni che consentono di costruire “oggetti” e “concetti empirici”, ai gradi più semplici della sintesi operata dal soggetto.³⁶ E non solo alla prima *Critica* si limita la trattazione di questo problema. Tanto per fare un esempio, seguendo un'ipotesi interessante di Mirella Capozzi, la nozione di *Normalidee* che compare nella *Critica del Giudizio* in riferimento al problema della classificazione delle specie animali, è molto vicina a quella di schema empirico presente nella prima *Critica*.³⁷ La *Normalidee* è

35 KrV, B177, A138, tr. it. cit., p. 190.

36 Ci riferiamo in particolare alla prima edizione, in cui viene proposta la tripartizione di sintesi dell'apprensione, sintesi della riproduzione e sintesi della ricognizione, in cui è evidente che «anche l'attività di composizione delle impressioni e di formazione dell'immagine o percezione di un oggetto deve [...] essere attribuita ad una “facoltà attiva”» (M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, cit., p. 31), e cioè all'immaginazione. L'immaginazione presiede alle operazioni sintetiche di costruzione degli oggetti empirici, e in questo modo espleta la sua funzione anche nel grado più “basso” e fondamentale dell'esperienza.

37 «An empirical schema is then what, with an openly psychological language, Kant elsewhere calls a Normalidee». L'immaginazione, a mezzo di suddette “idee normali” «provides a figurative paradigm for the concept and its verbal expression so that our capacity of judgment can have a guide for deciding whether determinate empirical figures or images in concreto (to which the figurative

definita da Kant come «un'intuizione singola (dell'immaginazione), la quale rappresenta la regola secondo cui si giudica una cosa come appartenente a una particolare specie animale».³⁸ Nella terza *Critica* si trova la descrizione della genesi, sempre ad opera dell'immaginazione, di questo tipo di schema:

V'è da notare che [...] l'immaginazione [...] può anche riprodurre l'immagine e la figura dell'oggetto a partire da un infinito numero di oggetti di specie diverse, o anche della stessa specie; inoltre, quando il nostro animo istituisce paragoni, essa, secondo ogni verosimiglianza, e sebbene la coscienza non ne sia sufficientemente avvertita, può lasciar quasi cadere un'immagine sull'altra, e dalla congruenza di quelle della stessa specie trarre una media, che serva a tutte di comune misura.³⁹

L'immaginazione opera in un modo “incomprensibile” perché si colloca in una zona di attività coscienziale non del tutto controllata; potremmo arrischiarci a dire: di “sintesi passiva”, sovrapponendo un termine coniato da Husserl alla filosofia di Kant. Lo schema dei concetti empirici sembra funzionare come un procedimento di variazione controllata di un modello, o di riconoscimento delle somiglianze nella materia caotica delle sensazioni: una capacità di vedere analogie. Dallo schematismo empirico, affiora così la possibilità di un'interpretazione “fenomenologica” dello schematismo kantiano, possibilità che, come cerchiamo di argomentare più avanti, è messa alla prova da Melandri. Non è essenziale, ai fini del nostro discorso, verificare la solidità dell'ipotesi di una sostanziale omogeneità fra la nozione di schema empirico presente nella prima *Critica* e quella di *Normalidee* presente nella *Critica del Giudizio*. Basti constatare che questa ipotesi esegetica risulta utile ai nostri fini perché ci sembra quella più vicina alla traiettoria ermeneutica che Melandri segue nella sua lettura di Kant.

La nostra tesi a questo punto può essere riassunta in due punti. Riteniamo innanzi tutto che nella lettura di Kant che emerge implicitamente dagli scritti di Melandri che analizzeremo, lo schematismo e le analogie dell'esperienza occupino una posizione

paradigm bears a resemblance)», M. Capozzi, *Kant on Logic, Language and Thought*, in D. Buzzetti e M. Ferriani (a cura di), *Speculative Grammar, Universal Grammar, Philosophical Analysis*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 119-120.

38 KU, §17, tr. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 63.

39 *Ibidem*.

privilegiata, perché si riferiscono ad un problema essenziale: la questione della mediazione fra logica ed esperienza. La seconda ipotesi che vorremmo dimostrare, è che Melandri scorge in Kant la presenza di una serie di spunti teorici che permettono una soluzione “analogistica” del problema della genesi dei concetti e delle forme categoriali, una prospettiva che, integrata con i risultati della fenomenologia, consente di riproporre ed attualizzare il tema dello “schematismo”. La rivalutazione della funzione centrale dell'immaginazione in Kant è una conferma dell'importanza dell'analogia per la conoscenza. Ciò che Melandri cerca di mettere in luce, rimeditando lo schematismo kantiano attraverso la lezione della fenomenologia, è che persino il mondo di “oggetti” che esperiamo abitualmente è reso possibile da un'attività, prevalentemente inconsapevole e rimossa (una *sintesi passiva*), di variazione schematica del dato, che risulta comprensibile solo facendo ricorso all’“identità imperfetta” dell'analogia.

5.3 Due interpretazioni fenomenologiche dello schematismo: Heidegger e Paci

Heidegger, l'immaginazione e lo schematismo

Lo schematismo kantiano è un nodo molto discusso nel contesto di quelle che potremmo chiamare le “interpretazioni fenomenologiche” novecentesche di Kant. La scoperta della presenza di una componente attiva, strutturale, “eidetica”, nella percezione, tradizionalmente considerata come la componente passiva del processo conoscitivo, è uno degli assunti fondamentali della filosofia fenomenologica, ed è questa scoperta a risvegliare il nostro interesse per le nozioni kantiane di “immaginazione” e “schematismo”: nozioni in cui è possibile trovare una visione plastica e attiva della percezione, in contrasto con la canonica concezione moderna della percezione come momento passivo e ricettivo della vita della coscienza. La fortuna novecentesca dell'immaginazione e dello schematismo kantiani è in parte dovuta all'importante contributo di Martin Heidegger. È sicuramente merito del filosofo tedesco se nel secolo scorso molti pensatori (Sartre, Fink, Merleau-Ponty, Ricoeur ecc.), vicini alla scuola fenomenologica, hanno prestato una rinnovata attenzione a questi due temi, che costituiscono per Heidegger il punto archimedeo della filosofia kantiana (in

particolare della *Critica della ragione pura*, opera sulla quale Heidegger si sofferma maggiormente nella sua interpretazione di Kant).⁴⁰

Nell'interpretazione fornita da Heidegger l'immaginazione si rivela come un vero e proprio “terzo incomodo”, che si incunea nell'impianto rigorosamente dualista della prima *Critica*. Nel suo capitale saggio su *Kant e il problema della metafisica*, destinato a una perdurante influenza nel dibattito su Kant del secolo scorso, Heidegger vede nell'immaginazione una funzione della ragione umana deputata alla trasformazione delle vuote forme concettuali dell'intelletto in forme categoriali applicabili alla realtà. Secondo Heidegger non si dà “conoscenza ontologica” autentica senza il contributo fornito dell'immaginazione: senza la sua opera mediatrice le forme intellettive non sono in grado di produrre una mappa della realtà, ma si limitano ad enunciare delle vuote “tautologie”.⁴¹ Intimamente legato alla riscoperta della posizione cardinale dell'immaginazione nell'edificio kantiano è l'approfondimento dello schematismo, che diviene occasione per una nuova interpretazione della *Critica della ragione pura*.⁴²

40 La saggistica dedicata all'interpretazione che Heidegger ha dato del pensiero di Kant è naturalmente molto ricca. Ci limitiamo dunque a segnalare alcuni testi che sono risultati utili alla stesura di questo paragrafo e alla comprensione delle pagine di Heidegger a cui facciamo riferimento. Un utile saggio introduttivo è R. Lazzari, “Kant non bara”. *Heidegger e l'interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura*, in: Id., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 36-77. Lazzari si sofferma soprattutto sulle lezioni tenute da Heidegger nel 1927-28, ma è comunque utile per cogliere i punti salienti dell'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragione pura*. Anche Martin Weatherston (M. Weatherston, *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, Macmillan, Basingstoke, 2002) basa la sua ricostruzione prevalentemente sulle lezioni del 1927-28, ed insiste sulla centralità del tema della “libertà del pensiero” in Heidegger, che emerge secondo l'autore del saggio proprio dalla meditazione delle opere di Kant. Utili i lavori di Pio Colonnello, che danno invece maggiore spazio al saggio del 1929: P. Colonnello, *Sensibilità e immaginazione fra la I e la II edizione della KrV di Kant. Rileggendo l'interpretazione di Heidegger*, «Bollettino Filosofico», vol. 25, 2009, pp. 69-80; e Id., *Heidegger interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1981. Sul tema dell'immaginazione (in Heidegger e Husserl) si sofferma B. Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge, London and New York, 2005; i testi di Heidegger dedicati a Kant sono discussi specialmente alle pp. 84-99. Maggiormente attenta alla presenza di Kant in *Essere e tempo* è invece l'articolo di B. Han-Pile, *Early Heidegger's Appropriation of Kant*, in H. L. Dreyfus e M. A. Wrathall (a cura di), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Malden, 2005, pp. 80-102. In questo articolo l'autrice affronta alcune questioni legate al rapporto fra Heidegger e Kant, come il significato che in Heidegger assumono i concetti di “trascendentale”, “fenomeno”, “cosa in sé” ecc. Uno studio complessivo su Heidegger e Kant, utile per la chiarezza espositiva e per la particolare attenzione rivolta al problema della temporalità, è C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1971.

41 Senza l'intervento di schemi e immaginazione, «le categorie sono in sé prive di significato, perché sono prive di contenuto; senza la presentazione degli schemi kantiani le categorie “sono mere funzioni dell'intelletto per concetti; e non rappresentano alcun oggetto”», A. Vrahimis, *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, p. 42 (la citazione interna al testo è di Heidegger).

42 Come scrive Heidegger stesso nella *Prefazione alla quarta edizione di Kant e il problema della*

Prima di procedere a una sintetica esposizione della posizione di Heidegger su questi due temi (immaginazione e schematismo) è giusto soffermarsi brevemente sul suo metodo esegetico. Un metodo che ha suscitato alcune perplessità negli studiosi della filosofia kantiana, dal momento che tende ad un'interpretazione personale e molto originale del testo, più che alla puntuale ricostruzione storico-critica del suo significato.⁴³ L'atteggiamento di Heidegger verso la storia della filosofia non è guidato da quello spirito avalutativo che caratterizza lo sguardo del filologo e dello storico della filosofia. Per Heidegger, come si può facilmente constatare leggendo i testi che egli ha dedicato ad autori antichi e moderni, è importante rivolgersi ad un testo filosofico facendo emergere il problema che lo abita, sterrando i fondamenti e i presupposti su cui si muove. Questa attitudine ermeneutica non va confusa con una scarsa attenzione all'analisi testuale, che Heidegger conduce sempre con scrupolo. Si tratta piuttosto di una fedeltà alle “cose stesse”, ai problemi che la filosofia cerca di chiarire e di risolvere, fedeltà che esige una certa irriverenza nei confronti dell'autorità della tradizione e una capacità di sollecitare i testi con uno sguardo critico e mai definitivo, correndo il rischio (una sorta di “rischio calcolato”, consapevole) di piegare, in alcuni frangenti, la lettera del testo in esame. È con questo spirito che Heidegger si rivolge alla filosofia kantiana, su cui si concentra nella seconda metà degli anni venti la sua attenzione.⁴⁴

metafisica: «Mentre lavoravo alle lezioni tenute nel semestre invernale 1927-28 sulla Critica della ragion pura di Kant la mia attenzione fu attirata dal capitolo sullo schematismo e vi scorsi un nesso fra il problema delle categorie, ossia il problema dell'essere della metafisica tradizionale, e il fenomeno del tempo. Così la problematica di Essere e tempo entrò in giuoco come anticipazione nel mio tentativo di interpretare Kant. Il testo kantiano divenne un rifugio, per cercare in Kant un patrono del problema dell'essere da me posto», M. Heidegger, *Kant und das Problem der Methaphysik* [1929], trad. it. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 3-4.

43 Il primo a muovere delle critiche ad Heidegger in questo senso fu Ernst Cassirer, nella sua recensione a *Kant e il problema della metafisica*. Cfr. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Methaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, «Kant-studien», n. 36, 1931, pp. 1-26, trad. it. in E. Cassirer e M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano, 1990, pp. 98-142. Anche Husserl avanza alcune critiche simili nelle sue note a margine del libro di Heidegger, cfr. nell'edizione inglese delle opere di E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). The Encyclopaedia Britannica Article, the Amsterdam Lectures, "Phenomenology and Anthropology", and Husserl's Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*, Vol. VI di *Edmund Husserl Collected Works*, a cura di T. Sheehan e R. E. Palmer, Springer, 1997, pp. 424-474.

44 È Heidegger stesso del resto, nella prefazione alla seconda edizione del libro, a parare in anticipo le possibili critiche di scarsa fedeltà al testo. «Di continuo ci si scandalizza per le forzature che si ravvisano nelle mie interpretazioni, e questo scritto può servire molto bene a documentare questo tipo di accuse. Si può perfino dire che gli storici della filosofia hanno ragione quando rivolgono quest'accusa contro quelli che vorrebbero promuovere un dialogo di pensiero tra pensatori. A

Il testo chiave per avvicinarsi all'interpretazione heideggeriana di Kant è il classico *Kant e il problema della metafisica*, del 1929 (i cui materiali preparatori sono contenuti nel corso tenuto da Heidegger nell'anno accademico 1927-28 presso l'università di Marburgo⁴⁵). In polemica con quella che egli ritiene essere l'interpretazione di Kant prevalente nella scuola di Marburgo (e nel neokantismo in genere), Heidegger contesta la riduzione della prima *Critica* ad una teoria della conoscenza scientifica.⁴⁶ Questa visione, secondo Heidegger, prevale nei più grandi interpreti di Kant a cavallo fra Ottocento e Novecento, «Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl».⁴⁷ Il vizio di fondo di questa opzione interpretativa, a suo parere, è di cercare di ricondurre ad unità le due fonti della conoscenza, sensibilità ed intelletto, assorbendo la prima nella giurisdizione del secondo, attraverso una sorta di “riduzione” dell'estetica alla logica.⁴⁸

differenza dei metodi della filosofia storica che ha il suo proprio compito un dialogo di pensiero è soggetto ad altre leggi che sono più vulnerabili. Nel dialogo è più alto il rischio dell'errore, e sono più frequenti le mancanze», M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 7.

45 Il corso è stato pubblicato in lingua tedesca solo nel 1977 con il titolo di *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Il testo pertanto non risultava reperibile nel periodo di attività di Enzo Paci, e tanto meno al tempo della stesura di LEH e di LC. Il testo dunque non è in questa sede di nostro interesse: la sinossi dei risultati del commento heideggeriano a Kant è funzionale alla ricostruzione delle fonti che ispirano il “ritorno a Kant” di Paci e Melandri, e non alla ricostruzione esaustiva dell'interpretazione heideggeriana di Kant.

46 Questa posizione è contenuta in *Kant e il problema della metafisica*, dove Heidegger sostiene con decisione che «l'intento della *Critica della ragion pura* resta [...] fondamentalmente misconosciuto, qualora si interpreti quest'opera come “teoria dell'esperienza” o addirittura come teoria delle scienze positive. La critica della ragion pura non ha nulla a che fare con una “teoria della conoscenza”», Ivi, p. 24. Questo punto di vista viene ribadito nel corso del dibattito di Davos con Cassirer. Heidegger, in questa occasione, dà una definizione del tratto comune alle interpretazioni “neokantiane” di Kant: «per neokantismo intendo quella concezione della *Critica della ragion pura* secondo la quale la parte della ragion pura che porta fino alla dialettica trascendentale si spiega come teoria della conoscenza in rapporto alla scienza naturale. A me importa mostrare che per Kant non era essenziale quello che qui veniva evidenziato come teoria delle scienze. Kant non voleva affatto dare una teoria delle scienze della natura, ma voleva mettere in luce la problematica della metafisica e, precisamente, dell'ontologia», M. Heidegger e E. Cassirer, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 220. Si può ricavare una panoramica del conflitto di interpretazione che si manifesta in questo storico dibattito, fra i molti saggi dedicati a questo tema, in M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 2004. In questo testo Friedman non offre una ricostruzione dettagliata dei punti teorici che emergono nel dibattito, piuttosto uno scorcio sulla posizione dei tre autori presenti al dibattito (Carnap solo in veste di spettatore) e sui principali punti di frattura che si determinano nel corso della discussione. Secondo Friedman lo storico dibattito di Davos è decisivo per capire la successiva separazione di “filosofia analitica” e “filosofia continentale”. Cfr. anche il capitolo dedicato alla “fine” dell'interpretazione neokantiana in A. Vrahimis, *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*, cit., pp. 32-41.

47 M. Heidegger e E. Cassirer, *Dibattito di Davos*, cit., p. 219.

48 Heidegger parla a questo proposito del tentativo «della scuola di Marburgo [...] di concepire spazio e tempo come “categorie” in senso logico e di risolvere nella logica l'estetica trascendentale», M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 129. Questa soluzione non soddisfa Heidegger il quale, come sottolinea Charles Sherover, approccia l'*Analitica trascendentale* alla ricerca di un diverso modo di intendere l'immanente unità di sensibilità e intelletto: «Kant's parallel presentation of

Heidegger non condivide questa soluzione, sbilanciata a favore dell'intelletto e delle categorie, che vengono considerate come una sorta di regno autonomo del pensiero sganciato ed indipendente dalla dimensione estetico-percettiva. La sua formazione fenomenologica lo porta piuttosto ad accordare un significato particolare al momento estetico ed intuitivo del conoscere (in cui è fra l'altro custodito il problema della temporalità, punto focale della sua riflessione nello scorcio finale degli anni venti). Heidegger evidenzia pertanto i passi di Kant in cui viene evidenziato il ruolo essenziale dell'intuizione, la sua "priorità" sul pensiero, che opera su "dati" intuitivi e che senza di questi non potrebbe nemmeno sussistere come regione separata della ragione umana.⁴⁹ Come scrive Martin Weatherston, «Heidegger intende dimostrare che le categorie non dipendono meramente dal pensiero, ma hanno una relazione essenziale con il tempo, e inoltre hanno la loro origine nell'immaginazione trascendentale e dunque nella temporalità».⁵⁰ Heidegger insomma sembra voler correggere la tendenza "intellettualistica" delle interpretazioni di Kant elaborate dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei, mettendo in questione l'assoluta autonomia delle categorie rispetto alla sensibilità, e considerando la percezione come la vera radice da cui derivano le categorie dell'intelletto puro. Heidegger giudica poco convincente – e non risolutiva – l'estrapolazione delle categorie dalla tradizionale tavola dei giudizi logici che Kant persegue nell'*Analitica*, e trova più illuminanti i capitoli sullo schematismo e sui principi dell'intelletto, che suggeriscono – letti in chiave fenomenologica – un'ipotesi

sensibility in the Aesthetic and thought in the Analytic raises the question of just how these two elements are to be brought together into one unified cognition. Perhaps because the Analytic is the heart of the Critique, the interpretations of neo-Kantianism and speculative idealism sought to explain cognitive unity from thinking alone». In contrasto con questa visione, «[Heidegger] has emphasized the Kantian thesis that pure thought is dependent for its 'material' on what intuition provides; he is to protest repeatedly any attempt to treat either thought or sensibility separately - as abstracted from the organic unity which binds them together into one cognitive process. His persistent focus on the essential priority of sensory intuition then requires a nonconceptual source of this unity of sense-and-thought embodied in cognition; the unity of these two elements presupposed in any particular cognition is logically prior to each of them. Their unity is then prerequisite, not consequent», C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, cit., p. 58.

49 A questo riguardo, Heidegger ritiene che «si sottovaluta, per lo più, con troppa facilità ciò che Kant dice nella frase, con la quale entra nel tema della *Critica*: "In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione". Per comprendere la *Critica della ragion pura*, si deve in ogni caso figgersi bene in mente questo: conoscere è prima di tutto intuire. Il pensiero, infatti, in ogni sua forma, sta unicamente al servizio dell'intuizione», Ivi, p. 31.

50 M. Weatherston, *Heidegger's Interpretation of Kant*, cit., p. 20 [traduzione mia].

alternativa per capire l'origine delle categorie.⁵¹ Egli considera l'immaginazione come il termine intermedio su cui si fonda la conoscenza intellettuale, e cerca, andando talvolta oltre le intenzioni di Kant, di ancorare l'astrazione intellettuale al momento estetico della conoscenza, lungo una via già battuta da Husserl.⁵²

Nella *Critica della ragion pura* la funzione e l'autonomia dell'immaginazione (come facoltà a parte) risultano parzialmente messa in ombra nella seconda edizione, quella del 1787. Per questa ragione Heidegger predilige la prima redazione del testo, quella pubblicata nel 1781, dove si intravede con maggiore limpidezza una diversa anima della filosofia kantiana, in cui il dualismo di sensibilità e intelletto risulta meno rigido. Kant, dice Heidegger, è solo in apparenza fautore di un rigoroso “dualismo”, per cui

ci sono [...] soltanto “due fonti basilari dell'animo, sensibilità e intelletto”; ci sono solo questi “due ceppi della conoscenza umana”; “non abbiamo alcuna altra fonte della conoscenza, all'infuori di queste due”. A questa tesi corrisponde anche la bipartizione dell'intera ricerca trascendentale in estetica trascendentale e logica trascendentale. L'immaginazione trascendentale è senza patria. Non viene nemmeno trattata nell'estetica trascendentale, mentre dovrebbe propriamente farne parte in quanto “facoltà dell'intuizione”. Per contro, è trattata tematicamente nella logica trascendentale, dove a rigore non dovrebbe trovar posto, almeno finché la logica rimane legata al pensiero come tale.

Questo incerto statuto dell'immaginazione, che rende difficile la sua esatta collocazione nel sistema concettuale del criticismo, si chiede Heidegger,

51 «The Table of Judgments from which Kant tried to derive the categories is essentially derivative; it can only conceivably provide a convenient hint that helps bring them to light: it cannot serve as their true source [...] Heidegger does, in effect, suggest an alternate source for their derivation from the doctrine of the Schematism as well as from the Principles of Pure Understanding», C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, cit., pp. 60-61.

52 B. Elliott sostiene che questo tentativo di mediare le nozioni kantiane di sensibilità e intelletto non solo si trova in Husserl, ma ha forse il suo precedente più importate in Hegel: «Husserl's thought is [...] directly worked out within the Kantian framework in terms of a negotiation of its basic dualism of intuition and concept. Husserl's response was essentially an attempt to mediate the sensible vs. intelligible divide by positing the necessity of a non-sensuous form of intuition. However, given the dominant intellectualism of Husserl's thought, such intuition is grasped as general and non-temporal in nature. The young Hegel in his attempt to bridge the intuition/concept divide in Kant had already identified a more radical possibility of mediation in the Kantian notion of the transcendental imagination», B. Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, cit., p. 84.

è conciliabile con il suo [di Kant] modo di pensare [...]? Tale eventualità è senz'altro da escludere, visto che Kant [...] tanto alla fine dell'introduzione alla deduzione trascendentale, quanto all'inizio dello svolgimento vero e proprio dell'intuizione stessa, parla espressamente di “tre fonti originarie dell'anima”, come se non avesse mai stabilito la dualità dei ceppi.⁵³

Heidegger coglie l'incertezza di Kant nello stabilire quale sia il numero di “fonti originarie dell'anima”, e cerca di valorizzare i luoghi del testo kantiano (specialmente nella prima edizione) in cui sembra prevalere una concezione tripartita e in cui l'immaginazione è elevata al rango di “facoltà” allo stesso modo di sensibilità e intelletto.

L'immaginazione è una facoltà bifronte. Da un lato è facoltà riproduttiva: in questo senso è connessa alla sfera sensibile, in quanto capacità di riproporre un contenuto intuitivo di coscienza in assenza dello stimolo che lo ha originariamente generato. Ma allo stesso tempo l'immaginazione può modificare attivamente una rappresentazione sensibile, ed è dunque produttiva, attiva e creatrice capacità di comporre e variare liberamente i dati fenomenici.⁵⁴ Heidegger scrive che l'immaginazione per Kant è una facoltà “formatrice” di ordine diverso rispetto all'intelletto, in quanto «questa “capacità formatrice” è insieme un “formare” che riceve (ricettivo) e un “formare” che crea (spontaneo). Nella “coesistenza” di questi due modi di formazione risiede la vera essenza della sua struttura», al punto che se «ricettività equivale a sensibilità, e spontaneità a intelletto, l'immaginazione viene a collocarsi, in maniera singolare, fra l'una e l'altro».⁵⁵

Questo ruolo attivo dell'immaginazione si esplica fra l'altro nella formazione degli

53 Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 121.

54 Cfr. Ivi, pp. 114-119. Una più esatta comprensione del senso del termine “immaginazione” è possibile attraverso il confronto con il termine tedesco utilizzato da Heidegger: «Il termine tedesco è *Einbildungskraft*, non *Einbildung*», alcuni traduttori lo rendono come “immaginazione”, altri con “facoltà di immaginazione”, anche se il termine comunemente utilizzato da Kant per “facoltà” è *Vermogen*. «Per comprendere appieno il significato di *Einbildungskraft*, va tenuto a mente il significato letterale in tedesco: *ein/bilden* = “formare in”, “dare forma”, “in-formare”, “dare struttura”, “dare immagine”, “figurare”. Il termine *Einbildungskraft* deve essere compreso nel suo pieno senso letterale che lega allo “strutturare immaginativo” la forza, la potenza di metterlo in atto, cioè “la potenza dello strutturare immaginativo” o “la forza dell'immaginazione”», C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, cit., p. 64.

55 Ivi, pp. 115-116.

“schemi”: le regole che ci consentono di produrre le “immagini”⁵⁶ di un concetto: empirico, matematico, o puro. Le considerazioni di Heidegger tuttavia non si limitano, nel negare il “dualismo” delle facoltà, a constatare la presenza di una terza facoltà intermedia fra le altre, ma vanno più a fondo. Egli si spinge a sostenere che l’“immaginazione trascendentale” (non la semplice immaginazione riproduttiva che opera sul versante empirico) sia la radice dei due “ceppi” del conoscere. Si tratta di una mossa sorprendente, se teniamo in considerazione il tenore prevalente nelle interpretazioni di Kant a lui contemporanee. Non a caso Cassirer, nel recensire il saggio di Heidegger, trova che questa centralità attribuita all’immaginazione costituisca una forzatura dell’autentico pensiero di Kant, che resta fedele a suo parere al fondamentale dualismo che fa da base alla *Critica della ragion pura*. Cassirer insomma respinge l’idea che lo schematismo e l’immaginazione possano essere considerati “il fulcro” del sistema kantiano.⁵⁷

Nella terza e nella quarta sezione del suo libro Heidegger sviluppa questa ipotesi, che rappresenta forse l’aspetto più personale della sua lettura di Kant, dove il testo kantiano viene interrogato a partire da problematiche sostanzialmente estranee all’orizzonte del trascendentalismo, tematiche che si intrecciano con la ricerca condotta da Heidegger in *Essere e tempo*. In queste sezioni dell’opera l’immaginazione rivela tutta la sua importanza, e un rilievo speciale viene dato al suo operare come immaginazione trascendentale, come facoltà di raccordo non già fra concetti generali e rappresentazioni empiriche singolari o individuali, ma fra *pensiero puro* e *intuizione pura*:

Intesa così, l’immaginazione trascendentale non è soltanto, né in primo luogo, una facoltà che si colloca fra l’intuizione pura e il pensiero puro, ma è, con questi, una “facoltà fondamentale”, in quanto rende possibile l’unità originaria dei due elementi e, quindi, l’unità essenziale della trascendenza nel suo complesso. “Noi dunque abbiamo un’immaginazione pura come facoltà fondamentale dell’anima umana, la quale sta alla base di ogni conoscenza a priori”⁵⁸.

⁵⁶ Il significato di “immagine” sarà chiarito nel prossimo paragrafo.

⁵⁷ Così infatti si esprime Heidegger: «Questo solo accenno alla posizione sistematica occupata dal capitolo sullo schematismo, nell’ordine degli stadi della fondazione, fa già prevedere che queste undici pagine della *Critica della ragion pura* debbono costituire il fulcro dell’intera opera», M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 82. Cfr. anche R. Lazzari, “Kant non bara”, cit., p. 75.

⁵⁸ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 120.

In questo modo l'operare dell'immaginazione al livello più semplice e basale, quello della formazione del concetto empirico, sembra passare per Heidegger in secondo piano.⁵⁹ Le riflessioni di queste sezioni conclusive del saggio sono molto importanti per la comprensione della filosofia di Heidegger, e tuttavia vanno in una direzione che va oltre i nostri interessi. È alla *Sezione seconda* che si rivolge invece la nostra attenzione. In queste pagine si trova infatti un'importante interpretazione fenomenologica della nozione di “schema”.

L'immagine-schema di Heidegger come “paradigma”

Il chiarimento della nozione di “schema” è condotto da Heidegger attraverso una serie di distinzioni terminologiche, che in un certo senso oltrepassano e riorganizzano la tessitura concettuale del testo kantiano.⁶⁰ Prima di parlare di “immaginazione”, sembra

59 Heidegger considera l'immaginazione come facoltà collegata sia all'intuizione che all'io penso, che possono essere mediati attraverso il tramite della temporalità «According to Heidegger, in the A edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant did recognize the synthetic role played by transcendental imagination, and established that both the a priori forms of sensibility and the “I think” of transcendental apperception are dependent on its syntheses: thus, “the origin of pure intuition and pure thinking as transcendental faculties is shown to be based on the transcendental power of imagination”. Consequently, Kant defined time as pure selfaffection, and spelled out the connection between the three imaginative syntheses (apprehension, reproduction and recognition) and the three dimensions of temporality (respectively, present, past and future) [...] But although he glimpsed the horizontal nature of temporality and thus came close to uncovering the constitutive link between time and being, Kant “shrank back” from his own intuition, and demoted imagination to being a purely empirical faculty in the B edition», B. Han-Pile, *Early Heidegger's Appropriation of Kant*, cit., p. 90.

60 Questa riorganizzazione e revisione delle architravi concettuali della Critica è in un certo senso emblematica dell'intervento “attivo” di Heidegger nella sua lettura di Kant (tanto che spesso si parla di un'appropriazione del testo kantiano, più che di una sua interpretazione, cfr. B. Han-Pile, *Early Heidegger's Appropriation of Kant*, cit., p. 81). Come scrive Brian Elliott, che si occupa in un suo libro proprio del tema dell'immaginazione nella fenomenologia husserliana e heideggeriana, questa ridefinizione concettuale ha la funzione, in molti casi, di smussare alcune dicotomie forti presenti nel testo kantiano, secondo quel tipico movimento heideggeriano di “distruzione” delle dicotomie che organizzano il discorso filosofico occidentale, come quella fra materia e forma e quella fra intuizione e concetto: «Heidegger's interpretation must struggle against two tendencies of Kant's general understanding. First, against the tendency to grasp genuine cognitive operations as acts of intellectually “(in)forming” intrinsically unintelligible sensible ‘material’ (matter/form opposition); second, against an understanding of cognition according to the logical operation of subsuming particulars under concepts as “general presentations” (intuition/concept opposition). The former historical prejudice of thought militates against acknowledging the possibility that immediate sense perception might have its own intelligible structures (the possibility affirmed by Husserl with his notion of “passive synthesis”). The latter idea assumes that all concepts operate extensively by offering the mind a general mark which allows for identification of a group of actual or potential individuals and is of a radically different nature to those individuals it signifies», B. Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, cit., p. 88.

voler dire Heidegger, è opportuno chiarire cosa Kant intenda per “immagine”, sbrogliare l'intreccio di significati che si annidano in questa nozione:

Che cosa dobbiamo intendere per immagine? Come si distingue la veduta che si “forma” nell'immaginazione pura, lo schema puro, dall'immagine? In che senso lo schema può, in ultima analisi, chiamarsi a sua volta “immagine”? Senza una preventiva interpretazione di questi fenomeni della riduzione alla sensibilità, lo schematismo, quale fondamento della trascendenza, resta avvolto nell'oscurità più completa [...] Kant usa difatti l'espressione “immagine” nei tre significati: veduta immediata di un ente, veduta presente riproduttiva di un ente e veduta di qualcosa in generale.⁶¹

“Immagine” è un termine che in Kant ha valore polisemico, e Heidegger ritiene opportuno procedere ad alcune importanti distinzioni. Ci sono tre significati in Kant di “immagine”. Il primo significato è quello di singola intuizione di qualcosa di presente, «veduta di un determinato ente, in quanto manifesto nella sua semplice-presenza».⁶² Il modo più semplice di procurarsi un'immagine è l'intuizione di un “questo-qui”, di un oggetto o di uno stato di cose (che può essere anche composto, come nel caso ad es. di un paesaggio). «L'immagine è dunque sempre un questo-qui intuibile»,⁶³ quando viene intesa in questa prima accezione. Oppure, “immagine” è una copia della singola intuizione, o una sua riproduzione (in assenza): l'esempio portato da Heidegger è quello di una fotografia. Ma possiamo pensare anche a un dipinto, a una qualsiasi rappresentazione che mantiene un legame iconico con l'originale. Questo secondo senso introduce l'elemento del rimando, dell'immagine come cosa che rimanda ad un'altra cosa. Infine “immagine” in Kant è una “veduta” in generale. Un'immagine in quest'ultima accezione può mostrare come appare in generale qualcosa, mostrarne l’“aspetto” (*eidos*, idea). È il caso per noi più interessante. Così concepite, le immagini sono entità individuali che, prese nel fascio di luce dell'immaginazione, superano la propria individualità e fungono da “rappresentanti” di una “serie”: «esse mostrano come appare “in generale qualcosa”, nell'uno che vale per molti».⁶⁴ In questo caso l'immagine

61 Ivi, pp. 84-85.

62 Ivi, p. 85.

63 *Ibidem*.

64 Ivi, p. 86.

serve a rendere concreto, sensibile, un concetto (che non è mai integralmente traducibile in immagine): serve da esempio o paradigma. Scrive Heidegger:

Diciamo, per esempio, che questa casa percepita mostra come appare una casa in generale, e quindi mostra ciò che noi rappresentiamo nel concetto di casa. In che modo questa veduta di una casa mostra il “come” dell'aspetto di una casa in generale? [...] Per avere un'esperienza precisa dell'aspetto di questa casa, occorre non esser sommersi in questa veduta. Al contrario questa casa si mostra appunto come ciò che non ha bisogno, per essere una casa, di apparire così come appare. Essa ci mostra soltanto il così-come... una casa può apparire.⁶⁵

Quando l'immagine acquista questa valenza esemplare, diviene “immagine-schema”, dice Heidegger, che ha evidentemente descritto in queste righe la funzione propria del “paradigma”: esso si presenta come occorrenza individuale di un concetto, come “immagine” o “veduta” singolare, che tuttavia trascende la propria singolarità per diventare esempio, modello che esibisce le proprietà essenziali o strutturali (il “come”, il “così-come” dice Heidegger) di una certa famiglia di cose. Non ci interessano, quando “usiamo” l'immagine in questo modo, tutte le sue caratteristiche, ma solo gli aspetti salienti che concorrono a renderla un archetipo generatore di varianti, «la cerchia dei possibili aspetti come tale».⁶⁶ Nell'uso schematico dell'immagine, non abbiamo una visione diretta del concetto (cosa di per sé impossibile) e nemmeno una semplice intuizione singolare e determinata, ma cogliamo la regola che permette la formazione e la manifestazione di varie determinazioni concrete del concetto. Questa regola, per Kant, è lo “schema”, quella procedura di astrazione e di variazione di un tema che ci permette di rendere concreti e sensibili i concetti, di costruire delle esemplificazioni che li rappresentino. «La veduta di un ente empiricamente accessibile nella sua semplice-presenza»,⁶⁷ la semplice e banale percezione di un oggetto, diviene, grazie all'opera dell'immaginazione, la condizione per dare corpo e sostanza ad un concetto, ad un astratto tipo ideale. Heidegger spiega dunque in queste pagine come lo schema sia per Kant un dispositivo di sensibilizzazione del concetto, di «riduzione di un concetto alla

⁶⁵ Ivi, pp. 86-87.

⁶⁶ Ivi, p. 87.

⁶⁷ Ivi, p. 86.

sensibilità»,⁶⁸ che funziona attraverso l'utilizzo di paradigmi (di immagini-schema), e che si fonda su un procedimento di carattere analogico. Schema e immagine-schema non coincidono perfettamente: perché ogni schema può essere espresso da diverse immagini-schema. Heidegger non parla apertamente di “paradigmi”: tuttavia, riteniamo che questo vocabolo offra una traduzione adeguata del concetto di immagine-schema, e vedremo che l'analisi del processo di schematizzazione empirica in termini di variazione di un paradigma, proposta da Melandri nel suo saggio su Husserl, sia sotto molti aspetti simile a questa interpretazione heideggeriana dello “schema”. Ciò che emerge da questa riconsiderazione della nozione kantiana, è che lo schema non è una “cosa”, ma un procedimento (una regola, dice Kant) che parte dal dato individuale, da una singola immagine o veduta, e che da questa immagine individuale astrae uno schema generale, applicabile ad altri enti assimilabili al modello di partenza. La capacità umana di *immaginare* si definisce dunque nello schematismo come qualcosa di lontano dal significato di vaghezza ed arbitrarietà che il termine immaginazione ha nel linguaggio comune. Immaginazione è la capacità di trovare nelle cose il tratto comune, la regola che le accomuna e che consente di riconoscere l'identico nel diverso. Questa facoltà opera già al semplice livello della schematizzazione dei concetti empirici, ovvero nel procedimento di costruzione di una regola che consenta di riconoscere, in diverse “vedute” empiriche, un'essenza comune. Se spieghiamo la nozione di schema in queste termini ci troviamo di fronte, sembrerebbe, a un procedimento simile a quello della “visione d'essenza” teorizzato da Husserl. L'immaginazione permette di “vedere forme” anche nella semplice intuizione di un singolo oggetto empirico. La pura singolarità di un individuo è infranta dalla capacità dell'immaginazione di vedere l'universale nel singolare. Lo schema, sembra voler dire Heidegger, non è un tipo di “ente” a sé, la cui misteriosa natura vada cercata in misteriosi anfratti della coscienza, ma è il prodotto intangibile della nostra capacità di cogliere (o inventare) l'invarianza, di “vedere” di un singolo oggetto la struttura, la funzione di costanza che ci permette di usarlo come modello. Le radici della capacità di astrazione, della costruzione di un universo intellettuale sganciato dall'esperienza, hanno origine proprio qui: nella capacità umana di “vedere” analogicamente, di ordinare il sensibile attraverso schemi e forme.⁶⁹

⁶⁸ Ivi, p. 86.

⁶⁹ In questo *excursus* nel testo di Heidegger abbiamo enfatizzato un aspetto limitato della sua discussione, un aspetto che non rispecchia, da solo, il vero centro del discorso che Heidegger ha

Il “ritorno a Kant” di Enzo Paci.

Sulla scia di Heidegger, diversi interpreti si sono confrontati a partire dalla fenomenologia con il concetto kantiano di immaginazione, insistendo sulla funzione schematica e mediatrice. Fra questi c'è Enzo Paci. Come abbiamo già ricordato,⁷⁰ gli anni cinquanta sono caratterizzati, nel percorso intellettuale di Paci, dall'elaborazione di una personale prospettiva filosofica che prende il nome di relazionismo. A questa fase segue sul finire del decennio, come una sorta di prosecuzione e coronamento, il suo “ritorno ad Husserl”: ritorno a quel *corpus* di scritti, aggiornato dalla pubblicazione delle opere postume, che viene ora visto da Paci come la fonte di tutta la problematica esistenzialista. È dunque quello di Paci un recupero stimolato dalla lettura delle opere della maturità e dagli scritti postumi husserliani, che in Italia iniziano a circolare proprio negli anni successivi alla conclusione della seconda guerra mondiale. Il motivo di questo ritorno al padre della fenomenologia non è giustificato soltanto dalla disponibilità di nuovi testi, ma è in egual misura dettato da esigenze teoriche interne alla ricerca di Paci, da un intreccio di nodi teorici che affiorano nelle sue opere ben prima di questa svolta e che trovano nella rilettura di Husserl un'occasione per essere rivisti e sistematizzati.

Qualcosa di simile si può dire per il “ritorno a Kant” di cui Paci si fa promotore, in concomitanza con lo sviluppo della sua prospettiva relazionista: i temi e i problemi che spingono Paci a questo recupero sono presenti nella sua opera sin dall'inizio, e riemergono a più riprese, con sfaccettature sempre diverse, nella sua produzione filosofica. È proprio lo schematismo trascendentale ad attirare l'attenzione di Paci in questo scorcio temporale,⁷¹ sino a diventare, come scrive il suo allievo Amedeo Vigorelli, «uno dei luoghi ermeneutici prediletti della sua fase relazionistica».⁷² Si tratta

elaborato nelle quattro sezioni del libro su Kant. Riteniamo tuttavia che le pagine che egli ha dedicato ai concetti di “immagine” e di “schema”, indipendentemente dall'ulteriore svolgimento della sua ricerca, rappresentino un primo esempio significativo di rilettura fenomenologica dello schematismo kantiano, in una direzione che precorre quella seguita da Melandri.

70 Cfr. *supra*, Cap. 1, paragrafo 1.2.1.

71 Massimo Ulivari ha recentemente sottolineato, mostrandone le linee di evoluzione, l'importanza dello schematismo nel pensiero di Paci: cfr. M. Ulivari, *Il significato del capitolo kantiano sullo «Schematismo dei concetti puri dell'intelletto» nel pensiero di Enzo Paci*, «Studi kantiani», n. 14, 2001, pp. 137-168.

72 A. Vigorelli, *La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci*, cit., p. 188.

come abbiamo suggerito di un interesse antico, per Paci: un accenno allo schematismo è presente persino nel suo primo libro sul *Parmenide* di Platone.⁷³ Questo problema acquista centralità sempre maggiore a partire dai primi anni cinquanta: ne *Il nulla e il problema dell'uomo* Paci annuncia il progetto di un “ritorno a Kant”, che avrà come esito l'importante saggio del 1955 intitolato *Critica dello schematismo trascendentale*.⁷⁴ Questo saggio verrà poi ripubblicato pochi anni dopo nel volume *Dall'esistenzialismo al relazionismo*.⁷⁵ La ricollocazione del saggio all'interno di un libro di più ampio respiro è significativa, perché rende evidente il significato non occasionale ma strategico della ripresa da parte di Paci del problema kantiano, e del rapporto che questo problema stabilisce con le altre tematiche presenti nel suo pensiero: come ad esempio la critica del concetto neopositivista di verità. Non a caso il capitolo su Kant precede, nell'indice del volume, quello sulla verifica nel neopositivismo.⁷⁶ È utile dunque illustrare brevemente i punti salienti della critica di Paci al neopositivismo logico, per comprendere l'orizzonte polemico in cui si iscrive il suo recupero dello schematismo.

La critica di Paci al “dualismo” neopositivista

73 Come scrive Ulivari «L'incontro di Paci con lo schematismo era [...] avvenuto fin nella sua prima opera, laddove lo schema richiama la sua attenzione perché “partecipa da un lato della natura del mondo intellettuale e dall'altro al mondo sensibile”», M. Ulivari, *Il significato del capitolo kantiano*, cit., p. 138. Paci sostiene in questo saggio che il problema platonico – e dell'intera filosofia antica – del rapporto fra essere e divenire, si protrae «in tutto lo svolgersi del pensiero occidentale», (E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Messina-Milano, 1938, p. 256), per riproporsi infine, come problema della “mediazione”, nello schematismo di Kant: «Certo Kant non si è ritirato di fronte ad un tale problema: noi sappiamo che il concetto di tempo è al centro ideale della “Critica della ragion pura” come tema dominante del problema dello schematismo trascendentale il quale dovrebbe permettere l'applicazione delle categorie ai fenomeni, per cui lo schema partecipa da un lato della natura del mondo intellettuale e dall'altro al mondo sensibile. E non sarebbe fuori luogo notare che, come si è già visto, nelle ultime espressioni del pensiero platonico il concetto di medietà compie una funzione analoga nella quale si rispecchia il punto di vista della terza ipotesi del Parmenide», Ivi, pp. 257-258. Sebbene in forma ancora embrionale, è già delineata in questa breve annotazione la funzione di mediazione che lo schematismo è chiamato ad assolvere nell'edificio della conoscenza, tanto che esso può essere assunto come paradigma di tutti i tentativi di “mediazione dialettica” fra piano ideale e mondo reale che si susseguono nella storia della filosofia.

74 Cfr. M. Ulivari, *Il significato del capitolo kantiano*, cit., p. 139. Il saggio in questione venne inizialmente pubblicato in due parti: E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale* (I parte), «Rivista di filosofia», pp. 387-414; Id., *Critica dello schematismo trascendentale* (II parte), «Rivista di filosofia», n. 1, pp. 37-56.

75 Il titolo del saggio viene modificato in occasione della ripubblicazione, e viene inserito nel testo come capitolo unitario e autonomo, con il titolo *Relazionismo e schematismo trascendentale*. Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., pp. 175-238.

76 L'importanza della scelta di collocare in questa posizione il saggio all'intero della raccolta è spiegata con precisione in M. Ulivari, *Il significato del capitolo kantiano*, cit., p. 141.

Le critiche che Paci muove alla filosofia del *Wiener Kreis* riguardano l'articolazione del rapporto fra il piano analitico e quello sintetico o fattuale della conoscenza. Questi due piani nell'empirismo logico, in particolare nel *Tractatus* di Wittgenstein e nel primo Carnap, sembrano appartenere a due regimi di verità radicalmente distinti. Per i neopositivisti, dice Paci, il concetto di verità è equivoco, e si scinde in due significati non riducibili: ci sono verità formali e verità fattuali. La bipartizione fra i due tipi di verità, che secondo Paci riecheggia la distinzione leibniziana fra verità di ragione e verità di fatto, stabilisce due generi disomogenei di proposizioni, quelle atomiche (o riducibili ad esse), che stabiliscono un rapporto di corrispondenza con dati osservativi di natura empirica, e quelle logico-formali, la cui verità è – secondo il modo di esprimersi di Wittgenstein – *tautologica*. Questo è per Paci l'errore fatale del neopositivismo: impostare il problema della verità a partire da un presupposto dualistico non adeguatamente giustificato, e altamente problematico. La contrapposizione assoluta di piano empirico e piano logico impedisce di trovare una mediazione fra i due piani:

Una volta imposto il dualismo si impone la ricerca della mediazione la quale è per principio impossibile finché si definiscono l'empirico e il logico in modo irrelazionale e finché si resta nella rigida logica del vero e del falso e nel principio del terzo escluso che non ammette gradi. Al dualismo neopositivistico è, non confessatamente, connesso il vecchio dualismo fra materia e spirito o tra corpo ed anima.⁷⁷

Paci dice insomma che questo rigido dualismo reintroduce surrettiziamente quegli assunti metafisici che nel programma neopositivista dovevano essere rigorosamente allontanati dalla filosofia. “Il vecchio dualismo” resiste alla rigorosa analisi del linguaggio dei maggiori esponenti del circolo viennese, e si incarna, nuovamente nella distinzione carnapiana e wittgensteiniana fra “verità di ragione” e “verità di fatto”, che risale a Leibniz e alle origini del razionalismo moderno:

La struttura duale del discorso scientifico è stata spesso presentata come una grande conquista del neopositivismo. Ora, a parte l'ovvio richiamo alla storia della

⁷⁷ Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 247.

filosofia, non si può non osservare che proprio la struttura duale della verifica, empirica e logica, è il problema che meno di ogni altro il neopositivismo ha saputo risolvere.⁷⁸

Nel breve spazio dell'intervento dedicato al problema della verifica, Paci non può fornire una soluzione esauriente del problema, ma indica la direzione da seguire per affrontarlo: si tratta di rimeditare lo schematismo kantiano e l'intera *Analitica dei principi*, mettendo al centro il problema della relazione (della dialettica) fra i diversi piani della conoscenza (il categoriale e l'empirico). Paci prospetta dunque alla riflessione filosofica il compito di un "ritorno a Kant":

Rifarsi a Kant significa tener presenti i seguenti punti: 1) il condizionamento empirico della modalità; 2) il problema dello schematismo che ritorna oggi come problema dei modelli e come problema dell'*omogeneità tra categorie ed esperienza*, problema questo che, come si è visto, travaglia sin dall'inizio il neopositivismo; 3) il problema dell'immagine mediatrice tra esperienza e categorie e cioè il problema di una conoscenza che non è né solo empirica né solo logica e che quindi non ricade sotto il principio del terzo escluso in quanto presenta il concetto di grado (problema da Kant impostato in sede di "assiomi dell'intuizione" e di "anticipazioni della percezione"); 4) il problema del tempo, poiché lo schema è mediazione fra il formalismo logico e l'esperienza temporale e costringe quindi a riesaminare tutte le categorie in funzione della temporalità concreta.⁷⁹

Si tratta di un programma che, come abbiamo detto nei capitoli precedenti e come vedremo in seguito, Melandri ha svolto a fondo, soprattutto per ciò che riguarda i punti centrali, relativi al "problema dei modelli" (facilmente traducibile nel problema delle "analogie empiriche") e dello sviluppo di una "logica analogica" a "terzo incluso", in cui il principio dicotomico del tutto-nulla viene sostituito da quello della gradazione continua.

Lo schematismo kantiano in Enzo Paci

⁷⁸ Ivi, p. 250.

⁷⁹ Ivi, p. 256.

Paci vede dunque nel capitolo kantiano sullo schematismo trascendentale un nodo teoretico essenziale all'uscita dall'imbarazzo in cui la filosofia neopositivista (e con essa il pensiero contemporaneo nella sua interezza) si trova, nel momento in cui deve spiegare la connessione fra la dimensione logico-categoriale della conoscenza e quella empirico-fattuale.⁸⁰ Si tratta di un ritorno a Kant che assume pertanto un significato programmatico, e che entra in dialogo con il dibattito filosofico di quegli anni. La filosofia del neopositivismo non è in grado di affrontare una grave questione che, in termini kantiani, si potrebbe dire di *deduzione trascendentale*, di legittimazione e comprensione del rapporto fra categorie ed esperienza. Nelle *Premesse a Relazionismo e schematismo trascendentale* Paci scrive:

Storicamente, cioè in base al linguaggio che Kant eredita dal suo tempo, si può presentare lo schematismo come un tentativo di armonizzare le leibniziane verità di fatto con le verità di ragione, rappresentando le prime la dimensione empirica e le seconde quella categoriale.⁸¹

A rendere necessaria una mediazione è il fatto che «la struttura del sensibile non è omogenea a quella del categoriale».⁸² Secondo Paci è il tempo, in Kant, a svolgere questo compito di mediazione. Il tempo infatti è “forma” dell'intuizione (interna ed esterna), e come tale è una struttura formale non derivabile dal contenuto sensibile della percezione. Allo stesso tempo però il tempo appartiene alla dimensione estetica del conoscere: non è una forma di natura intellettuale, bensì estetico-percettiva.⁸³ Esso soddisfa perciò i requisiti che deve avere la ricercata struttura intermedia, di essere cioè allo stesso tempo formale e percettiva. Paci conferisce allo schematismo un significato

80 Lo nota anche Stefano Zecchi, sottolineando come «nello schematismo trascendentale kantiano Paci rintraccia la risposta ai problemi tra filosofia e scienza, alla relazione tra il piano logico e quello empirico», S. Zecchi, *Presenza di Enzo Paci nella crisi della cultura contemporanea*, in «Il Verri», n. 7, 1977, consultabile online su <http://www.isuri.org/incontri11.html>.

81 E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 178.

82 *Ibidem*.

83 Kant spiega questo doppio legame del tempo con la sfera categoriale da un lato e con la dimensione intuitiva dall'altro, dicendo che «il tempo, quale condizione formale del molteplice del senso interno, perciò della connessione di tutte le rappresentazioni, contiene un molteplice a priori nell'intuizione pura. Ma una determinazione trascendentale di tempo è omogenea alla categoria [...] in quanto è universale e riposa su una regola a priori; per un altro verso, però, è omogenea al fenomeno, in quanto il tempo è incluso in ogni rappresentazione empirica del molteplice», B 177-178, A 137-138, p. 191.

filosofico di grande importanza: in esso si dimostra (se lo si interpreta oltrepassando in direzione fenomenologica le intenzioni di Kant) che la purezza delle strutture *a priori* della conoscenza, dell'intelletto logico e matematico, appare tale soltanto se, per esigenze di analisi, consideriamo queste ultime isolandole dal loro effettivo operare. Se le collochiamo invece nell'organicità del processo conoscitivo, scopriamo una fondamentale circolarità fra ciò che è *a priori* e ciò che è *a posteriori*, che si rivela nella natura bifronte dello schema, nella sua duplice appartenenza alla dimensione estetica e a quella concettuale. Come scrive in un articolo apparso nel 1959,

tra i due poli opposti del fenomenico e del noumenico, o del temporale e dell'eterno, [...] tra l'empirico e il razionale, tra il senso e l'ordine logico [...] si pone quell'elemento che Kant chiamava schema, elemento che rende omogenei i due opposti, perché da un lato dà la mano al sensibile e dall'altro al categoriale. Lo schema assolve la sua funzione ponendosi nel tempo, vivendo il tempo come misura, ritmo ed immagine, ed è proprio perché il tempo è vissuto che nell'immagine può esprimersi l'ordine logico-categoriale. A nostro parere, come abbiamo cercato di dimostrare in *La filosofia contemporanea* (1957) e in *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (1957) il rinnovamento critico dello schematismo è della massima importanza per il pensiero contemporaneo.⁸⁴

Simili caratterizzazioni della nozione di schema si trovano anche altrove. Massimo Ulivari ha evidenziato un passo interessante del *Diario fenomenologico*, dove lo schema viene messo a confronto con la nozione di *eidos*, saldando così l'originaria ispirazione platonica dello schema-idea alla sua ricomparsa sul terreno fenomenologico. Qui Paci nota «come l'intuitivo in Husserl sia analogo allo *schematismo*, inteso lo schema kantiano anche come modello».⁸⁵ Paci, rispettoso del testo della *Critica della ragione pura*, non arriva mai a sostenere che per Kant lo schema sia una sorta di *idea* materializzata, un universale concreto, materiale, che emerge dall'esperienza. Tuttavia l'interpretazione libera del concetto di schema che Paci vuole sostenere sembra proprio andare in questa direzione che, come abbiamo cercato di mostrare nel paragrafo

84 E. Paci, *Per una fenomenologia della musica contemporanea*, «Il Verri», n. 1, 1959, p. 4.

85 E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Bompiani, 1961, p. 59, cit. in M. Ulivari, *Il significato del capitolo kantiano*, cit., p. 145.

precedente, non è lontana da quella percorsa da Heidegger.⁸⁶

Il saggio di Paci non si sofferma soltanto sullo *Schematismo dei concetti puri dell'intelletto*: egli intende la nozione di schema in un senso allargato, includendo in essa l'intera problematica dei *Principi dell'intelletto puro*, discussa nella sezione della *Critica* che segue il capitolo sullo schematismo.⁸⁷ L'attenzione di Paci si concentra, dopo una breve trattazione dei primi due principi (gli *Assiomi* e le *Anticipazioni*) sui *Principi dinamici*, in particolare sulle categorie di *causa* e *sostanza*, cui è dedicata la maggior parte della discussione. così, il raggio dello schematismo si allarga, comprendendo un orizzonte problematico più vasto, che mette in questione il rapporto di continuità fra l'esperienza vissuta, la conoscenza scientifica della natura e le strutture categoriali dell'intelletto. Scrive Paci:

Kant ha tratto le categorie da un linguaggio che, come ogni linguaggio, affonda le sue origini nel processo della storia e della natura. La sua pretesa irrealizzabile è, quando affiora, quella di un *distacco totale*. Il suo grande merito è di aver impostato il problema dello schematismo proprio perché si è reso conto, nonostante la pretesa indicata, dell'*impossibilità del distacco* e del fatto che lo schematismo è una specie di arte segreta o nascosta (*verbogene Kunst*) che lega l'uomo e il linguaggio dell'uomo alla morfologia del processo naturale nel quale l'uomo rientra e che nell'uomo si continua.⁸⁸

Paci riscontra nel pensiero kantiano un'interna tensione fra una concezione plastica e fluida dei concetti, di cui si evidenzia il carattere schematico-eidetico, e l'opposta tendenza alla loro cristallizzazione in una dimensione atemporale, scissa dall'orizzonte

86 «Pensare puramente *a priori*, senza lo schema, senza il contatto col tempo (e con la natura) è dunque un giuoco e qui si dice che è un giuoco volendo dire che con esso non si conosce nulla. Se il distacco dalla misteriosa arte con la quale la natura schematizza (Goethe direbbe “per la quale la natura è *Gestaltung*”) fosse totale, saremmo nella pura analisi, nel giuoco perfetto ma vuoto. L'importante è dunque che il distacco non possa avvenire e che, attraverso la mediazione dell'attività schematizzante, le forme naturali diventino forme di conoscenza. Senza lo schema e cioè senza il legame con l'esperienza spaziale e temporale tutti i concetti, “indistintamente”, non sarebbero che pensiero vuoto, pensiero puramente formale e cioè pensiero del nulla. In realtà Kant dovrebbe qui ammettere proprio ciò che non vuole ammettere cioè il condizionamento della sintesi e il fatto che tra l'*a posteriori* e l'*a priori* si pone il processo temporale», E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., pp. 187-188.

87 «Le categorie per dar luogo alla conoscenza debbono in Kant essere applicate, per mezzo dello schema, all'esperienza. Esse devono dunque essere usate secondo una regola: le *regole d'uso* delle categorie sono i principi dell'intelletto puro», Ivi, p. 187.

88 Ivi, p. 181.

concreto del vissuto coscienziale e sensoriale. Un possibile modo di risolvere questa tensione è il recupero del senso della circolarità di piano empirico e piano razionale:

la conoscenza, nello schematismo trascendentale, non è né soltanto empirica né soltanto logica: è qualcosa di unitario, di non duplicato, di organico. La conoscenza sembra implicare la realtà, la realtà la conoscenza, e portarla dentro di sé. Per questo Kant distingue l'astratto pensare dal concreto conoscere e questa distinzione resta valida anche se per noi un puro pensiero è inconcepibile.⁸⁹

Questa esigenza che emerge nel testo kantiano, che potremmo definire “dialettica” in senso platonico (come ricongiunzione del *chorismos*, della differenza fra mondo delle idee e mondo delle apparenze), spinge Paci ad enfatizzare – nel solco dell'interpretazione heideggeriana – il ruolo attivo e creativo dell'immaginazione nella costituzione delle categorie: «l'immaginazione è attiva e, se rimane in un rapporto isomorfo con il dato sensibile, può immaginare anche forme di un ordine emergente rispetto all'ordine dato».⁹⁰ L'affermazione di Paci, non del tutto chiarita nel testo, va intesa, crediamo, in questo senso: l'immaginazione è quella capacità attiva e costruttiva del soggetto (a volte inconscia e non intenzionale) che è strettamente legata a ciò che si offre alla sensibilità, che sta in “rapporto isomorfo con il dato sensibile”, e cioè ne riproduce la struttura; e che tuttavia è in grado di variarlo, di sganciarsi da esso e di semplificarlo in direzione astrattiva: per questo essa è preconditione di ogni procedimento di generalizzazione, di concettualizzazione, di conoscenza. Kant non porta in verità alle estreme conseguenze il ruolo costitutivo dell'immaginazione, «non arriva a dire [...] che lo stesso modello delle categorie può “emergere” e quindi essere inverato»,⁹¹ non arriva a ricollocare la forma, l'*eidōs*, nell'ambito di ciò che è dato, che appare nel fenomeno. Il recupero dello schematismo deve pertanto oltrepassare in direzione fenomenologica la prospettiva di Kant.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 182.

⁹¹ *Ibidem*.

5.4 Lo schematismo fenomenologico di Enzo Melandri

La forme della percezione

L'orizzonte problematico che contrassegna la riflessione di Enzo Paci, che abbiamo brevemente delineato nelle pagine precedenti, è ereditato e ripercorso da Melandri, che vede nello schematismo kantiano una via possibile per affrontare il problema del rapporto fra la componente formale della conoscenza e il mondo dei fenomeni. Melandri stesso dichiara che questo tentativo si compie in serrato dialogo con i testi di Paci, perché «la riproponibilità del problema dello “schematismo trascendentale” kantiano»⁹² coinvolge tutte le opere di Enzo Paci a partire da *Tempo e relazione*.⁹³ È da questi testi che Melandri raccoglie l'ipotesi di ridefinire il problema dello schematismo sul terreno della fenomenologia o, se vogliamo leggere il processo all'inverso, di ripensare l'“intuizione categoriale” husserliana nei termini di un moderno e aggiornato “schematismo fenomenologico”. Il punto di partenza della rivisitazione dello schematismo proposta da Melandri va pertanto cercato negli scritti di Husserl, letti attraverso i suggerimenti contenuti nelle opere di Paci.

La nozione di “schema” non appartiene all'apparato terminologico husserliano, tantomeno quella di “schematismo fenomenologico”, e questo è forse l'elemento più interessante della posizione interpretativa assunta da Melandri: egli rileva in Husserl la presenza, a partire dalla *Filosofia dell'aritmetica* fino alle mature riflessioni di *Esperienza e giudizio*, di un intreccio di nozioni - “qualità figurali” (*Gestaltqualitäten*), “*eidōs*”, “tipo”, “essenza” (*Wesen*) - che esercitano una funzione molto simile a quella degli schemi kantiani, in un contesto teorico che permette tuttavia di disporre in modo nuovo il nesso fra ordine sensibile e ordine intellettuale.⁹⁴

⁹² LEH, p. 55.

⁹³ Melandri cita a questo proposito due opere di Paci, in cui il tema appare con maggiore nitidezza: *La filosofia contemporanea* e *Dall'esistenzialismo al relazionismo*.

⁹⁴ Oltre alla parentela con lo schematismo, Melandri nota che «il figurale svolge nell'intuizione eidetica una funzione esattamente analoga alla *Urteilkraft* della terza critica e alla *technica speciosa* di cui Kant parla nella “Vorrede”», LEH, p. 57, sottintendendo che vi sia una continuità fra la facoltà di giudizio e la procedura della schematizzazione. Quasi a confermare la fecondità di quest'intuizione, un'ipotesi simile è stata recentemente sostenuta dagli importanti studi di Dieter Lohmar. Egli sostiene che nella fenomenologia genetica sviluppata da Husserl in *Esperienza e giudizio* c'è una nozione che esercita un ruolo molto simile a quella kantiana di *schema*, ed è la nozione di *tipo*. Il *tipo* in Husserl è una condizione trascendentale di apprensione degli oggetti che opera al livello della percezione, e che ci permette di percepire le cose non già come qualcosa di assolutamente nuovo, ma di assimilabile al

Per capire in che senso si possa parlare di schematismo fenomenologico, è perciò indispensabile capire come Husserl rompa la dicotomia sensibilità/intelletto, introducendo nel momento sensibile della conoscenza una componente eidetico-categoriale. Per Melandri la fenomenologia è impensabile senza la rivoluzionaria concezione della percezione che avanza negli ultimi decenni dell'Ottocento, per cui la percezione non è una semplice somma o collezione di dati elementari e atomici e non può essere ridotta alla sola recettività passiva dei sensi: essa contiene un momento sintetico, fino ad allora sfuggito alla psicologia empirica, che si manifesta nella percezione di “qualità figurali”.⁹⁵ Quella delle “qualità figurali”, spiega Melandri, non è

già noto, ai *tipi oggettuali* che già possediamo, attraverso la sedimentazione di precedenti esperienze e attraverso la nostra immaginazione produttiva. La percezione, servendosi dei tipi, opera come un meccanismo di riconduzione analogica dell'ignoto al già noto. La tipizzazione dell'esperienza si esplica a diversi gradi di generalità, che procedono dal livello minimo di tipizzazione (quello dell'oggetto singolarmente preso: esiste un tipo anche per gli individui), al grado intermedio delle specie e dei generi (c'è un cane-tipo, un animale-tipo), fino al massimo grado di generalità possibile, che è quello dell'oggetto-tipo, dell'oggetto in generale. Come spiega Lohmar «the most general type is defined by expecting an object to be a substrate of determinations, as something explicable in general», D. Lohmar, *Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity*, in D. Welton (a cura di), *The New Husserl, A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, p. 107. È evidente che ci troviamo di fronte al medesimo passaggio che in Kant mediava la categoria generica di sostanza-soggetto con quella empiricamente operante di sostanza-sostrato: solo che qui il processo di mediazione è osservato dalla prospettiva opposta come capovolto. Si parte infatti dall'apprensione empirica per risalire, per astrazioni successive, allo schema più generico, alla vuota forma logica. Quando percepiamo un qualsivoglia oggetto, dunque, la nostra percezione è condizionata e preparata da una serie di anticipazioni generiche, che vengono progressivamente riempite dall'intuizione effettiva fornita dai dati sensoriali. Ad esempio «different intuitions can fulfill the same typical expectation; for example, different colors fulfill the typical expectation of surface coloring. The specific indeterminateness of the type also makes it possible to comprehend different modes of presentation (adumbrations, perspectival exhibitions) of the same object», Ivi, p. 108. I tipi si rivelano dunque come prodotti, dinamici, di un processo precategoriale di sintesi passiva, che precede la formazione del concetto empirico vero e proprio, determinato in forma linguistica e che soggiace al requisito dell'universalità.

- 95 Altrove Melandri giustifica questa scelta di traduzione: «Renderemo [...] il termine *Gestalt* e derivati, rispettivamente con “figura” e “figurale”. Diremo quindi “psicologia figurale” per *Gestaltpsychologie* e “qualità figurali” per *Gestaltqualitäten*, tranne rare eccezioni. Non ravvisiamo infatti la necessità di usare uno speciale neologismo, né di conservare la dizione originale: come invece per lo più si usa anche in altri paesi. Ripetere infatti la dizione originale a chi non sappia cosa significhi [...] potrebbe indurre a pensare a una qualche profonda e fors'anco mistica ineffabilità di traslazione; là dove invece anche in tedesco è chiaro a tutti, in sede di linguaggio ordinario, che cosa significhi *Gestalt*: cioè semplicemente “figura”. Il significato speciale che il termine assume nella *Gestalttheorie* è alquanto diverso. Ciò però non dipende da idiotismi della lingua tedesca, bensì come sempre dal contesto teoretico cui afferisce nell'uso tecnico», Anonimo Salisburghese (pseud. di E. Melandri), *Sulle proprietà percettivamente vuote ovvero prive di qualità figurale*, in E. Melandri, *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., p. 181. In questo saggio, scritto nel 1979, Melandri ripensa i temi trattati quasi vent'anni prima, giungendo a conclusioni più problematiche sull'effettiva riuscita del suo tentativo di ripristinare in seno alla fenomenologia la validità dello schematismo kantiano, e prende per certi versi le distanze da quella che chiama ironicamente «una dieta troppo prolungata e uniforme a base di fenomenologia e percezione figurale per contorno» (E. Melandri, *Prefazione a Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., p. XIII). Sebbene correggano alcuni

una scoperta esclusiva di Husserl: la paternità di questo innovativo concetto è da attribuire a un noto saggio di Von Ehrenfels e, al di là del lavoro di quest'ultimo, al fortunato sviluppo della psicologia e della filosofia tedesche fra Ottocento e Novecento, dovuto a figure come Brentano, Meinong, Stumpf, Mach, ecc.⁹⁶ Melandri spiega che

le scoperte della “psicologia figurale” o “Gestaltpsychologie” ricevono il battesimo dal celebre scritto di Ehrenfels *Sulle qualità figurali* del 1890, ma l'origine si deve a osservazioni fatte da Mach fin dal 1885 nella sua “analisi delle sensazioni” [...] L'effetto che ne derivò fu quello di un generale risveglio dall'incubo del determinismo [nella spiegazione del rapporto psico-fisico]. L'accento si sposta ora dalle componenti alla risultante.⁹⁷

Queste nuove ricerche di filosofia e psicologia mettono in rilievo la componente attiva e sintetica della percezione, «il ruolo attivo che l'attenzione, la volontà e lo stesso intervento della coscienza giocano in anticipo»⁹⁸ sulla sensazione, mettendo in risalto come a uno stesso fenomeno fisico possano corrispondere talvolta diverse esperienze psichiche, gettando una nuova luce sugli aspetti recettivi della percezione, che nel contesto della “psicologia del contenuto” di ispirazione empirista venivano considerati neutrali e univoci.⁹⁹

Questa rivoluzione nella psicologia della percezione imprime un marchio indelebile al lavoro di Husserl sin dalle sue prime opere, fra le quali spicca la *Filosofia dell'aritmetica*. In quest'opera Husserl riflette sull'origine dei concetti di “numero” e di “molteplicità”, concetti che per la tradizione empirista vanno considerati come risultato di un procedimento mentale di tipo aggregativo, di un'operazione di addizione svolta dal pensiero a partire da una serie di elementi: per gli empiristi «ogni molteplicità risulta definita da due fattori: dagli elementi di cui si compone e dalla relazione collettiva che riunisce tali elementi in un insieme».¹⁰⁰ Il limite di questo modello è che per esso «la

“eccessi” dell'entusiasmo giovanile per la fenomenologia, queste note (pubblicate scherzosamente con lo pseudonimo di “Anonimo salisburghese”) non invalidano, a nostro modo di vedere, la validità delle riflessioni contenute in LH, sebbene ne mettano in questione la conclusività.

96 Cfr. E. Melandri, *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., p.180 e sgg.

97 E. Melandri, *Ludwig Wittgenstein. La psicologia come scienza umana*, in Id., *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., p. 283.

98 *Ibidem*.

99 Cfr. Ivi, pp. 280-284.

100 LEH, p. 20. Melandri menziona a questo proposito le analisi di Brentano e di John Stuart Mill, cfr.

relazione collettiva deve necessariamente concepirsi come esterna agli elementi stessi [...] Così il fondamento di ogni concetto di molteplicità è da ricercare nella sfera soggettiva delle associazioni di idee». ¹⁰¹ Per contrastare questa concezione, Husserl si avvale di un'importante constatazione: vi sono casi in cui una pluralità di elementi viene percepita istantaneamente, con un solo “colpo d'occhio”, senza che intervenga una preliminare operazione sommatoria. È quello che accade quando guardiamo la volta stellata o una folla di persone. ¹⁰² Questa capacità di vedere, in un'apprensione immediata, delle “molteplicità”, suggerisce ad Husserl la strada che lo condurrà alla teoria dell’“intuizione eidetica”, per cui l'intuizione sensibile è anche percezione di “forme”, di “qualità figurali”:

l'associazionismo puro e semplice della “teoria del pallottoliere”, per cui possono dirsi propriamente “dati” solo gli elementi, ma non la relazione collettiva (che è soltanto “pensata”), cominciava a cedere di fronte a schemi di diverso tipo, a carattere più strutturalistico [...] Husserl fu condotto a trasgredire i limiti dell'empirismo di Brentano e ad ammettere una sorta di “sintesi a priori”. Si veniva così delineando l'esigenza di porre a tema proprio il *Mittelglied* [la “giuntura mediana”] che mette in relazione l'intuizione vera e propria (o sensibile) e il concetto nel senso stretto, o matematico, di rappresentazione meramente

LEH, p. 19. In un articolo di due decenni successivo a LEH Melandri esplicita quali sono i principi su cui si regge la “psicologia del contenuto”, quella psicologia che appunto contraddistingue la linea di sviluppo dell'empirismo da Locke sino a Wundt. Questi principi sono l'elementismo o atomismo sensistico, l'associazionismo meccanico, il metodo dell'introspezione, l'adozione – spesso scienziistica più che scientifica – del metodo sperimentale, la riduzione della dinamica psichica a meccanica. I primi tre principi sono i più caratterizzanti: «riassumendo la dizione adoperata autorevolmente da Boring (1929), la “psicologia del contenuto” presenta un coerente sviluppo da Locke a Wundt, in quanto essa si presenta articolata in base a cinque postulati non sempre indipendenti tra loro, ma comunque interdipendenti rispetto al sistema cui essi mettono capo e quindi subordinati a quello. Anzitutto interviene il presupposto della universale e illimitata capacità di *introspezione* in materia di contenuti psichici [...] Per non essere imbarazzati dalla circostanza di un'analisi dei dati psichici progrediente all'infinito, c'è poi bisogno d'un postulato il quale stabilisca che tra tali fenomeni se ne trovino alcuni che, per stipulazione incontrovertibile, si possa a piena ragione assumere come *elementari* [...] Viene quindi il principio che deve spiegare, come in chimica la molteplice polarità delle “valenze”, la ragione per cui gli atomi compaiono sistematicamente aggregati in molecole; ed è quello che, come *associazionismo*, funge da epiteto derogatorio dell'intera scuola di pensiero», E. Melandri, *Ludwig Wittgenstein. La psicologia come scienza umana*, cit., pp. 280-281. Questo consente di sostenere che «l'universo di discorso della “psicologia del contenuto” «è formato da sensazioni, elementari o composte, e le composizioni seguono le leggi dell'associazione in maniera meccanica, dato che la coscienza ha solo al funzione di specchio e non interviene nel processo», Ivi, p. 293.

¹⁰¹*Ibidem*.

¹⁰²Cfr. LEH, p. 22.

intellettuale.¹⁰³

Il materiale sensibile non riceve dunque ordine e forma soltanto a partire dall'opera attiva e consapevole dell'intelletto, ma si organizza lungo le linee di forza delle sintesi passive della percezione. In quest'ottica, percezione e sensazione vanno distinti, come due momenti complementari dell'estetica: la sensazione offre alla coscienza il materiale sensibile, la percezione lo struttura secondo schemi figurali: «il momento figurale – scrive Melandri – è in sostanza la registrazione di un effetto sintetico, quale già si palesa implicito nel fatto stesso per cui, nei termini di questa psicologia [della *Gestalt*], alla base di ogni conoscenza si deve porre la percezione dell'oggetto in sé (dove “oggetto” può essere qualsiasi cosa, azione o comportamento) e non la sensazione afficiente il “soggetto” [...] Infatti un conto è limitarsi a percepire l'oggetto come figura, nella quale si dia una sintesi di rappresentazioni; e un altro è postulare che l'oggetto sia l'effetto cumulativo di diverse afferenze sensoriali».¹⁰⁴ L'impostazione dualistica, per cui si danno esclusivamente due poli della conoscenza - pensiero e sensazione - non riesce a dare soluzione adeguata al problema della *configurazione* dei dati sensibili e della natura delle relazioni reciproche entro cui essi si presentano. Melandri ribadisce in *La linea e il circolo*, in polemica con Kant – o con un Kant preso troppo alla lettera – che «il problema della configurazione che i dati assumono momento per momento non si può risolvere per mezzo del solo rimando alle matrici intellettuali della configurazione, disposizione o combinatoria dei dati stessi», bisogna anzi ammettere «che alle forme della sensazione appartiene anche il contesto dell'esperienza. Anzi, il “contesto” è forse la principale forma per mezzo della quale la materia si fa tematica e si impone all'intelletto. La materia è il polo opposto dell'intelletto: ma è meno passiva e molto più intelligente di quanto non supponesse Kant».¹⁰⁵

Il piano della percezione si interpone fra la pura sensazione e il pensiero intellettuale vero e proprio, come una sorta di formazione mediana che per un verso resta compromessa con la materia sensibile, dall'altro non è riducibile ad essa perché si manifesta come “attività” di coscienza (in contrasto alla “passività” della sensazione) e come intuizione di “figure” o “forme”. La percezione di una melodia non consta solo di

103LEH, p. 23.

104Anonimo Salisburghese (pseud. di E. Melandri), *Sulle proprietà percettivamente vuote*, cit., p. 182.

105LC, p. 589.

single note, ma dall'individuazione di una “figura tonale” irriducibile agli elementi che ne sono la “base”. Tanto che la melodia può essere trasposta (di un intervallo a piacere) senza che ne vada perso il “senso” o la “figura” complessiva. La grande scoperta di Husserl è che queste forme sono intuite, e non “pensate” o costruite intellettualmente, e che nell'orizzonte della percezione è possibile una forma peculiare di “intuizione intellettuale”. Questo non significa che il mondo dei concetti, dei nessi logici e linguistici, delle forme categoriali, sia dato in una “visione intellettuale” vera e propria. Anche nella prospettiva fenomenologica “intelletto” e “sensibilità” non vanno confusi o sovrapposti. Melandri ritiene però che in Husserl il momento “noetico” e intellettuale della conoscenza sia il risultato (indipendente ed eteronomo rispetto alla sensibilità) di un processo di astrazione e di formalizzazione, che ha sempre però come punto di partenza, a volte molto lontano, una forma che si manifesta sul versante “estetico”. In disaccordo con Kant (ma anche in continuità con il senso generale delle sue ricerche) Husserl sostiene la «categorialità della genesi passiva», per cui le forme della sensibilità – quelle che per Kant erano tempo e spazio - «sono prodotti di una sintesi che, per quanto di infimo grado, non è tuttavia eterogenea alla vera e propria sintesi intellettuale».¹⁰⁶ Secondo Husserl, scrive Melandri, «il senso dell'analitico, dell'apofantico e del formale è da ricercare nell'estetico, nell'attuale e nell'antepredicativo»¹⁰⁷. Di fronte alle soluzioni “riduzioniste”, in conflitto ma in fondo speculari, dell'empirismo e del razionalismo, che tendono a ridurre l'estetico al noetico e viceversa,¹⁰⁸ la fenomenologia scopre per Melandri una terza possibilità, che consiste nel mostrare la presenza di una componente *gestaltica* nella dimensione percettiva, a partire dalla quale si solidifica, per progressiva formalizzazione, la dimensione noetica (intellettuale) della conoscenza.

Lo schematismo come procedura analogica

¹⁰⁶LEH, p. 133.

¹⁰⁷LEH, p. 46.

¹⁰⁸«Nel tentativo di superare la situazione dualistica che storicamente si è determinata fra scienze essenziali e scienze fattuali, possiamo individuare due grandi classi di filosofie: le razionalistiche e le empiristiche. Si può cercare, come Leibniz, di elevare tutto il reale a dignità di teorema, mediante l'introduzione di principi mediatori fra senso e ragione, ma in funzione razionalizzatrice. Oppure, come gli empiristi, si può tentare di ridurre l'apoditticità a un fatto psicologico, diverso ma sullo stesso piano degli altri fatti», LEH, pp. 51-52.

Queste considerazioni ci portano al secondo capitolo di *Logica ed esperienza in Husserl*,¹⁰⁹ dove vediamo svilupparsi la linea fondamentale dell'argomentazione di Melandri. Abbiamo anticipato che il filo conduttore del suo discorso consiste nell'interpretazione dello schematismo kantiano in chiave fenomenologica. Il senso complessivo di questa interpretazione della teoria kantiana è riducibile a due fattori. Il primo lo abbiamo chiarito nel paragrafo precedente, e consiste nella riformulazione dei presupposti dell'estetica kantiana. Questa riformulazione richiede di distinguere percezione e sensazione, inserendo fra le forme della prima non solo lo spazio e il tempo, ma tutte le strutture gestaltiche in cui viene configurata la base sensibile (quelle sintesi che già Kant aveva attribuito all'operare dell'immaginazione, come abbiamo detto in precedenza¹¹⁰). La seconda differenza sta nel fatto che il processo di schematizzazione non viene concepito come un procedimento, per così dire, “a cascata”, che va dalle astratte forme intellettuali verso i fenomeni. Lo “schematismo fenomenologico” procede all'inverso, dal sensibile all'intellettuale. Invece che mostrare come le categorie e i concetti si “sensibilizzano”, incarnandosi nello spazio, nel tempo e nella materia, lo schematismo fenomenologico percorre il cammino a ritroso, partendo dall'articolazione dell'esperienza sensibile per poi risalire alle forme ordinarie dell'intelletto. Lo “schema” viene inteso da Melandri a partire da questa inversione:

Schema è dunque ogni funzione mediatrice e omogeneizzatrice delle due discrete fonti della conoscenza. Siccome lo schema è reversibile, ossia transitivo nei due sensi, ne risulta che non solo è, come dice Kant, “condizione formale della sensibilità”, (vale a dire: ciò che rende possibile pensare un dato di fatto), ma anche e parallelamente “condizione materiale della pensabilità” (ossia: ciò che fa sì che i nostri pensieri siano fondati su qualcosa di precogitativo). La considerazione fatta a proposito della *Gestaltpsychologie* può dunque essere capovolta. Non solo, cioè, la strutturalità della percezione mostra l'inerenza all'estetica di un momento logico, ma anche la correlativa, simmetrica e omologa inerenza all'analitico di un momento estetico. Da un lato nel campo associativo dei puri dati sensibili si evidenziano [...] linee di forza strutturali. Dall'altro, reciprocamente, i nessi relazionali [...] si fondono insieme nei punti di intersezione rilevandosi come

109Il capitolo si intitola “Eidos. Il problema dello schematismo fenomenologico”, e occupa le pagine 48-73 del volume.

110Cfr. *supra*, § 4.2.

contenuti intuitivi.¹¹¹

Infiniti “schemi” e “figure” si manifestano nella percezione: i “tipi” in cui si raggruppano gli oggetti empirici; i meccanismi di costanza che ci consentono di individuare lo “stesso” oggetto nel variare delle sue apparizioni; la struttura della “successione” (del “prima” e del “poi”) che caratterizza la nostra coscienza del tempo e della durata; le figure tonali che ci permettono di percepire una melodia come un “tutto” che eccede le singole note componenti, ecc. Questa miriade di “schemi figurali” compare nella nostra vita psichica, spesso al di sotto della soglia di consapevolezza. La tesi che Melandri intende sostenere è che essi costituiscano la matrice originaria delle astratte forme dell'intelletto, cioè la matrice dei concetti e delle relazioni con cui vengono connessi fra loro i dati di esperienza, e che il processo per cui, dalla struttura “materiale” degli schemi percettivi, si passa alle strutture formali vere e proprie, è un processo che implica il ricorso all'analogia. Ciò non significa, lo ribadiamo, che le forme intellettuali pure coincidano con le “figure” percepite nei processi più bassi dell'attività coscienziale, ma che in quest'ultima è possibile osservare il primo manifestarsi della componente noetica della conoscenza, senza la quale non sarebbe possibile la formazione delle strutture dell'intelletto, inteso come reticolo di forme vuote da riempire con le sensazioni procurateci dai mezzi sensoriali.

Si rende necessario a questo punto descrivere più da vicino il funzionamento del processo di schematizzazione, per capire in che modo possa fare da premessa alla genesi delle forme dell'intelletto, e per coglierne la natura analogica. Lo *schema* per Melandri va distinto sia dall'*immagine* singolare di un oggetto, presa nella sua completa individualità, sia dalla *classe*, che è piuttosto l'esito finale del processo di schematizzazione e che si colloca già nel piano dell'astrazione intellettuale. Ciò che Husserl chiama *Wesen*, essenza, *eidos* o tipo, secondo Melandri è qualcosa di molto vicino a ciò che Kant intende quando parla di “schema”.¹¹² Lo schema non è una

¹¹¹LEH, p. 54.

¹¹²Per quanto riguarda la trattazione dei concetti di *tipo* e *eidos*, Melandri fa riferimento, pur non giungendo alle medesime conclusioni, ad una pionieristica interpretazione condotta da Alfred Schütz, che cerca di ricostruire i significati, non sempre univoci, assunti dal concetto di *tipo* nelle opere della maturità di Husserl, specialmente nella *Krisis* e in *Esperienza e giudizio*. In estrema sintesi, si può dire che Schütz illustra come «per Husserl, il mondo e gli oggetti individuali che sono in esso sono sempre da noi esperiti come anticipatamente organizzati da precedenti atti di esperienza del più vario tipo. In ogni esperienza, persino di un oggettività percepita per la prima volta, è implicata una prescienza di

rappresentazione statica di un insieme di oggetti, non è un insieme dai confini ben definiti in cui viene inclusa, per sussunzione, una serie di oggetti individuali. Lo schema non è una “cosa”, e nemmeno un “concetto”, ma è piuttosto l'operazione per cui un modello-paradigma viene confrontato con altri oggetti, eventi o situazioni per costruire un concetto. Lo schema può essere definito in termini operativi, come un “modo d'uso” di un oggetto in funzione astrattiva, o meglio come il processo stesso di astrazione idealizzante che coglie l'aspetto figurale (gestaltico, formale) di un oggetto, di un evento, di un fatto, trasformando «ogni oggetto reale in una molteplicità infinita di oggetti possibili».¹¹³ Il concetto di “visione d'essenza” viene riformulato da Melandri in termini operativi, come «l'operazione attraverso cui il dato empirico viene pensato come oggetto *sub specie universalis*».¹¹⁴ *Wesensschau*, la famosa visione dell'essenza teorizzata da Husserl, è quindi il procedimento, l'operazione cognitiva che permette di cogliere l'invariante nello spoglio delle infinite varianti, il “tema” nella “variazione”, ed è insieme generalizzazione e formalizzazione del caso già visto.

L'operazione basica di questo procedimento è la “variazione”. Il dato originario della percezione viene sottoposto alla variazione di tutto ciò che in esso è variabile. Il termine individuale di partenza diventa così indistinto e passa sullo sfondo. In primo piano acquista invece un sempre maggiore rilievo, col progredire della variazione, il rapporto costante che sussiste (se sussiste) fra le variabili. Le “idee” così ottenute (ossia le costanti della percezione) sono il punto di arrivo di quel processo di formalizzazione prodotto dalla semplice dialettica fra *Wahrnehmung*

proprietà dell'oggetto non ancora percepite», A. Schütz, *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XX, n. 2, 1959, p. 148. La percezione è dunque per Husserl, sempre, uno riempimento (o una delusione) di aspettative, e non un puro darsi di contenuti illeciti. L'oggetto, oltre ad esser dato entro questo orizzonte predefinito di aspettative, è sempre *tipizzato* in anticipo, non si offre cioè come oggetto generico, ma come oggetto di un certo *tipo*, di una certa famiglia. È inserito cioè in una griglia di generi e specie, se così è concesso esprimersi: dobbiamo infatti tener conto che stiamo parlando dell'esperienza pre-categoriale del mondo-della-vita, e possiamo dunque usare termini come “genere” o “specie” solo in senso vagamente ed imperfettamente analogico. L'orizzonte di aspettative e le famiglie tipologiche che informano il mondo dell'esperienza spontanea non sono rigidi, ma sono un “flusso” che si modifica a partire da nuove esperienze ed informazioni accumulate dal soggetto senziente. Husserl parla a questo proposito di “sedimentazioni” dell'esperienza, che permangono latenti nel soggetto e si attivano durante la percezione, funzionando come dispositivi di accorpamento per somiglianza o di distinzione per differenza. È a partire da queste tipicità che si sviluppano i concetti generali, fino ad arrivare ai concetti empirici contenuti nelle scienze.

¹¹³Ivi., p. 57.

¹¹⁴LEH, p. 57.

[percezione] e *Vergegenwärtigung* [ripresentazione].¹¹⁵

Lo schematismo è insomma un procedimento di carattere analogico: i concetti e le forme generiche si costituiscono per suo tramite, attraverso la “variazione” di un caso, di un oggetto o di una situazione individuale, assunto come paradigma o caso esemplare. Seguendo una linea interpretativa inaugurata da Heidegger, lo schema è concepito da Melandri come *immagine-schema*, come paradigma.

Nel procedimento operativo della *Wesensschau* (della “visione delle essenze”) un oggetto singolare viene *utilizzato* come *paradigma*, come esempio o modello per riconoscere altri oggetti, o per produrre, attraverso la *variazione* immaginaria della sua forma individuale, una serie di varianti.¹¹⁶ L'oggetto-matrice che rende possibile il gioco della variazione può essere reale o fittizio, non importa. Esso diventa partecipe, una volta preso nella pratica della variazione, di un duplice natura, potremmo dire: resta un oggetto individuale, il singolo membro di una serie, e al contempo il prototipo, l'archetipo che innesca il procedimento di riconoscimento o costruzione delle varianti

115E. Melandri, *Sui presupposti del “presupporre”*, cit., pp. 1445-1446.

116La descrizione del procedimento di schematizzazione proposta da Melandri prende in particolare considerazione le riflessioni di *Esperienza e giudizio*, dove Husserl scandisce le diverse tappe del percorso di graduale formalizzazione dell'esperienza, che va dall'intuizione sensibile alla definizione scientifica dei concetti e delle essenze. L'esperienza si struttura dapprima, in una fase ancora ricettiva e precedente all'intervento cosciente del soggetto, secondo “tipi”, che raggruppano gli oggetti che ci offre la percezione seguendo una legge associativa dettata dalla somiglianza: «il mondo di fatto dell'esperienza», dice Husserl, «è esperito in maniera tipizzata. Le cose sono esperite come albero, cespuglio, animale, serpente, uccello; in specie come abete, tiglio, sambuco, cane, vipera, rondine, passero etc. Il tavolo è caratterizzato come conosciuto e tuttavia come nuovo. Ciò che è esperito come qualcosa di individualmente nuovo è innanzitutto conosciuto secondo ciò che si è propriamente percepito; esso ricorda l'eguale (o il simile)», E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* [1948], tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995, p. 304. Questo primo accorpamento dei fenomeni in strutture tipologiche è interpretabile, ritornando all'originaria problematica kantiana, come uno schematismo latente, una prima forma di schematizzazione del dato che si svolge al di sotto della soglia di coscienza: «Il fatto che tutti gli oggetti dell'esperienza siano esperiti fin da principio come tipicamente noti ha il suo fondamento nella sedimentazione di tutte le appercezioni e nel perdurare abituale della loro efficacia sulla base dello stimolo associativo. L'associazione produce in modo *originariamente passivo* [corsivo mio] la sintesi del simile con il simile, e ciò non soltanto entro il campo della presenza, ma anche attraverso l'intero corso dei vissuti», Ivi, p. 294. Il “tipo” si colloca ai gradi più bassi dell'universalità, e tuttavia è a partire da esso che inizia il suo corso «la via che conduce dalle tipizzazioni passivamente precostituite ai concetti empirici, e precisamente ai concetti empirici non solo nel senso di concetti quotidiani ma, in un grado superiore, ai concetti delle scienze empiriche», Ivi, p. 304. I gradi più alti dell'universalità, dove compaiono i concetti del linguaggio naturale e dei linguaggi di tipo scientifico, richiedono un maggiore coinvolgimento dell'attività coscienziale, che porta all'intuizione categoriale vera e propria. Melandri attraverso la sua attenta interpretazione dei testi di Husserl evidenzia come allo schematismo tipologico, pre-riflessivo e in larga parte passivo, si sovrappone quella forma di schematismo più elevato che prende il nome di “visione delle essenze”.

(una “forma di forme”, una sorta di genotipo o di «matrice teleologica»¹¹⁷ delle varianti), al termine del quale si stabilisce il concetto come “rappresentazione simbolica”. Husserl esprime questa duplice natura dello “schema”, singolare e universale, affermando che «il *singolo* che sta a fondamento dell'intuizione d'essenza *non è in senso proprio un individuo intuito come tale*. La strana unità che sta qui a fondamento è piuttosto un “individuo” nel cambiamento dei momenti costitutivi “extraessenziali” (i quali compaiono come momenti complementari al di fuori dei momenti d'essenza coglibili come identici)». ¹¹⁸ Husserl sembra voler dire che l'individuo, l'oggetto individuale e singolare, quando diventa strumento della visione di essenza, perde la sua monadica singolarità e diviene una sorta di “archetipo”, di modello.

Il procedimento della *Wesensschau*, spiega Melandri, si articola in tre momenti: il primo (*formalizzazione*) è l'astrazione, a partire da un oggetto individuale (dato o immaginato), di un modello che consente di produrre – secondo momento – la variazione.¹¹⁹ un procedimento seriale che crea una molteplicità (potenzialmente infinita) di oggetti a partire dal modello iniziale.¹²⁰ Il terzo passaggio è «la scoperta di una “unità” a carattere semi-intuitivo e funzionalmente identica, che attraversa tutta la serie (o meglio: *le* serie) delle trasformazioni e variazioni introdotte, quale struttura “invariante” o “forma necessaria”». ¹²¹ È interessante notare come Melandri distingua l'intuizione vera e propria, quella sensibile, dalla semi-intuizione o quasi-intuizione eidetica: egli ritiene che intelletto e sensibilità non debbano mai venire confusi e sovrapposti.¹²²

¹¹⁷LEH, p. 57.

¹¹⁸ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, cit., p. 319.

¹¹⁹A margine di questo originale commento ad Husserl Melandri annota che l'idea di *variazione* potrebbe derivare da Mach, che conia il concetto in...vd. Mel p. 59. Sviluppare, in nota o in corpo testo!

¹²⁰ Husserl spiega il meccanismo della visione d'essenza come variazione nel paragrafo 87 di *Esperienza e giudizio* (intitolato “Il metodo della visione d'essenza”). Qui emerge con chiarezza che la costruzione (o visione, per usare un termine più fenomenologico e meno costruttivista) dei concetti e delle “essenze” «dipende dal trasformare un'oggettività esperita o fantasticata in un esempio qualunque che mantiene assieme il carattere di “modello” guida, termine di partenza per la produzione di una molteplicità apertamente infinita di varianti». La molteplicità di individui che vengono sintetizzati dal concetto «è attraversata da un'unità» e «nella libera variazione di un'immagine originaria, per esempio di una cosa, viene mantenuto in maniera necessaria un *invariante* come la *forma universale necessaria* senza la quale qualcosa come questa cosa, come esempio della sua specie, sarebbe impensabile». E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, cit., p. 314.

¹²¹Cfr. LEH, p. 56.

¹²² «Il *quasi* tedesco va letto alla latina (qua-si, als-ob, “come se”): piuttosto che di approssimazione, ha un significato di analogia [...] Tutti questi “quasi-” vogliono dire che l'intuizione eidetica non è né

Questo procedimento di modellizzazione del dato funziona a diversi gradi di complessità: è già presente nella strutturazione, pre-concettuale, del *mondo-della-vita*, ma funziona anche a livelli di astrazione maggiore. È con un simile processo di variazione che è possibile costruire i concetti del linguaggio comune, che fissano in forma linguistica quei “tipi” o “schemi” che già tendono a manifestarsi nella sintesi passiva della percezione. Ma anche i concetti descrittivi che compaiono nei linguaggi scientifici risultano da un procedimento simile. Su questo punto l'articolo di Schütz da cui Melandri trae ispirazione offre importanti chiarimenti, laddove dice che anche

i concetti scientifici di specie mirano alla determinazione di tipi essenziali attraverso esperienze metodiche e sistematiche, ma essi pure portano con sé un orizzonte aperto e illimitato di [...] caratteristiche tipologiche da determinarsi attraverso ulteriori ricerche.¹²³

Il procedimento che presiede alla costituzione dei *concetti empirici* (diversa la questione della definizione dei concetti teorici o “termini tecnici”) presenti nelle scienze è dunque un procedimento aperto, mai definitivo, di tipo *analogico*, il cui antecedente (il cui prototipo) si trova nella variazione eidetica presente ai gradi più bassi della vita psichica, dell’“attività” del soggetto.

Per comprendere meglio come questo procedere analogico si inserisca anche nelle maglie del ragionamento scientifico, nella fase di ideazione, di scoperta e di formulazione di ipotesi, è utile fare ricorso ad alcune pagine di Ernst Mach contenute in *Conoscenza ed errore*, dalle quali Melandri ritiene che Husserl abbia tratto lo spunto per la formulazione del concetto di *variazione eidetica*.¹²⁴ In quest'opera Mach dedica infatti ampio spazio alla capacità di “variazione”, che egli ritiene sia presente tanto nell'intelligenza animale (e nelle forme più basilari dell'attività psichica umana) quanto nelle forme più raffinate di ragionamento scientifico. La capacità di “variazione” immaginativa del dato è per Mach una fondamentale abilità cognitiva che rende possibile la sperimentazione e l'apprendimento, e che consiste in sostanza nella capacità

identica né approssimativamente comparabile all'intuizione vera e propria, o sensibile; ma solo analoga: e cioè identica soltanto nella funzione», LEH, p. 61.

123A. Schütz, *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, cit., p. 154.

124LEH, p. 59.

di individuare l'aspetto invariante all'interno di un mutamento. Il metodo della *variazione*, che è per Mach il metodo che sta alla base di ogni tipo di esperimento, sorge dalla profondità più arcaica della nostra vita psichica: «quando osserviamo [...] un bambino, siamo costretti a dire che la tendenza istintiva allo sperimentare è innata nell'uomo, e che egli trova presente in sé il metodo fondamentale dell'esperimento, il *metodo della variazione*, senza molto cercarlo». ¹²⁵ È un metodo di cui tutti fanno uso, prosegue Mach: dal poeta al romanziere sino all'artigiano e al pragmatico “uomo d'affari”. L'esperimento è un abito mentale e pratico allo stesso tempo. Quando facciamo un “esperimento mentale”, ad esempio, rappresentiamo mentalmente una situazione, delle circostanze, a partire dalle quali immaginiamo una serie di conseguenze, di possibili sviluppi o evoluzioni. Del resto l'esperimento mentale non solo è molto meno impegnativo dell'esperimento fisico concreto, ma ne «è una condizione preliminare necessaria», ¹²⁶ che sfrutta la capacità della nostra mente di variare una circostanza immaginata, per giungere, tramite questo processo di variazione, ad ottenere una generalizzazione. Nell'esperimento mentale si parte dalla una rappresentazione concreta di una situazione, e si variano progressivamente alcune circostanze inessenziali, mantenendo fissi gli elementi importanti. ¹²⁷ Alla base del metodo sperimentale secondo Mach c'è proprio

il metodo della variazione. Tramite variazione, possibilmente continua, delle circostanze, si amplia il campo di validità di una rappresentazione (aspettativa) ad esse connessa; modificando e specializzando le circostanze, si modifica, si specializza, si dà forma più determinata alla rappresentazione; e i due processi si alternano. ¹²⁸

Non è difficile scorgere in questo procedimento descritto da Mach un analogo del procedimento di “variazione idealizzante” del dato che Melandri riprende da Husserl, e riconoscere in esso un procedimento fondato sull'analogia. I diversi oggetti, le diverse

¹²⁵E. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 180.

¹²⁶Ivi, p. 184.

¹²⁷«Circostanze riconosciute prive di influenza su un certo risultato possono essere mentalmente variate a piacere senza che quel risultato ne venga modificato. Ma con un'abile manipolazione di tale procedura si arriva a casi che di primo acchito *sembrano* radicalmente *diversi* dal caso di partenza, si giunge quindi a una generalizzazione dell'ipotesi di partenza», Ivi, p. 186.

¹²⁸Ivi, p. 188.

“immagini” o “varianti” che noi ricomprendiamo a partire da un paradigma sono infatti legate fra loro da una somiglianza di carattere analogico, più che da una relazione di perfetta identità o da una vaga somiglianza. La capacità di creare “schemi”, regole di invarianza, non riguarda solo la creazione di tipi oggettuali semplici, ma si estende anche a situazioni complesse, a “stati di cose”.

Mach offre una serie di descrizioni molto interessanti della catena incessante di analogie che vengono prodotte nel ragionare su un problema scientifico. Egli descrive ad esempio i passaggi concettuali che idealmente dovremmo compiere per arrivare a concepire l'idea di “attrazione gravitazionale” fra corpi, a partire dal paradigma della “pietra che cade a terra” (siamo ancora nel regno delle ipotesi: la definizione del senso fisico e scientifico di tale concetto necessita naturalmente di ulteriori passaggi, che vanno oltre l'esperimento mentale di “variazione” descritto da Mach). La pietra che cade a terra, il “caso esemplare” da cui partiamo, diventa il modello del nostro esperimento di “variazione”. Cessa di essere un semplice fatto, per diventare un modello, un paradigma, un’“immagine-schema”, come diceva Heidegger. Mettendo in moto la nostra capacità di l'immaginazione, possiamo variare alcune circostanze di questo evento: possiamo ad esempio aumentare la distanza fra il corpo e la superficie terrestre, ottenendo una situazione diversa, ma con una struttura analoga a quella di partenza. Abbiamo sempre un corpo che cade. Possiamo poi aumentare a dismisura le dimensioni del corpo fino a “trasformarlo” in un corpo celeste: arriviamo allora a concepire la Luna come un grande sasso. Stiamo utilizzando, in questo ragionamento, una successione di analogie, che si irradiano a partire dallo “schema” iniziale della pietra che cade.¹²⁹ Ecco come si esprime Mach:

La pietra cade a terra. Aumentiamone la distanza dalla terra. Dovremmo farci violenza per ammettere che l'incremento continuo della distanza produce discontinuità nella nostra aspettativa. Anche a distanza lunare, il sasso non perderà all'improvviso la sua tendenza a cadere. Il sasso grande cade come il piccolo. Facciamo il sasso grande come la Luna. Anche la Luna tende a cadere verso la terra.¹³⁰

¹²⁹ L'analogia più importante che emerge nel ragionamento esposto da Mach si può formulare in termini proporzionali: *pietra : Terra = Luna : Terra*.

¹³⁰Ivi, p. 187.

Forse non è vero che “dovremmo farci violenza”, come dice Mach, per pensare che l'aumento della distanza reciproca e delle dimensioni cambi il comportamento di due corpi. In verità l'ipotesi di una sostanziale discontinuità fra il comportamento dei corpi “macrocosmici” e quello dei corpi presenti sulla superficie terrestre, che ha dominato per secoli la “scienza aristotelica”,¹³¹ sembra suggerire esattamente il contrario. Ma ciò non toglie il valore dell'esempio portato da Mach: l'analogia fra corpo terrestre (sasso) e corpo celeste (Luna) può essere accolta o respinta, secondo le regole del “gioco analogico” che abbiamo descritto nel primo capitolo.

Conclusioni

Attraverso il recupero dello schematismo di Kant, filtrato dalla lezione della fenomenologia, Melandri ha cercato di spiegare come avvenga la *mediazione* fra logica ed esperienza, per aggirare una dicotomia fondamentale che contraddistingue il razionalismo moderno e contemporaneo (come appare, ad esempio, nella scissione dicotomica di “analitico” e “sintetico”, “formale” e “fattuale” che si trova in molte filosofie legate al neopositivismo logico). Il discorso sarà ripreso, come vedremo, in *La linea e il circolo*, dove Melandri affronta nuovamente il compito di un confronto critico con le pagine di Kant. Qui Melandri mostra come tale mediazione sia resa possibile regolata dall'intervento dell'analogia attributiva, di cui le “Analogie dell'esperienza” di Kant sono una variante. Ma prima di affrontare questo secondo momento della riflessione di Melandri su Kant, che affidiamo al prossimo capitolo, è bene concludere il percorso che abbiamo delineato a partire dal filo conduttore dello “schematismo”.

La soluzione al problema di come le forme categoriali possano essere legittimamente applicate all'esperienza (un problema - in termini kantiani - di *deduzione trascendentale* delle categorie) è da ricercare per Melandri nel carattere quasi-intuitivo¹³² delle forme o

¹³¹Per il significato di “scienza aristotelica” secondo Melandri, cfr. supra, cap. I, § 1.2.1, n. 195.

¹³² Melandri parla sempre di quasi-intuizione, in riferimento all'intuizione categoriale: avverte così che non bisogna pensare, esponendosi all'ovvia critica di aver semplicemente ribadito una posizione paleo-empirista di riduzione del formale all'estetico, che l'intuizione categoriale possa essere equiparata all'intuizione sensibile. L'apprensione in-tuitiva delle essenze «non sta sullo stesso piano della percezione, né può sostituirla o aver luogo in sua assenza», Ivi, p. 60. Fra il piano ideale e quello percettivo si instaura una relazione di analogia, e non di identità. Melandri scrive a questo proposito che «mentre la *Wahrnehmung* è schietta intuizione di una qualità ontica, la *Wesensschau* è invece

“idee” in cui si articola la percezione, dal momento che queste primordiali costanti formali della nostra attività percettiva costituiscono il prototipo per ogni ulteriore attività di astrazione formale, e stanno perciò a fondamento delle categorie. Non è necessario postulare una derivazione *diretta, immediata*, delle categorie dall'esperienza: «Husserl», spiega Melandri, «non cerca di ridurre direttamente l'apodittico all'assertorio, ma si sforza di trovare una correlazione omogeneizzatrice fra i due»,¹³³ lungo un tracciato già solcato da Kant. Se prendiamo le strutture formali della ragione nel loro assetto definitivo, e le isoliamo astrattamente dal loro processo di costituzione, risulta impossibile comprenderne la genesi empirica e materiale. È necessario pertanto intenderle come prodotti, come risultati di un processo genetico che è compito del fenomenologo portare in luce. Solo allora si riesce a capire, attraverso la lente della fenomenologia genetica, la loro origine esperienziale. La fenomenologia ha esattamente la funzione di comprendere questa genesi, di descrivere il processo di costituzione delle idealità logiche a partire dal *mondo-della-vita*. Le pagine che Melandri dedica allo *schematismo figurale* sono un importante tentativo di percorrere questa strada di ricostruzione fenomenologica dell'universo delle forme.

Melandri mette in risalto due passaggi fondamentali compiuti da Husserl. Innanzi tutto sottolinea che la novità apportata dalla fenomenologia alla comprensione del momento estetico della conoscenza risiede nella critica rivolta verso l'“atomismo sensistico”, quella concezione dell'intuizione sensibile secondo la quale i sensi presentano al soggetto una pluralità di dati “atomici” irrelati, che vengono aggregati e messi in relazione da operazioni svolte dal soggetto. Questa critica ha origine (similmente a quanto accade nella psicologia della *Gestalt*) dalla scoperta da parte di Husserl di

quasi-intuizione di una *quasi*-qualità. Si tenga presente che il *quasi* tedesco va letto alla latina (*qua-si, als-ob*, “come-se”): piuttosto che di approssimazione ha un significato di analogia [...]. L'analogia è [...] una relazione fra i piani diversi di due termini essenzialmente eterogenei. Perciò tutti questi “quasi-” vogliono dire che l'intuizione eidetica non è né identica né approssimativamente comparabile all'intuizione vera e propria, o sensibile; ma solo analoga: e cioè identica soltanto nella funzione», Ivi, p. 61.

133 LEH, p. 52. Come scrive V. De Palma, allievo di Melandri, in un suo saggio su Husserl, per la fenomenologia «benché non siano date nell'esperienza e nei contesti formalizzati possano essere usate indipendentemente da essa, le categorie si fondano tuttavia sulla sua struttura, poiché hanno origine dall'esplicitazione dei nessi impliciti nella percezione degli oggetti sensibili. Esse non sono dunque, come in Kant, il prodotto dell'esplicitazione dell'io, ossia le forme, tratte dalla sua spontaneità, in cui esso unifica i contenuti empirici, ma il prodotto dell'esplicitazione dell'esperienza da parte dell'io, ossia le forme in cui esso coglie le articolazioni che sono proprie dell'esperienza sensibile prima di ogni attività soggettiva», V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata, 2001, p. 103».

“momenti figurali”, di “essenze” operanti nel piano sensibile, in contraddizione con la classica versione settecentesca della percezione, che presenta invece i dati sensibili come insieme di unità puntiformi e disorganiche. La seconda novità, più importante è che - a partire da questa scoperta di forme o *Gestaltqualitäten* interne al momento percettivo – risulta possibile ricostruire l'origine delle sovrastrutture logiche della conoscenza, secondo un percorso alternativo rispetto all'empirismo classico. Ma non, in fondo, dissonante con esso.¹³⁴ L'individuazione di un a priori materiale, che precede e fonda l'a priori formale, consente a Husserl di trovare un anello di congiunzione tra forma e materia, che esercita una funzione “schematica” e “mediatrice” fra i due eterogenei piani del conoscere. Melandri, rievocando lo schematismo trascendentale, sembra voler dire che in fondo questa funzione mediatrice esisteva già nella filosofia kantiana, ed era svolta dall'immaginazione e dai suoi prodotti, gli “schemi”. L'immaginazione così intesa non è libero flusso di coscienza, ma selezione delle invarianti presenti nel mutare dei fenomeni. Il procedimento di “variazione immaginativa” viene descritto da Melandri come procedimento di variazione analogica di un *paradigma*. L'immaginazione così intesa non è libero flusso di coscienza, ma selezione delle invarianti presenti nel mutare dei fenomeni: un processo selettivo che presuppone la presenza di una capacità della mente umana di “vedere analogie”. Attraverso la ripresa dello schematismo kantiano, riletto a partire da Husserl come dispositivo di “variazione idealizzante” del dato individuale, Melandri mostra la presenza di un procedimento di carattere analogico alla base dei processi di astrazione. La tesi sostenuta da Melandri a partire da *Logica e esperienza in Husserl* è che le forme categoriali con cui opera l'intelletto sono il risultato di processi di astrazione la cui origine va tuttavia cercata nel piano dell'intuizione sensibile. Le forme pure dell'intelletto non sono dunque totalmente analitiche, ma contengono una residuale “impurità” estetica: le matrici delle più semplici e basilari strutture “formali” del nostro pensiero (come l'identità, la relazione di successione, il rapporto cosa-proprietà, il rapporto elemento-totalità ecc.), da cui si generano tutte le altre, sono già presenti nel momento pre-categoriale della conoscenza intuitiva. La genesi dei concetti, ad esempio, va ricercata nella presenza di “tipi” con cui si organizza la percezione del mondo

¹³⁴Melandri stesso dichiara che lo scopo del suo libro è «semplicemente quello di mostrare il profondo senso empirico della fenomenologia», Ivi, p. 75.

empirico anche ai livelli più bassi dell'attività coscienziale. La capacità umana (e ancor prima animale) di riconoscere l'omogeneo nell'eterogeneo e di estrapolare da una serie di varianti un tema comune è una capacità fondante, che rientra nella famiglia dei procedimenti analogici. La presenza di questo basilare modulo cognitivo è attestata secondo Melandri, che in questo segue Husserl, anche da semplici operazioni percettive: come il riconoscimento dello “stesso” oggetto nel variare degli “schiasmi” (delle immagini o adombramenti singolari) attraverso cui ci è dato; o come la categorizzazione di una classe di oggetti attraverso la generalizzazione di un singolo esemplare che viene eletto a modello-paradigma. Ma è un'abilità riscontrabile anche ai piani più alti del ragionamento: la variazione progressiva del dato è una procedura fondamentale anche nella progettazione di esperimenti e di teorie scientifiche.

Capitolo sesto

Le analogie dell'esperienza

6.1 L'analogia: un concetto controverso dell'opera kantiana

Non è facile definire in modo univoco l'uso del concetto di analogia nell'opera di Kant. Si tratta di un concetto che compare a più riprese negli scritti del filosofo tedesco, e che subisce, a seconda del periodo e dell'ambito di utilizzo, significativi slittamenti semantici: che risultano innanzi tutto dalla ricchezza tematica del termine, oltre che dai frequenti ripensamenti di Kant. Ciò non deve del resto suscitare stupore: il pensiero di Kant si contraddistingue per la costante ripresa di temi e problemi, mai chiusi e archiviati in un assetto definitivo.¹

Un'ulteriore difficoltà è data dal fatto che, come nota François Marty (autore della prima monografia dedicata alla trattazione kantiana dell'analogia) fino almeno agli anni sessanta il tema dell'analogia in Kant è solo sfiorato dagli studi critici, e non sono disponibili vedute d'insieme della tematica.² Complice di questa mancanza, forse, è

¹ Si tratta di una tensione che attraversa anche le sue singole opere, e che si riflette nella variabilità, non sempre coerente, nell'uso di termini e concetti, come dice Ernst Cassirer riferendosi proprio alla *Critica della ragione pura*. Cassirer spiega come i concetti della filosofia kantiana – a fronte della sistematicità che caratterizza la costruzione delle sue opere – siano delle entità fluide, prese in un processo di continuo assestamento: «a considerare esclusivamente la forma esteriore data da Kant ai suoi scritti, nulla sembra più chiaro del fatto che qui ci si dispiega dinanzi un sistema filosofico compiuto nell'insieme e in tutti i particolari. I materiali per la costruzione appaiono affatto predisposti; lo schema è [...] tracciato in precedenza in tutti i suoi tratti: ora si tratta di combinare insieme i singoli pezzi secondo tale piano prestabilito. Solo quando questo tentativo viene intrapreso in concreto, emerge appieno tutta la grandezza dell'assunto. Si incontrano dovunque nuovi dubbi e questioni; a ogni passo si fa chiaro che quei singoli concetti che credevamo di poter usare come *premesse*, hanno invece bisogno anzi tutto essi stessi di *definizione*. Così i concetti divengono via via altri (da quello che parevano essere), a seconda del luogo in cui compaiono nella progressiva costruzione sistematica dell'insieme. Essi non sussistono fin dall'inizio come un sostrato immobile, quiescente, del movimento del pensiero, ma si sviluppano e si fissano solo in questo stesso movimento», E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., pp. 170-171.

² Cfr. F. Marty, *L'analogie chez Kant. Une notion critique*, «Les Études Philosophiques», n. 3-4, 1989, pp. 455-474. La situazione ora, a più di vent'anni di distanza dall'articolo di Marty, è cambiata. Risultano ad oggi disponibili un discreto numero di saggi ed articoli dedicati ai diversi aspetti dell'analogia in Kant. Cfr. F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980; Id., *L'analogie chez Kant: une notion critique*,

anche la presenza di un consolidato utilizzo teologico del concetto di analogia, che ha probabilmente indotto molti esegeti a considerarlo come una sorta di corpo estraneo, lontano dallo spirito antimetafisico di Kant. Il recente approfondimento dei legami del pensiero di Kant con la teologia scolastica hanno sicuramente reso più agevole la ripresa del problema dell'analogia nel contesto della filosofia kantiana.³ Da questo punto di vista, l'attenzione che Melandri rivolge all'analogia in Kant rappresenta una significativa eccezione nel panorama italiano e persino europeo degli studi kantiani del suo tempo. Egli è fra i primi a comprendere in profondità la funzione centrale dell'analogia nella prima e nella terza *Critica*.

C'è poi una terza ragione per cui l'analogia assume a tratti un significato equivoco negli scritti di Kant, riconducibile al fatto che la distinzione terminologica che in Aristotele e nella scolastica serviva a distinguere il *giudizio* di analogia (l'ἀναλογία vera e propria) e l'*argomento* per analogia, chiamato paradigma (παράδειγμα) o *exemplum*, si stempera in età moderna,⁴ e il termine tende a essere utilizzato in entrambi i casi. Nel riepilogare il significato dell'analogia in Kant, cercheremo di tener presente questa distinzione, e di trattare separatamente la proposizione analogica (o giudizio analogico) e l'inferenza analogica.

L'inferenza analogica secondo Kant

Con Kant, e con l'avvento della scienza moderna, il valore attribuito all'induzione e

cit.; V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano, 1991; C. M. Ess e W. B. Gulick, *Kant and Analogy: Categories as Analogical Equivocals*, in «Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding», vol. 17, n. 2, 1994, pp. 89-99; J. H. Gill, *Kant, Analogy and Natural Theology*, in B. Logan (a cura di), *Immanuel Kant's Prolegomena to any Future Metaphysics in Focus*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 241-253; B. D'Ippolito, *Viaggio al centro della ragione. L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla «Critica della ragion pura»*, La Città del Sole, Napoli, 1998; L. Bianco, *Analogia e storia in Kant*, Guida, Napoli, 2003; O. Meo, «Un'arte celata nel profondo...», cit., pp. 120-143; J. Callanan, *Kant on analogy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 16(4) 2008, pp. 747-772; M. Capozzi, *Le inferenze del giudizio riflettente nella logica di Kant. L'induzione e l'analogia*, in «Studi Kantiani», XXIV, 2011, pp. 11-48.

³ Come nel caso degli studi di F. Marty o di J. H. Gill, cfr. *supra*, n. 2.

⁴ Come nota Melandri: «In Aristotele i due termini παράδειγμα e ἀναλογία coprono due distinte aree di significato: il primo è l'argomento che si trae da un caso noto per applicarlo a uno nuovo, ignoto o relativamente meno noto; il secondo è l'argomento che si trae applicando un qualche criterio di proporzionalità. Gli scolastici rendevano il primo termine come *exemplum*, riservando ad analogia gli usi più specifici» dell'analogia di proporzione e di attribuzione, discussi in precedenza, mentre «noi oggi intendiamo l'analogia in maniera del tutto generica, promiscua di entrambi gli usi», APS, p. 33.

all'analogia cambia radicalmente rispetto al passato. Come dice Melandri, «secondo Kant induzione e analogia non sono metodi di prova, ma modi di operare della “facoltà giudicativa”». ⁵ Sono metodi di «invenzione di ipotesi», ⁶ e non vere e proprie procedure dimostrative. Per questo non appartengono al dominio dell'intelletto. In Kant l'intelletto «è la facoltà della conoscenza dell'universale» mentre il giudizio o facoltà giudicativa opera «la sussunzione del particolare all'universale». ⁷ In questa prospettiva induzione e analogia trovano una posizione autonoma all'interno dell'edificio della conoscenza, e si presentano come due metodi complementari (opposti) di passaggio dal particolare all'universale. Il loro compito è quello dell'*inventio medii*, sono procedure funzionali al procedimento dell'astrazione, ma non hanno valore conclusivo. ⁸

L'argomento per analogia viene definito da Kant nella *Logica*. In quest'opera l'analogia e l'induzione vengono considerate come appartenenti allo stesso genere di inferenza, vengono cioè considerate come due diverse tipologie di *inferenza del giudizio*. Le inferenze del giudizio, sempre nella *Logica*, vengono distinte dalle *inferenze dell'intelletto* e dalle *inferenze della ragione*. ⁹ Analogia e induzione sono considerate, più precisamente, come le due specie fondamentali di *inferenza del giudizio riflettente*, sono cioè inferenze che procedono dal particolare all'universale e permettono di formulare delle generalizzazioni empiriche, di produrre un tipo di universale diverso da quello della logica. Il giudizio riflettente, scrive Kant, «ha validità solo *soggettiva*; infatti l'universale verso il quale esso procede, partendo dal particolare, è solo universalità empirica, un mero *analogon* di quella logica». ¹⁰ Ciò che Kant vuole

⁵ LC, p. 442.

⁶ Ivi, p. 433.

⁷ Ivi, p. 443.

⁸ Sull'analogia come *inventio medii*, cfr. APS, pp. 31-33. «Induzione e analogia dipendono dunque dalla scoperta o invenzione del medio (tra i due estremi che si vogliono unire o disunire nella conclusione). Questo medio può comparire in una proposizione dipendente o indipendente dalla conclusione a cui conduce», ivi, p. 33. Sulla procedura dell'*inventio medii* cfr. anche C. Cellucci, *La ragione della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 15-17 e pp. 124-125.

⁹ Ecco come Kant caratterizza le inferenze in generale, le inferenze mediate e immediate, e le tre forme di inferenza (dell'intelletto, della ragione e del giudizio): «L'*inferire* va inteso come quella funzione del pensiero per mezzo della quale un giudizio viene derivato da un altro. Un'inferenza in generale è perciò la derivazione di un giudizio da un altro [...] Tutte le inferenze sono *immediate* o *mediate*. Un'inferenza immediata (*consequentia immediata*) è la derivazione (*deductio*) di un giudizio da un altro senza un giudizio intermedio (*iudicium intermedium*). Un'inferenza è mediata quando, oltre al concetto che un giudizio contiene in sé, se ne ha bisogno anche di altri per derivarne una conoscenza [...] Le inferenze immediate si chiamano anche *inferenze dell'intelletto*; tutte le inferenze mediate, invece, sono *inferenze della ragione* o inferenze del *Giudizio*», *Log.*, AA, I, §§41-43, tr. it. di L. Amoroso, I. Kant, *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 107-108.

¹⁰ Ivi, p. 126. Un articolo molto interessante di Mirella Capozzi ricostruisce dal punto di vista storico le

dire è che attraverso questo tipo di inferenze possiamo arrivare a delle ipotesi o a delle “presunzioni logiche”, e non a conclusioni stringenti. Melandri, che come abbiamo detto¹¹ valorizza molto la distinzione “simmetrica” che Kant propone fra queste due specie di giudizio riflettente (induzione e analogia), fa riferimento sia alla *Critica del Giudizio* che alla *Logica* per introdurre il significato kantiano di analogia come “induzione intensionale”, in contrasto con la più nota induzione “estensionale” (o più semplicemente “induzione”, senza ulteriori specificazioni).¹²

Kant afferma che induzione e analogia sono gli unici due procedimenti di passaggio dal particolare all'universale, di invenzione del medio o di formazione di ipotesi. Ciò che distingue le due modalità di generalizzazione, come sostiene Melandri, è che l'induzione è una generalizzazione di tipo estensionale, mentre l'analogia è una generalizzazione di tipo intensionale.¹³ Scrive Kant:

Il Giudizio, procedendo dal particolare all'universale per trarre dall'esperienza,

diverse prospettive con cui vengono trattati, in Kant, l'induzione e l'analogia. Capozzi mostra come la definizione kantiana dell'analogia si sviluppi a partire da un fitto dialogo con il manuale di logica del filosofo tedesco Georg Friedrich Meier, che Kant utilizza per anni come punto di riferimento per le sue lezioni di logica. L'accoppiamento contrastivo di induzione e analogia (termine che in Meier non compare: egli parla, in concordanza con il lessico della scolastica, di *exemplum*) costituisce tuttavia una originale soluzione kantiana al problema della collocazione dell'analogia all'interno della logica. L'evoluzione della trattazione kantiana di analogia e induzione culmina con una soluzione molto interessante, che prevede l'invenzione di un nuovo tipo di giudizio, il *giudizio riflettente*, che le comprende entrambe. Cfr. M. Capozzi, *Le inferenze del giudizio riflettente nella logica di Kant. L'induzione e l'analogia*, cit.

¹¹ Cfr. *supra*, § 2.7.

¹² «La formulazione più pregnante del contrasto tra induzione e analogia si deve a Kant. Nella *Critica del Giudizio* egli dice che induzione e analogia non sono metodi di prova, ma per così dire proiezioni argomentative della “facoltà di giudizio” (*Urteilstkraft*). Non è detto che la facoltà di giudizio debba sempre risolversi nell'acquisizione di una conoscenza, ossia specificarsi come “giudizio determinante”; essa può anche esercitarsi a vuoto, senza accrescere il totale delle nostre conoscenze, e allora si qualifica come “giudizio riflettente” [...] “Se è dato l'universale”, dice Kant, “il giudizio che sussume a esso il particolare [...] è determinante” (A 24). “Ma se è dato solo il particolare, per il quale si debba trovare l'universale, allora il giudizio è riflettente” (ib.). Evidentemente questo universale che non è *dato*, ma deve esser *trovato* costituisce un problema non di conoscenza diretta, ma di riorganizzazione della medesima. La conoscenza diretta è transiente nell'oggetto, termina in esso e lo determina attraverso categorie o universali già dati. Ma c'è un'altra conoscenza, di secondo ordine o indiretta, la quale concerne non l'oggetto ma le categorie con cui lo individuiamo e i cui problemi sono di carattere riflessivo perché non possono risolversi mediante l'estensione pura e semplice della giurisdizione dell'intelletto», APS, p. 38.

¹³ «L'*inventio medii* implica un passaggio dal particolare all'universale nel giudizio riflettente. Questo può avvenire in due diverse maniere, che si possono contrapporre. O si conclude che quel che spetta alle cose note spetti anche a quelle ignote della stessa specie, e allora abbiamo l'*induzione* [...]. Oppure si conclude che altre proprietà in comune debbano avere quelle cose che hanno già qualche proprietà in comune, e allora abbiamo l'analogia secondo la specificazione o generalizzazione intensionale», APS pp. 39-40.

quindi non *a priori* (empiricamente) giudizi universali, conclude o da *molte* cose a *tutte* le cose di una specie, oppure da *molte* determinazioni e proprietà in cui cose della medesima specie si accordano alle *rimanenti*, in quanto esse appartengono allo stesso principio. Il primo modo di inferire si chiama inferenza *per induzione*; il secondo, inferenza *per analogia*. [...] L'*induzione* conclude quindi dal particolare all'universale [...] secondo il principio della *generalizzazione*: *ciò che conviene a molte cose di un genere conviene anche alle altre*. L'*analogia* conclude dalla somiglianza *particolare* di due cose alla somiglianza *totale*, secondo il principio della *specificazione*: le cose di un genere delle quali si conoscono molti punti di accordo s'accordano anche in ciò che conosciamo in alcune cose di quel genere, ma che non vediamo in altre.¹⁴

Melandri nota che queste due forme di generalizzazione sono simmetriche, dal momento che la loro distinzione procede da quella, fondamentale nel pensiero umano, fra “cosa” e “proprietà”, e che esattamente per questa ragione sono le due sole e uniche procedure di generalizzazione di cui la nostra ragione può disporre:

Secondo Kant ci sono due, e due soli, procedimenti d'invenzione: l'induzione e l'analogia. Dopo aver detto a che specie di facoltà di giudizio essi appartengono, spiegare la loro opposizione alternativa significa spiegare perché siano solo due e non tre o un qualsiasi altro numero. L'*inventio medii* implica un passaggio dal particolare all'universale nel giudizio riflettente. Questo può avvenire in due diverse maniere, che si possono contrapporre. O si conclude che quel che spetta alle cose note spetti anche a quelle ignote della stessa specie, e allora abbiamo l'induzione secondo la generalizzazione per enumerazione semplice [...]. Oppure si che altre proprietà in comune debbano avere quelle cose che hanno già qualche proprietà in comune, e allora abbiamo l'analogia secondo la specificazione o generalizzazione intensionale.¹⁵

L'analogia di Kant, quando si presenta come forma argomentativa, è molto simile dunque alla *Merkmalsinduktion* di cui abbiamo discusso nel secondo capitolo.¹⁶ Più complessa è invece la caratterizzazione kantiana del significato proposizionale

¹⁴ *Log.*, AA, III, § 84, tr. it. cit., p. 127.

¹⁵ APS, pp. 39-40.

¹⁶ Cfr. *supra*, § 2.7.

dell'analogia, per la quale è necessario svolgere un discorso a parte.

Il giudizio analogico secondo Kant

La forma dell'analogia, da quel punto di vista che abbiamo più volte definito “proposizionale”, è da Kant definita come proporzione, conformemente alla tradizione aristotelica. Già nelle *Lezioni sulla metafisica* del 1770 Kant dà una definizione dell'analogia che mette in risalto proprio questo aspetto: «l'analogia è una proporzione di concetti, in cui dalla relazione fra due membri che conosco ricavo la relazione di un terzo membro, che conosco, con un quarto membro, che non conosco».¹⁷ Stando a questa prima definizione l'analogia non è una generica somiglianza fra cose, ma è un'uguaglianza di rapporti. A questa definizione proporzionale Kant rimane fedele anche nelle opere successive, arricchendo tuttavia il concetto di ulteriori specificazioni. Nella *Critica della ragione pura* egli distingue le analogie *matematiche* (quantitative) dalle analogie *filosofiche* (qualitative), una distinzione che Melandri ritiene essere omologa a quella scolastica fra analogia proporzionale e attributiva.¹⁸ Kant scrive che entrambe le forme di analogia hanno matrice proporzionale, e tuttavia

in filosofia le analogie significano qualcosa di assai diverso da ciò che esse rappresentano in matematica. In quest'ultima si tratta di formule che stabiliscono l'uguaglianza di due relazioni quantitative, e si tratta di analogie sempre *costitutive*, cosicché, quando son dati tre termini della proporzione, in tal modo anche il quarto risulta dato, cioè può essere costruito. In filosofia, invece, l'analogia non è l'uguaglianza di due relazioni *quantitative*, bensì l'uguaglianza di due relazioni *qualitative*, in cui io, patendo da tre termini dati, posso conoscere e fornire *a priori* solo la *relazione* con un quarto termine, e non già *questo* quarto *termine* stesso. Con tale analogia, nondimeno, io posseggo una regola per cercare il quarto termine nell'esperienza, e un contrassegno per ritrovarlo in questa.¹⁹

Vediamo di intendere meglio il significato di questa distinzione. Le analogie

¹⁷ *Metaphysik L1*, tr. ing. di K. Ameriks e S. Naragon, I. Kant, *Lectures on Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 99, cit. in J. Callanan, *Kant on analogy*, cit., p. 751.

¹⁸ Per il significato che Melandri attribuisce a questi due concetti, cfr. *supra*, § 2.4.

¹⁹ KrV, B160, tr. it. cit, p. 254.

matematiche sono le analogie esprimibili in forma di proporzione quantitativa, numerica, e sono caratterizzate pertanto dall'omogeneità dei quattro termini della proporzione. Le analogie qualitative sono invece quelle che in precedenza abbiamo chiamato “attributive”, secondo la definizione di Melandri, che non consentono di calcolare un'eventuale incognita della proporzione con assoluta certezza, come accade invece quando otteniamo per calcolo il quarto termine di una proporzione matematica. Ciò accade perché i domini messi a confronto nelle analogie qualitative, a differenza delle analogie matematiche, sono eterogenei fra loro, e non è possibile stabilire una corrispondenza perfetta fra di essi (in altre parole: non c'è isomorfismo fra l'*explicans* e l'*explicandum* dell'analogia). Nei *Prolegomeni* Kant sembra riferirsi proprio a queste analogie qualitative, quando ribadisce che l'analogia «non significa, come comunemente la parola si intende, una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili».²⁰

A questo genere di analogia, di tipo quantitativo-filosofico-attributivo, appartengono le *analogie empiriche* o *analogie dell'esperienza*, che in quanto schemi mediatori fra fenomeni e categorie si caratterizzano proprio come proporzioni (o analogie) qualitative fra due domini eterogenei. Bisogna fare attenzione a non intendere qui il “qualitativo” come assoluta assenza di proporzione o di possibilità di calcolo, ma come corrispondenza fra domini eterogenei. I legami che vengono stabiliti dalle analogie di tipo attributivo non sono dei legami di carattere assolutamente metaforico, in cui non vi sia possibilità alcuna di calcolo o di proporzionalità (anche informale).²¹

Le analogie dell'esperienza

Le *analogie dell'esperienza* compaiono al terzo posto nel *Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro*, e sono quei principi che presiedono all'uso empirico delle categorie di *relazione*.²² L'intelletto in Kant, come è noto, possiede una “tavola” di categorie con

²⁰ *Proleg.* §58, tr. it. p. 239.

²¹ Cfr. *supra*, § 2.4.

²² «Nella proposizione fondamentale stessa ci serviremo bensì della categoria, ma nella realizzazione (nell'applicazione della categoria alle apparenze) porremo lo schema della categoria. In quanto esso fornisce la chiave dell'uso di questa. Al posto della proposizione fondamentale, o piuttosto porremo a lato della categoria il suo schema, inteso come condizione restrittiva, e denominato formula della proposizione fondamentale», KrV, B 161, tr. it. cit., p. 256.

cui opera per pensare scientificamente il reale, ma ha bisogno di strutture intermedie che rendano applicabile questo astratto apparato categoriale al mondo empirico.²³ Queste strutture mediatrici sono i *principi dell'intelletto puro*, che Kant raggruppa in quattro insiemi. Per quanto riguarda i primi due insiemi: gli *assiomi dell'intuizione* sono quei principi che consentono di applicare la matematica pura al mondo dei fenomeni, determinandoli come quantità estese; correlativamente, *le anticipazioni della percezione* stabiliscono che ogni percezione sensibile appare con un certo grado di intensità, che è possibile quantificare con apposite misurazioni (“assiomi” e “anticipazioni” insomma «autorizzano ad applicare la matematica alle apparenze»²⁴). Le *analogie dell'esperienza* invece, come abbiamo detto, appartengono ai principi dell'intelletto che Kant chiama “dinamici” (in opposizione ai primi due principi, “matematici”). In esse scopriamo quale significato acquistano le categorie di *sostanza*, *causa* e *reciprocità* quando il loro ambito di applicazione viene ristretto ai fenomeni fisici. Queste categorie si applicano agli oggetti spazio-temporali ed estesi della fisica grazie agli schemi temporali della permanenza (prima analogia), della successione (seconda analogia) e della simultaneità (terza analogia). Detto questo, ci interessa ora capire per quale ragione Kant faccia ricorso al concetto di analogia per descrivere l'applicazione delle categorie ai fenomeni. La ragione è che per Kant tale rapporto è di tipo analogico, dal momento che c'è un rapporto analogico di corrispondenza fra la *struttura* delle forme della percezione (tempo, spazio, gradazione) e la struttura delle forme *a priori* dell'intelletto (le forme logiche che stanno alla base del pensiero).²⁵

Sul significato di quest'ultimo punto torniamo con maggiore attenzione nei prossimi paragrafi. Intanto, per capire meglio il significato delle analogie empiriche e il motivo dell'insolita scelta terminologica adottata da Kant per designare i principi delle categorie di relazione,²⁶ rivolgiamoci nuovamente all'analisi del concetto di analogia contenuta

²³ Come scrive Paci nel suo saggio sullo schematismo «Le categorie per dar luogo alla conoscenza debbono in Kant essere applicate, per mezzo dello schema, all'esperienza. Esse devono dunque essere usate secondo una regola: le *regole d'uso* delle categorie sono i principi dell'intelletto puro», E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 187.

²⁴ KrV, B 160, p. 253.

²⁵ Come dice Virgilio Melchiorre le analogie dell'esperienza sono quelle analogie che coordinano «i modi fondamentali del tempo (*permanenza*, *successione* e *simultaneità*) con le categorie della relazione (*inerenza* e sussistenza, *causalità* e dipendenza, *comunanza*). Si hanno così le tre analogie: permanenza di sostanze, successione causale, reciprocità di sostanze», V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale*, cit., p. 30.

²⁶ Alcuni commentatori giudicano addirittura irrazionale la scelta terminologica di Kant, come nota J. Callanan a proposito di J. Bennett e del suo *Kant's Analytic*. Quest'ultimo «suggests that, in regard to

nei *Prolegomeni*,²⁷ che offre a nostro parere una chiave d'accesso alla comprensione del senso del concetto di “analogia dell'esperienza”. L'analisi di Kant è supportata da un esempio:

Tra il rapporto giuridico delle azioni umane e quello meccanico delle forze motrici vi è analogia: io non posso mai far qualcosa contro un altro senza dare a lui diritto di fare, nelle stesse condizioni, la stessa cosa contro di me; e così come un corpo non può, con la sua forza motrice, agire su di un altro, senza esser per questo causa che l'altro reagisca ad esso in egual misura. Qui diritto e forza motrice sono cose del tutto dissimili, ma v'è pur completa somiglianza nel loro rapporto.²⁸

Ecco in cosa consiste l'analogia filosofica: è l'uguaglianza dei rapporti presenti in due domini eterogenei. Mettendo a confronto il dominio dei comportamenti umani giuridicamente regolati e il dominio dei corpi fisici, scopriamo che vi è fra i due domini un'analogia, una *ratio* comune. Cerchiamo di specificare bene in cosa questa analogia consista nell'esempio kantiano. Abbiamo detto che stiamo mettendo a confronto due domini distinti: il dominio D_1 (dominio dei rapporti giuridici fra esseri umani) e il dominio D_2 (dominio della “dinamica”, che studia il moto dei corpi). Gli “oggetti” presenti nei due domini non sono dello stesso tipo. In D_1 troviamo come elementi gli esseri umani, descritti e individuati attraverso parametri pertinenti al linguaggio giuridico (l'età, i trascorsi penali, il sesso, ecc.). In D_2 abbiamo i corpi fisici, individuati attraverso parametri differenti: dei corpi ci interesserà conoscere ad esempio la massa, la posizione nello spazio e nel tempo ecc. Ai due domini appartengono anche alcuni predicati simili, che possono essere messi in corrispondenza fra loro, come A_1

the justification of terminology, ‘Kant’s defence of ‘Analogies’ is absurd’, and concludes that as far as the Principles of the Understanding are concerned, ‘these daunting labels are best regarded as arbitrary, undescriptive, proper names’», J. Callanan, *Kant on analogy*, cit., p. 748.

²⁷ Nei *Prolegomeni* Kant ritorna sul tema dell'analogia, che in questo contesto viene trattata in riferimento al problema della conoscenza teologica. Kant ritiene giusta la critica mossa da Hume al teismo, per cui non è possibile attribuire al concetto di Essere supremo proprietà «con le quali pensiamo gli oggetti di esperienza» (*Proleg.*, §57, tr. it. cit., p. 239) – è la posizione dell’“antropomorfismo dogmatico” –, ma ritiene tuttavia lecito pensare l'Essere supremo come il termine incognito di una proporzione (o analogia proporzionale), del quale non conosciamo gli attributi. In questo modo, per analogia, risulta possibile pensare ad esempio l'Essere supremo come quell'essere che sta in relazione al mondo sensibile «come un orologio, una nave, un reggimento sta all'orologiaio, al nocchiero, al colonnello» (Ivi, p. 239) - antropomorfismo simbolico. Ci troviamo di fronte così all'uso teologico dell'analogia attributiva.

²⁸ *Proleg.*, § 58, n. 22, tr. it. p. 315.

AGGREDISCE (x,y) e A_2 URTA (x,y) , entrambi esprimenti l'azione di un oggetto appartenete al dominio considerato su un altro oggetto del medesimo dominio; o come B_1 AGGREDISCE/difesa (y,x) e B_2 URTA/reazione (y,x) , entrambi esprimenti la reazione di un oggetto appartenete al dominio considerato su un altro oggetto del medesimo dominio. In entrambi i domini vale inoltre il predicato di ordine superiore CAUSA $[A(x,y), B(y,x)]$, che in fisica è il principio newtoniano di azione e reazione, mentre in giurisprudenza è il principio di legittima difesa associato al principio di proporzionalità fra offesa e difesa. Ci siamo permessi di dare questa “traduzione” riduttiva dell'esempio di Kant, sperando con ciò di averlo interpretato correttamente e di non averne alterato eccessivamente il significato, per specificare meglio cosa egli intenda nel dire che vi è “completa somiglianza” nei rapporti fra gli oggetti (eterogenei) dei due domini. Vorremmo qui insistere sulla scelta del termine “somiglianza” e non “identità”: ci sembra infatti di poter dire, visto l'esempio prescelto, che Kant non intenda sostenere che l'analogia sia (necessariamente) la perfetta identità di rapporti fra due domini, ma la presenza di rapporti simili, riconducibili ad una medesima categoria. Detto altrimenti, una stessa categoria (causa, reciprocità, ecc.) non vale in modo univoco nei diversi domini reali in cui viene applicata: essa tuttavia non ha neppure significato equivoco, bensì *analogo*, conserva cioè nei diversi domini alcune delle sue proprietà fondamentali. La categoria di “azione reciproca”, tanto per tornare al nostro esempio, ha infatti un significato simile nei due domini che abbiamo considerato.

L'esempio di Kant prosegue, e offre ulteriore appoggio al nostro ragionamento:

Per mezzo di tale analogia io posso dare quindi il concetto di un rapporto tra cose che sono a me assolutamente sconosciute. Per es., come la ricerca della felicità dei figli = a sta all'amore dei genitori = b , così il prosperare del genere umano = c sta a quella incognita = x , che è per noi l'amore divino; e ciò non come se vi fosse la minima somiglianza con qualche inclinazione umana, ma perché possiamo porre il rapporto dell'amore divino col mondo, simile a quello che le cose del mondo hanno tra loro. Il concetto di rapporto è però qui soltanto una categoria, e cioè il concetto di causa, che non ha da far nulla con la sensitività.²⁹

²⁹ *Proleg.*, §58, n. 22, tr. it. cit., p. 315.

La frase conclusiva è la più importante. Kant sta ora mettendo a confronto il dominio sensibile dei rapporti affettivi umani con quello ultrasensibile dell'amore divino. Ciò che rende analoghi i rapporti confrontati, in questo caso, è il loro essere due specie diverse della stessa categoria, del rapporto logico (puramente intellettuale, “che non ha da far nulla con la sensitività”) di implicazione causale. Un rapporto di analogia si stabilisce fra due domini diversi del mondo reale (due differenti “ontologie regionali”: quella fisica e quella giuridica); un simile rapporto analogico regola la somiglianza fra un dominio del mondo reale e il dominio del mondo ultrasensibile (amore umano e amore divino). Infine, e qui risiede l'aspetto più interessante della teoria kantiana dell'analogia, lo stesso rapporto di tipo analogico regola il rapporto fra il dominio astratto della logica e il dominio delle relazioni fra oggetti reali. Il legame puramente intellettuale che lega due oggetti logici (due “variabili” o “nodi”), lega in modo simile (e non identico: analogia, non identità) gli oggetti fisici. Un legame logico, spostato nel mondo reale dei fatti, diventa “per analogia” una legge fisica. E lo stesso vale per le equazioni matematiche. Le tre leggi della meccanica newtoniana, sono pertanto la traduzione analogica nel mondo fisico (la cui intelaiatura formale è costituita dallo spazio e dal tempo) di tre regole logiche pure (questa, a nostro parere, è l'interpretazione che Melandri fornisce delle analogie kantiane, come cerchiamo di dimostrare oltre³⁰).

Risulta più facile capire a questo punto in che senso Kant dice nella prima *Critica* che i principi che stanno a fondamento della fisica sono degli “schemi” con cui le categorie si applicano *per analogia* all'esperienza:

Attraverso queste proposizioni fondamentali, noi saremo perciò autorizzati a congiungere le apparenze – solo secondo un'analogia – con l'unità logica e universale dei concetti.³¹

L'intelletto comprende le apparenze “come-se” fossero regolate da una successione causale. Ecco risolto il dilemma di Hume. Il nesso causale non è un nesso empirico, è un nesso trascendentale e *a priori*; tuttavia non ha *di per sé* valore reale, sostanziale, come nella vecchia metafisica: esso è un costrutto intellettuale che per analogia viene

³⁰ Cfr. oltre, § 6.3.

³¹ KrV, B161, tr. it. Colli, p. 256.

utilizzato per descrivere vari aspetti della realtà.³² Questa affermazione non va presa naturalmente come una definitiva presa di posizione riguardo al detto di Kant, ma come una sua possibile interpretazione, che risulta come cerchiamo di spiegare nei prossimi paragrafi dall'interpretazione fornita da Melandri delle analogie di Kant.

6.2 Le analogie dell'esperienza secondo Harald Høffding

Abbiamo detto all'inizio di questo capitolo che la nozione di analogia, nonostante compaia a più riprese nei testi di Kant, non ha suscitato grande attenzione sino a tempi recenti fra i suoi lettori e commentatori. Bisogna però segnalare l'importante eccezione del filosofo danese Harald Høffding. Kant, e più specificamente le analogie dell'esperienza, occupano una posizione centrale nella riflessione di Høffding sulla nozione di analogia. Høffding, come abbiamo accennato in precedenza,³³ offre un'articolazione del concetto di analogia che ne mette in risalto la funzione all'interno dell'intero spettro dell'attività cognitiva umana. Se le analogie dell'esperienza non esauriscono questo articolato mosaico concettuale elaborato dal filosofo danese, occupano però una posizione rilevante nel disegno complessivo.

Høffding affronta il tema dell'analogia per la prima volta in un articolo del 1905, molti anni prima di dedicare un intero saggio all'argomento (con *Il concetto di analogia* del

³² La presenza dell'analogia in Kant non si limita, fra l'altro, all'applicazione delle categorie di sostanza, causalità e reciprocità, ma è rinvenibile in altre operazioni fondamentali della costituzione del mondo oggettivo (dell'“esperienza”), come nell'oggettivazione del tempo. Ciò che rende possibile fornire una rappresentazione oggettiva e quantificabile del tempo, che originariamente si offre alla nostra coscienza come intuizione “interna”, è la possibilità di rappresentarlo come una linea che procede all'infinito «Il tempo è null'altro se non la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. In effetti, il tempo non può essere per nulla una determinazione di apparenze esterne: esso non si riferisce a una figura, a una posizione, ecc. Il tempo, al contrario, determina, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perché questa intuizione interna non fornisce alcuna figura, noi cerchiamo allora di supplire a questa mancanza con analogie: rappresentiamo la successione temporale con una linea procedente all'infinito, nella quale il molteplice costituisce una serie di una dimensione soltanto; e dalle proprietà di questa linea deduciamo tutte le proprietà del tempo, all'infuori di quella, secondo cui le parti della linea sono simultanee, mentre le parti del tempo sono sempre successive», *KrV*, B 59-60, tr. it. cit., p. 89. La rappresentazione del tempo richiede il ricorso ad una “metafora” spaziale, e le proprietà stesse del tempo sono ricavate per analogia da quelle di una linea retta. Come ogni analogia, però, quella fra linea retta procedente all'infinito e intuizione del tempo contiene un'analogia negativa, che consiste nel fatto che gli istanti di tempo ci vengono dati in successione, e non sono visibili simultaneamente come i punti di un segmento di una linea.

³³ Cfr. *supra*, § 2.1.

1923). Il debito verso Kant è esplicitato fin dalle prime righe del testo, dove il problema viene riformulato in termini gnoseologici come problema del rapporto fra *principi* (idee, assiomi) e *fenomeni*. La novità dell'impostazione kantiana del problema della conoscenza, dice Høffding, consiste nella riscrittura del problema tradizionale della verità e della corrispondenza fra forme logiche e contenuto empirico: la concezione dinamica della verità (secondo la terminologia adottata da Høffding in questo saggio) che caratterizza la filosofia di Kant si distacca dalla dottrina classica dell'*adaequatio* (la dottrina per cui sussiste una relazione di semplice rispecchiamento fra realtà e pensiero). Il criticismo fonda viceversa la validità dei principi della scienza sulla loro *applicabilità*. La validità di un principio non deriva dalla sua corrispondenza con un ordine immutabile e trascendente: a una concezione “statica” della verità come corrispondenza fra struttura del reale e leggi del pensiero subentra una concezione dinamico-critica, per cui i principi che ci consentono di connettere i fenomeni sono leggi poste dal soggetto per spiegare i fenomeni al grado massimo di generalità possibile. La verità, così intesa, non richiede più l'identità di principi e fenomeni empirici, ma la loro *analogia*: «la verità», scrive Høffding, «non richiede dunque una relazione di identità, ma solo una relazione di analogia fra i principi (le idee, gli assiomi) e i fenomeni (le percezioni, le esperienze)».³⁴ Ciò significa, in altri termini, che la relazione fra forma e contenuto, fra principi logici, leggi di natura, strutture formali dell'intelletto da un lato, e fenomeni, percezione, mondo empirico dall'altro, è regolata da una proporzionalità analogica, e non da una relazione di identità elementare.

Una corrispondenza di carattere analogico si stabilisce non soltanto fra il piano empirico e la dimensione concettuale, ma anche fra quei campi della conoscenza disomogenei fra loro, che non consentono un'immediata traducibilità dei termini dell'uno nei termini dell'altro. Il pensiero infatti tende a ripetersi, a riutilizzare gli schemi e le strutture sorte nel contesto di una certa regione dell'esperienza in altri contesti non omogenei, utilizzando per l'appunto un procedimento analogico. Così ad esempio succede per la spiegazione dei fenomeni psichici, che vengono interpretati attraverso categorie sorte nel contesto della spiegazione dei fenomeni materiali.

³⁴ H. Høffding, *On Analogy and its Philosophical Importance*, «Mind», vol. 14, n. 54, 1905, p. 200 [d'ora in avanti traduzione mia].

Dal momento che vi sono importanti differenze fra i diversi domini dell'esperienza, dal momento che i fatti non sono omogenei fra loro ma costituiscono svariati insiemi, ognuno con le sue peculiarità, il nostro pensiero deve illuminare un gruppo o dominio per mezzo dell'altro, cosicché le esperienze che si adattano meglio al pensiero nella maniera più fertile e semplice, sono utilizzate per la comprensione di un altro dominio. Ciò non sarebbe necessario, se l'esperienza non manifestasse differenze qualitative. Ma le parti dell'esistente, dal momento che sono conosciute attraverso l'esperienza, non sono omogenee, e l'analogia è quindi una via necessaria per l'intelletto.³⁵

Per Høffding l'analogia consente due fondamentali passaggi: la traduzione delle leggi formali in leggi descrittive dei fenomeni; la sintesi di campi di realtà disomogenei.³⁶ La funzione dell'analogia, però, non si limita a questo, ma è radicata ancora più in profondità nel pensiero umano: la genesi stessa dei concetti di cui ci serviamo per pensare e per comunicare è il risultato di un procedimento di generalizzazione analogica. Una serie di elementi che costituiscono un concetto (forma, colore, grandezza) possono variare nei suoi singoli componenti, ma le relazioni fra essi restano simili. Non è possibile formare un concetto i cui elementi siano identicamente presenti in tutti i singoli individui della classe, e dunque perché la concettualizzazione dei fenomeni risulti possibile occorre fare ricorso all'analogia.

L'insieme di queste riflessioni è ripreso e ampliato da Høffding in un suggestivo saggio del 1923, dedicato proprio al *Concetto di analogia*.³⁷ Il saggio fa parte di un progetto di più ampio respiro: con la pubblicazione, nel 1910, di un ambizioso lavoro intitolato *Il pensiero umano: le sue forme e i suoi problemi*,³⁸ Høffding elabora le basi della sua gnoseologia, in cui cerca di censire e definire le categorie fondamentali del pensiero (identità, sintesi, relazione, totalità, continuità, causalità ecc.). In quest'opera l'analogia non figura ancora fra le categorie vere e proprie; ma progressivamente Høffding si accorge della sua importanza, tanto da ritenere utile una sua trattazione

³⁵ Ivi, p. 201.

³⁶ «Non solo noi nel nostro pensiero trasformiamo ciò che è dato per darne una spiegazione, ma il nostro pensiero consiste in un confronto tra diversi domini di esperienza, tali che l'uno può chiarire l'altro. La nostra conoscenza, spontanea o scientifica, è dunque piena di analogie», *Ibidem*.

³⁷ H. Høffding, *Begrebet analogi*, Høst & søn, København, 1923, tr. fr. Di R. Perrin, *Le concept d'analogie* [Il concetto di analogia], Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1931. Le citazioni seguenti sono una mia traduzione della versione francese del testo.

³⁸ H. Høffding, *Den menneskelige Tanke: dens Former og dens Opgaver*, Glydendal, Copenhagen, 1910.

separata³⁹ (come già era avvenuto per le categorie di totalità e relazione nelle opere, di qualche anno precedenti, *La totalità come categoria*⁴⁰ e *La relazione come categoria*⁴¹). È questo dunque il piano di lavoro entro cui si colloca l'idea di dedicare un saggio alle varie sfaccettature concettuali dell'analogia.

La definizione preliminare di analogia che Høffding propone in quest'opera si avvicina molto a quella che in precedenza abbiamo chiamato la definizione “strutturalista”, per cui l'analogia viene intesa innanzi tutto come somiglianza di rapporti:

Possiamo provvisoriamente definire l'analogia come una similitudine di rapporti tra due oggetti, similitudine che non è basata su delle proprietà particolari o su delle parti di questi oggetti, ma sui rapporti reciproci fra queste proprietà o queste parti. Le proprietà o le parti di due oggetti possono essere tutte molto diverse senza impedire tuttavia che esista una similitudine nel rapporto delle loro qualità o delle loro parti fra loro. L'analogia dunque è una specie particolare di similitudine.⁴²

La definizione di Høffding non prende in esame l'aspetto argomentativo dell'analogia, a cui non viene dedicata, nel corso del libro, particolare attenzione, ma considera piuttosto l'analogia come una specie di relazione, o più specificamente come una specie di somiglianza basata su relazioni comuni (e non su proprietà comuni fra due cose: definizione che ricorda da vicino la nozione di “allineamento strutturale” di Dedre Gentner⁴³).

Ciò che distingue *Il concetto di analogia* dalle trattazioni di poco precedenti o coeve di Mill, Keynes, Jevons ecc. è l'ampiezza con cui l'argomento è svolto: se per alcune questioni di dettaglio e per alcune concezioni epistemologiche di fondo la trattazione di Høffding appare datata, il piano complessivo dell'opera risulta ancora oggi convincente,

³⁹ Come dichiara l'autore stesso, «né Aristotele né Kant hanno contato l'analogia nel numero delle categorie e in *Der menschliche Gedanke* io li ho seguiti. Tuttavia in quest'opera mi sono appoggiato fortemente su ciò che in ogni azione di pensiero applicato a degli oggetti concreti – e non nel pensiero puramente formale (logica e aritmetica) – l'analogia gioca un grandissimo ruolo [...] Se l'analogia gioca veramente un ruolo così grande, mentre l'identità, propriamente parlando, è un ideale inaccessibile al di fuori del mondo formale delle astrazioni, sarebbe legittimo darle un posto nella serie delle categorie», 298 Babolin.

⁴⁰ H. Høffding, *Totalitet som Kategori: en erkendelsesteoretisk Undersøgelse*, Høst & søn, København, 1917.

⁴¹ H. Høffding, *Relation som kategori*, Bianco Lunos, København, 1921.

⁴² H. Høffding, *Le concept d'analogie*, cit., p. 8.

⁴³ Cfr. *supra*, § 2.3.

riuscendo nell'impresa di toccare diversi piani del problema: psicologico, logico, epistemologico e ontologico. Per quanto concerne il primo punto, Høffding parte dagli strati più elementari della vita psichica umana, come i processi dell' intuizione sensibile, in cui la presenza di un'attività coscienziale che poggia su base analogica è già operante nei processi di riconoscimento di uno stesso oggetto e nei processi di tipizzazione del dato percettivo. Il pensiero infantile e quello primitivo, erroneamente considerati “prelogici”, trovano secondo Høffding nell'analogia una delle strutture portanti del loro modo di procedere. Ma anche la “logica del genio” (la psicologia della scoperta scientifica) si avvale dell'analogia come strumento di illuminazione intuitiva.⁴⁴ Nella sezione relativa al rapporto fra logica e analogia, Høffding mette invece in evidenza la stretta connessione che sussiste fra il problema dell'identità e il problema dell'analogia, e si sofferma sulla funzione di quest'ultima nella formazione dei concetti.⁴⁵ Successivamente Høffding affronta il tema teoreticamente più importante della sua ricerca, quello relativo alla funzione dell'analogia nel raccordare i differenti domini della conoscenza. Qui le analogie dell'esperienza di Kant diventano il paradigma con cui affrontare il problema della sintesi fra i vari piani della conoscenza: logica e aritmetica, aritmetica e geometria, scienze della natura e scienze dello spirito e soprattutto scienza formale e scienza reale. È su quest'ultimo caso, il più importante, che conviene soffermarsi.⁴⁶ Høffding affronta qui lo stesso problema che Melandri affrontava nella sua prima monografia, *Logica e esperienza in Husserl*, e che continua ad impegnarlo negli anni successivi: il problema del rapporto fra strutture formali (logico-matematiche) e mondo reale.

Fra le tre analogie kantiane, la più importante dal punto di vista epistemologico è quella relativa alla categoria della “causalità”. Ogni scienza reale «non esiste che conformemente al principio di causalità, secondo il quale gli avvenimenti hanno tra loro un rapporto simile a quello che esiste fra causa ed effetto».⁴⁷ La prospettiva kantiana rappresenta secondo Høffding una svolta epocale nella comprensione del significato della legge di causa-effetto (e più in generale del rapporto fra leggi scientifiche ed esperienza):

⁴⁴ Cfr., H. Høffding, *Le concept d'analogie*, cit., pp. 13-44.

⁴⁵ Ivi, pp. 45-71.

⁴⁶ L'analogia «non caratterizza solo il rapporto delle differenti scienze formali fra loro (logica, aritmetica, geometria), ma anche il rapporto tra la scienza formale e la scienza reale», Ivi, p. 103.

⁴⁷ Ivi, p. 117.

è qui che Kant ha compiuto il suo capolavoro, *in quanto ha stabilito, come espressione del rapporto di causa ad effetto, l'analogia al posto dell'identità* [corsivo mio] [...] Il rapporto di causa ad effetto significa, per Kant, solo che la successione nel tempo di due oggetti (o avvenimenti) è analoga al rapporto logico-matematico di causa a conseguenza. La scienza reale lavora instancabilmente a dimostrare che ogni modifica che si produce nel mondo, ogni cosa nuova che si manifesta alla nostra percezione si attacca alle modifiche precedenti, come una conseguenza alle sue premesse, come la conseguenza alla causa. Così scompare ogni misticismo del rapporto causale. Di questo rapporto sappiamo soltanto che è sia un rapporto causale sia un rapporto temporale.⁴⁸

Il rapporto di causa-effetto ha due facce: da un lato si tratta di un rapporto puramente formale, che appartiene alla logica pura; dall'altro, quando viene utilizzato in un contesto empirico, quando cioè viene interpretato in un dominio di fenomeni reali spazialmente e temporalmente determinati, acquista un significato cronologico che nella pura formula logica non è presente. L'interpretazione del “condizionale logico” in un campo di fatti reale muta le sue caratteristiche. Høffding coglie un aspetto profondo della dottrina kantiana. Il nesso logico di consequenzialità, e in generale – estendendo il discorso - le forme logiche prese per sé, nella loro assoluta “separatezza” dal mondo sensibile, sono forme atemporali, “irreali”, potremmo dire: non nel senso che si tratta di illusioni senza potere esplicativo, ma nel senso che esse non hanno, di per sé, un significato ontologico. Dal momento stesso in cui le attiviamo all'interno di un processo conoscitivo di tipo scientifico - e vengono quindi applicate alla realtà – le forme logiche si “compromettono”, per così dire, con lo spazio e il tempo: si “temporalizzano” e si “spazializzano”. Il nesso di consequenzialità diventa rapporto di successione causale (due *eventi reali* che si susseguono *nel tempo* sono legati fra loro *come-se* fossero premessa e conseguenza l'uno dell'altro), perché coordina due “serie” diverse, una serie logica e una fattuale-empirica:

Schematicamente qui abbiamo una analogia tra due serie, una serie d'identità parziale ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$), nella quale ogni membro si connette al successivo

⁴⁸ Ivi, p. 104.

come la causa alla conseguenza; e una serie di differenze a variazione indefinita (a_μ , b_γ , c_π , d_ϵ ...) in cui la successione dei membri non è determinata che cronologicamente. Da un membro di una serie possiamo concludere a un membro determinato dell'altra serie; e da un membro dell'altra serie a un membro successivo, anche quando si superano i membri dati di fatto.⁴⁹

Si compie, in questo passaggio, una “metabasi”, uno slittamento metaforico, in quanto il legittimo territorio di funzionamento della logica è il puro pensiero: quando la spostiamo sul piano della realtà operiamo senza rendercene conto una transizione di carattere analogico. Se dimentichiamo questo semplice fatto, cadiamo inevitabilmente nel “misticismo del rapporto causale”. L'intuizione geniale di Kant sta nell'aver riconosciuto che la condizione che consente di applicare le forme logico-matematiche all'esperienza risiede nel fatto che le “serie” formali condividono alcune proprietà delle “serie” empiriche:

Una serie di differenza progressiva [série de différence progressive] è formata ad esempio dai numeri, dai tempi, dai gradi, dai luoghi [...]. Una serie di identità parziale è costituita quando dei predicati diventano soggetti di nuovi predicati e delle conseguenze cause di nuove conseguenze. Queste due tipologie di serie sono proprie delle scienze formali, logica e matematica. Ma [...] queste serie sono pure significative per serie di differenze puramente qualitative. Se si può provare che una serie di differenza progressiva è parallela punto per punto con una serie di qualità ordinate con precisione, dove cioè ad un membro preciso dell'una corrisponda un membro preciso dell'altra, possiamo allora concludere da una transizione nell'una ad una transizione nell'altra. *Tutta la scienza sperimentale esatta riposa su una tale corrispondenza fra le serie quantitative e qualitative.* [corsivo mio] Laddove una tale corrispondenza è possibile, possiamo considerare le serie di qualità come se fossero serie puramente logiche o matematiche. Possiamo ad esempio considerare la serie dei colori come se le differenze di colore non consistessero che in differenze nel grado di rifrazione; e possiamo considerare delle successioni qualitative isolate come delle transizioni puramente logiche dalla causa all'effetto [...] o come transizioni puramente matematiche da un grado di

⁴⁹ *Ibidem.*

riflessione all'altro.⁵⁰

In questo modo si stabilisce un'analogia (una somiglianza di rapporto) fra le connessioni che sperimentiamo nella percezione dei fenomeni e le regole che utilizziamo per spiegarli. Secondo Høffding il concetto di analogia, così inteso, può essere esteso anche agli assiomi dell'intuizione e alle anticipazioni della percezione. L'idea di fondo contenuta nelle analogie dell'esperienza di Kant viene così ripresa, modernizzata ed estesa. L'analogia della causalità ha per Høffding un valore paradigmatico, esemplare, ma non esaurisce l'intera questione delle analogie empiriche:

Kant discute il rapporto di causalità nel capitolo della *Critica della ragione pura* intitolato "Analogie dell'esperienza". Ma questo capitolo è preceduto da altri due: "Assiomi dell'intuizione" e "Anticipazioni della percezione", in cui Kant non fa alcun uso del concetto di analogia [...] Qui Kant fa menzione solo di ciò che in precedenza abbiamo chiamato "serie di qualità identiche", serie che possono essere costruite per via logico-matematica e grazie alle quali i concetti di numero, tempo, di luogo ricevono una forma ideale [...] Ma il termine "analogia" qui conviene meglio qui che il termine "assioma".⁵¹

Come abbiamo detto in precedenza, gli assiomi dell'intuizione stabiliscono che la costruzione sensoriale dell'oggetto per addizione delle sue parti costitutive è assimilabile alla costruzione astratta dell'oggetto geometrico, e in virtù di questa corrispondenza, che - come Høffding rileva acutamente - è un'analogia di rapporti, è possibile quantificare e trattare matematicamente i corpi nello spazio. Un discorso simile vale per le "Anticipazioni della percezione": «qui si tratta della serie dei gradi. Ogni oggetto [...] deve poter entrare come parte in una serie in cui ciascun membro, per quanto riguarda l'intensità, presenta sempre rispetto al suo precedente la stessa differenza [...] Tuttavia, dal momento che gli oggetti presentano di fatto molte altre qualità, oltre all'intensità, il rapporto tra le serie di gradi e le serie di oggetti di fatto può essere solo un'analogia».⁵²

⁵⁰ Ivi, p. 68.

⁵¹ Ivi, p. 106.

⁵² *Ibidem*.

Secondo Høffding, pertanto, è appropriato parlare di analogia anche in riferimento ai primi due principi dell'intelletto, gli *assiomi* e le *anticipazioni*. Sono principi preposti alla matematizzazione della realtà, che instaurano una corrispondenza esatta fra i fenomeni e la griglia offerta dalle coordinate cartesiane, che applicate al reale diventano coordinate spazio-temporali. Le serie numeriche non si applicano al reale per identità, ma per analogia, sia nel caso dell'estensione spaziale e temporale, che nel caso della gradazione intensiva.

Høffding afferma che il problema sollevato dalle analogie dell'esperienza non è limitato dunque soltanto al rapporto fra il condizionale logico e il rapporto fra causa ed effetto nella descrizione fisica del mondo, ma si estende all'intera rappresentazione scientifica della realtà, come problema del rapporto fra strutture logico-matematiche e dati empirici. L'intero procedimento di quantificazione del reale si fonda su un rapporto di carattere analogico fra le strutture logico-matematiche e i fenomeni: «tutte le applicazioni scientifiche della matematica riposano sul rapporto fra le leggi delle grandezze fisiche e le leggi di tutti i numeri»⁵³ e questo rapporto non è di identità assoluta, ma di analogia. Non vi è mai identificazione completa fra le “leggi dei numeri”, secondo l'espressione di Høffding, e le leggi della fisica, o di qualunque altra scienza.

Il limite di Kant, secondo Høffding, è di non aver colto il carattere ipotetico di ogni “esperienza”, di ogni legalizzazione del dato empirico operato dalla scienza della natura, e di aver elevato le leggi logiche, matematiche e geometriche a costanti strutturali del pensiero eternamente valide. Ma se sviluppiamo fino in fondo l'intuizione di Kant, l'immagine di scienza che ne risulta non è per nulla un'immagine “fissista” o ultrarazionalistica: per Høffding la nozione kantiana di esperienza e di natura, se letta con occhi moderni, diventa un ideale, un'ipotesi, che non può mai essere verificata definitivamente.

Purtroppo, dice Høffding, la formulazione fornita da Kant del problema del rapporto fra scienza formale e reale, che pone fra le due un rapporto di analogia quantificabile, esatta (ma non perfetta), non resiste a lungo nella filosofia ottocentesca, ed è sopravanzata dal desiderio di raccogliere la realtà nel pensiero senza residui. L'ideale supremo della scienza, e di parte della filosofia, è di poter dedurre l'intera realtà dalla

⁵³ Ivi, p. 102.

sua struttura formale, di poter determinare il piano qualitativo interamente a partire dalla sua astrazione quantitativa.

Se non si vuole ammettere che la scienza del reale raggiunge il suo scopo per mezzo di analogie esatte tra serie qualitative e logico-matematiche, bisogna rinnovare il tentativo di Hegel, e così coronare lo sforzo della scienza moderna della natura d'interpretare tutti i cambiamenti come dei movimenti le cui leggi possono essere formulate da equazioni, attraverso un tentativo di dedurre differenze qualitative dalle identità implicite nelle equazioni.⁵⁴

In tal modo l'analogia torna nel suo oblio, e viene nuovamente sopravanzata dall'ideale logico dell'identità.

6.3 Le analogie dell'esperienza secondo Enzo Melandri

Il capitolo XVI di *La linea e il circolo*, dedicato alle *Analogie dell'esperienza*, porta in esergo una nota frase di Kant che esprime in estrema sintesi il problema che Melandri intende affrontare: «Ora è chiaro», scrive Kant, «che deve sussistere un terzo elemento, il quale occorre che sia omogeneo, da un lato rispetto alla categoria, e dall'altro rispetto all'apparenza».⁵⁵ Melandri torna a riflettere – stavolta a partire da Kant - sul problema della mediazione fra categoria e fenomeno, a otto anni di distanza dalla pubblicazione di *Logica ed esperienza in Husserl*, il testo in cui veniva affrontato – come abbiamo ampiamente discusso nel capitolo precedente – il significato dello schematismo kantiano in relazione al tema della mediazione di logica ed esperienza (o di categorie e fenomeni, come si esprime Kant). Perché la tematica delle *Analogien der Erfahrung* viene introdotta attraverso la questione dello schematismo? Questa scelta esegetica ricalca quella praticata a suo tempo da Enzo Paci che, come abbiamo avuto modo di illustrare, ricomprendeva sotto il titolo dello “schematismo” anche la successiva trattazione kantiana dei quattro principi sintetici dell'intelletto (analizzati nell'*Analitica dei principi*). Entrambi sono interessati a chiarire in che modo le forme dell'intelletto

⁵⁴ Ivi, p. 110.

⁵⁵ KrV, B 133, tr. it. cit., p. 218.

divengono operative nel mondo fenomenico, e ritengono che le suddette sezioni della Critica della ragione pura abbiano al centro proprio questo nodo problematico. Non deve stupire, pertanto, che Melandri si sposti con disinvoltura dallo schematismo all'*Analitica dei principi* (o delle “proposizioni fondamentali”, secondo la traduzione di Giorgio Colli). In effetti come scrive Kant «le proposizioni fondamentali», come del resto gli schemi trascendentali, «non sono altro che regole dell'uso oggettivo delle categorie».⁵⁶ Le analogie dell'esperienza consentono dunque a Melandri di articolare di nuovo un problema che sta al centro della sua riflessione filosofica. Come scrive Alberto Gualandi:

la questione delle analogie dell'esperienza, il problema cioè di come si operi il passaggio fra tra esperienza oggettiva e esperienza soggettiva, da un lato (prima analogia), e tra esperienza percettiva quotidiana ed esperienza scientifica, dall'altro (seconda analogia) [...] è per Melandri il problema teoretico più importante che Kant abbia lasciato in eredità alla filosofia contemporanea; e, personalmente, credo che esso costituisca il cuore della stessa filosofia di Melandri.⁵⁷

Noi vorremmo fare nostro questo giudizio espresso da Gualandi, e sostenere che la ripresa del tema delle analogie dell'esperienza, riletto in chiave fenomenologica, permette a Melandri di dare una risposta al problema sollevato otto anni prima nel suo lavoro su Husserl, e che in definitiva si può ridurre a una breve formula: «la mediazione di logica ed esperienza non può avvenire che per mezzo dell'analogia».⁵⁸ Le “analogie dell'esperienza” hanno dunque per Melandri un profondo significato teorico, su cui è necessario soffermarsi, procedendo anche al di là di Kant, cercando di cogliere l'intuizione di fondo che guida la ricerca kantiana dei principi dell'intelletto. Le considerazioni che Melandri svolge a partire dal testo di Kant, vanno perciò prese come un'interpretazione libera, non come un commento o una parafrasi fedele.

⁵⁶ KrV, B 147, tr. it. cit., p. 236.

⁵⁷ A. Gualandi, “*Esiste un'analogia tra l'epistemologia francese e l'antropologia?*”. *Dialogo immaginario tra Enzo Melandri e un suo allievo*, in V. De Palma (a cura di), *Eredità di Enzo Melandri*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Urbino, 2006, p. 82. Gualandi dice che Melandri ritrovava «il problema kantiano delle analogie dell'esperienza nel cuore delle epistemologie di Brunschvicg e di Meyerson, e che [lo] sviluppava in direzione di un'estesiologia fenomenologica, di una dottrina dello schematismo linguistico e, in ultima istanza, di un'ermeneutica semiologica», ivi, p. 80.

⁵⁸ LC, p. 594.

Per introdurre la tematica delle analogie dell'esperienza, per invitare il lettore a scorgerne il nucleo fondamentale, Melandri pone alcune domande:

Com'è possibile correlare a una sensazione di suono una frequenza di onde acustiche, a una sensazione di colore una di onde elettromagnetiche? O, più in generale, come possiamo correlare a un dato qualitativo una certa posizione in una scala quantitativa? Ovvero, più in generale ancora, come possiamo far corrispondere al concetto di una cosa o qualità data un giudizio che la sussuma a un ordinamento di grado superiore? Eppure tutto questo è quanto avviene quotidianamente, senza che nessuno avverta l'onere di doverne dare giustificazione, nella stessa prassi della conoscenza scientifica. E a questo punto bisogna riconoscere che Kant aveva già cercato di rispondere al problema con la dottrina delle *Analogien der Erfahrung*.⁵⁹

Melandri ritiene che le analogie dell'esperienza siano in sostanza degli *operatori* che consentono il passaggio dal dato qualitativo alla determinazione quantitativa di un fenomeno. Per Melandri le “analogie empiriche”⁶⁰ sono, come dice Gualandi, «degli *operatori di passaggio* che mettono in comunicazione le grandezze estensive e le grandezze intensive, l'oggettività e la soggettività, l'esperienza percettiva quotidiana e l'esperienza scientifica». ⁶¹ In Kant le analogie dell'esperienza “sensibilizzano” soltanto le categorie di relazione. Per Melandri invece l'ambito d'azione mediatrice dell'analogia empirica, come già in Høffding, non riguarda soltanto le tre categorie di causa, sostanza e azione reciproca, ma anche le anticipazioni della percezione e gli assiomi dell'intuizione. L'analogia è già in atto in tutte le operazioni intellettuali di misurazione e matematizzazione della realtà empirica, come si evince dal riferimento al problema della trasformazione delle sensazioni (di colore, di suono) in dati quantitativi. È opportuno allora iniziare da qui, per comprendere in tutta la sua ampiezza il problema.

L'analogia empirica della misurazione

⁵⁹ Ivi, p. 581.

⁶⁰ Quest'espressione, che compare in diversi punti di LC, è intercambiabile con “analogie dell'esperienza”.

⁶¹ A. Gualandi, “*Esiste un'analogia tra l'epistemologia francese e l'antropologia?*”, cit., p. 86.

Melandri riprende in questo senso i risultati di Høffding, e più in generale delle riletture neokantiane, e li approfondisce in una direzione che potremmo dire “fenomenologica”: non si limita, cioè, a constatare la presenza dell'analogia nel rapporto fra scienza formale e scienza reale, ma conduce oltre l'analisi, e mostra che c'è un rapporto analogico anche fra il mondo della percezione soggettiva pre-scientifica del mondo e la sua traduzione in “dati” misurabili e osservabili. I dati osservativi della scienza non sono pure datità, dati immediati, ma sono dei costrutti che risultano dalla traduzione quantitativa dell'esperienza comune (del mondo-della-vita, secondo l'espressione di Husserl).

La moderna scienza “galileiana”, traslando l'esperienza prescientifica della realtà in un reticolo di eventi individuati da quattro parametri spazio-temporali, rende possibile la riconversione quantitativa dell'esperienza, fino al limite ideale di una sua completa matematizzazione. Si tratta, per Melandri, di una caratteristica dell'*episteme* moderna:

In the modern age the problem of individuation was solved through a physicalistic reference. Usually the solution was presupposed implicitly, but Kant made the attending reduction explicit. Space and time, as forms of intuition, are sufficient to provide every existing thing with a unique indexing ($x_1, x_2, x_3, x_4 = t$). Thus space and time are not categories any more, but indexical parameters which are part of the cognitive apparatus [...] This has the advantage of reducing the metaphysical problem of the individuation of a being to the easier problem of the identification of a body through mathematico-physical coordinates.⁶²

Ma come è possibile questa traduzione in termini numerici e matematici dell'esperienza soggettiva? Come è possibile la sua oggettivazione logico-matematica? La risposta, come abbiamo anticipato, è nell'analogia.

Per capire come questa traduzione si verifichi, prendiamo il caso dell'obiettivazione scientifica della temporalità soggettiva.⁶³ Ciò che consente di quantificare l'esperienza

⁶² E. Melandri, *The “analogia entis” according to Franz Brentano. A Speculative-Grammatical Analysis of Aristotle's “Metaphysics”*, «Topoi», n. 6, 1978, p. 51.

⁶³ Una puntuale analisi del problema del tempo è svolta da Melandri in un lungo e denso articolo dei primi anni novanta, dove il problema della realtà del tempo viene discusso in chiave fenomenologica. Le considerazioni che svolgiamo in questo paragrafo, relative a LC, non derivano dall'articolo suddetto, ma tengono conto di alcune delle argomentazioni ivi esposte. Cfr. E. Melandri, *Tempo e temporalità nell'orizzonte fenomenologico*, «Discipline Filosofiche», vol. I, n. 2, 1991, pp. 255-288.

soggettiva del tempo è un processo graduale e progressivo. In prima istanza il tempo si presenta alla coscienza come un flusso di continuo e irregolare, se lo consideriamo dal punto di vista puramente soggettivo della nostra personale e intima esperienza. Ci troviamo, in quanto soggetti empirici, calati in quella dimensione di “pura durata” bergsoniana, per cui non si danno istanti, scissi e distinti l'uno dall'altro e ordinati secondo una serie lineare. Tuttavia, anche in questo stato “primitivo” di immediata percezione della durata, l'esperienza del tempo presenta alcune caratteristiche formali: la temporalità soggettivamente esperita si presenta come *successione* di eventi, con un “prima” e un “dopo”. Perché la sua misurazione risulti possibile è necessario procedere a una spazializzazione della durata, in modo tale che a un certo intervallo di tempo corrisponda un evento del mondo esterno che accade con una certa regolarità, e che possa fungere da unità di misura. Come scrive Paolo Spinicci, in un saggio dedicato al problema della costituzione oggettiva della temporalità:

Misurare il tempo è un'operazione più complessa che misurare lo spazio, e per una ragione ovvia: per misurare la grandezza di un campo possiamo prendere una pertica - un segmento di spazio - e farne l'unità di misura che ci consente di valutare la distanza che separa i suoi confini. Non così stanno le cose per le distanze temporali, poiché non è possibile prendere una distanza nel tempo e riportarla tante volte quante è necessario per misurare un intervallo temporale. Un regolo rigido per il tempo non vi è; vi sono invece processi che si ripetono e che ci consentono di determinare l'unità di una durata e di fare del ripetersi di quell'evento il ripetersi di quella durata e, insieme, l'unità di misura di cui abbiamo bisogno.⁶⁴

La misurazione del tempo richiede dunque un primo slittamento analogico-metaforico, dalla durata pura alla sua riproduzione in termini spaziali come movimento regolare (è in fondo il principio su cui si basa qualsiasi orologio analogico). Il tempo così quantificato risulta riducibile a successione ordinata di istanti, che possiamo rappresentare come punti collocati a distanza regolare su una linea. L'utilità di questa “conversione spaziale” del tempo risulta evidente non appena si presti attenzione al fatto che le caratteristiche della serie di istanti così ottenuta, presenta significative analogie

⁶⁴ P. Spinicci, *Lezioni sul tempo, la memoria, il racconto*, CUEM, Milano, 2004, pp. 158-159.

con quella della serie dei numeri, e è ad essa coordinabile: questa comune caratteristica consente di stabilire una connessione fra serie del tempo e serie numerica. Proprio su questa analogia si fonda la possibilità di quantificazione del tempo, la possibilità della sua misurazione. L'analogia fra la serie degli istanti nel tempo, la serie dei punti su una linea e la serie dei numeri, è la condizione affinché il tempo diventi un parametro misurabile, forma *a priori* di ogni esperienza. L'analogia è dunque ingrediente necessario affinché il tempo possa svolgere una funzione schematica, che come è noto viene più volte sottolineata da Kant. L'analogia fra la serie degli istanti di tempo e la serie dei numeri consente al tempo di diventare “schema” della quantità. Un discorso simile, del resto, vale per lo spazio: anche qui l'analogia fra la serie dei punti su una retta e la serie dei numeri consente di trattare dal punto di vista quantitativo lo spazio. L'analogia è dunque a fondamento degli “assiomi dell'intuizione”.

Un discorso simile si può fare per le “anticipazioni della percezione”. Un secondo esempio può servire a mostrare come la costituzione dell'immagine scientifica del mondo abbia come preconditione la quantificazione del dato percettivo; quantificazione che è resa possibile dalla mediazione svolta dalle analogie empiriche. Stavolta ci serviamo di un esempio proposto da Melandri, proprio in relazione alle “anticipazioni della percezione”. Abbiamo visto come l'analogia funga da mediatore fra spazio e tempo soggettivi e spazio e tempo oggettivi, matematizzati. Ma che ne è degli aspetti qualitativi e intensivi della nostra esperienza sensibile, come la percezione di “caldo” e “freddo”, o delle diverse gradazioni di colore, o dell'intensità e della frequenza di un suono? Come la sensazione soggettiva di caldo si traduce nell'oggettiva misurazione di una “temperatura”? Ancora una volta, è l'analogia che consente di compiere questo passaggio.

Il termometro misura la temperatura e non il caldo o il freddo; ma questa misura è per noi significativa solo perché rappresenta in maniera proporzionale tutta la serie degli stati e gradi di caldo e di freddo.⁶⁵

Ciò che rende possibile l'ideazione di uno strumento come un termometro non è altro che la scoperta di un'analogia fra il comportamento del mercurio e le nostre sensazioni

⁶⁵ LC, p. 599.

di “caldo” o “freddo” al variare della temperatura. La serie soggettiva dei gradi di caldo e freddo che proviamo quando la temperatura ambientale scende (o sale) è analoga - anche se non identica - alla serie di variazioni di volume che si possono osservare nel mercurio. L'analogia positiva consiste nel fatto che quando la temperatura aumenta, sia la nostra sensazione di caldo che il volume del mercurio aumentano. La differenza (analogia negativa) sta nel fatto che le variazioni soggettive delle nostre sensazioni termiche sono di natura psicologica e non fisica, sono approssimative e non si basano su una scala di riferimento assoluta, sono relative e comparative. Per questo spesso inducono in errore: il nostro termometro corporeo non è affidabile quanto il termometro a mercurio. Tuttavia, il funzionamento dei due “rilevatori” di temperatura è analogo.⁶⁶

La qualità sensibile del caldo o freddo non è assoluta, ma comparativa: il caldo e il freddo sono due poli, e fra gli estremi sono ammessi tutti i valori intermedi [...] Il termometro è un apparato che serve a rappresentare come grandezza estensiva, per es. come lunghezza di una colonna di mercurio, la corrispondente grandezza intensiva, che è la nostra sensazione di caldo. Il termometro può esser preso come il paradigma stesso della percezione, poiché serve a mediare analogicamente fra due grandezze eterogenee: una fisica, estensiva ed esterna; e una psichica, intensiva e interna.⁶⁷

Il termometro è uno strumento come un altro per misurare le variazioni di calore: è «un prolungamento dei nostri meccanismi percettivi, in base al fatto che esso opera analogicamente come questi».⁶⁸ Questa è la prima analogia che inconsapevolmente sfruttiamo quando utilizziamo un termometro. Una seconda analogia entra a questo punto in azione, qualora io intenda stabilire il valore numerico della temperatura indicata dal mercurio: quella fra la serie dei numeri e lo spazio percorso dalla “linea” di

⁶⁶ Bisogna fare una precisazione: prima dell'esistenza di termometri, o di qualsiasi altro sistema di misurazione della temperatura, il concetto stesso di “temperatura” non è neppure concepibile. Se volessimo collocarci in una (reale o immaginaria) situazione di conoscenza assolutamente prescientifica, basata solo sulle nostre sensazioni, saremmo già in errore nell'introdurre il concetto scientifico di temperatura. Dovremmo usare un suo equivalente “analogico” o “pickwickiano”. Alla nostra sensazione di caldo non corrisponde “alta temperatura”, ma “clima caldo”, o “tempo caldo”. Così, se esplicitiamo l'analogia sensazione-termometro, otteniamo una proporzione del tipo: sensazione di calore : clima caldo = volume di mercurio x : temperatura x. Per il concetto di “senso pickwickiano” cfr. *supra*, § 2.6.

⁶⁷ LC, pp. 599-600.

⁶⁸ Ivi, p. 600.

mercurio.

Gli esempi che stiamo facendo possono apparire estremamente banali, tanto da apparire superflui o scontati. Ma la questione è che, come dice Melandri stesso, l'analogia «su cui si fonda il codice interpretativo dei fenomeni fisici può essere tanto ovvia da rimanere celata».⁶⁹ Il passaggio dalla misurazione puramente “sensibile” a quella mediante strumento implica dunque una trasposizione:

L'analogia consiste in una trasposizione semiologica, per cui il dato sensibile, previa traduzione da un linguaggio qualitativo a uno comparativo, e quindi a uno quantitativo-intensivo, viene proiettato in un sistema di grandezze estensive, al quale si applica infine il linguaggio della fisica matematica.⁷⁰

Secondo Melandri, alla base di questo procedimento risiede una “metafora assoluta”, fondamentale, che è implicita nel nostro stesso sistema sensoriale. Sono i nostri sensi a funzionare proprio “per analogia”, e a permetterci dunque di perfezionare l'osservazione della realtà mediante strumenti analogici più precisi e più adatti alla quantificazione (microscopi, cannocchiali, termometri, bussole, ecc.). Ma prima di ogni strumento di misurazione analogica, c'è la metafora o analogia assoluta praticata dei nostri sensi, quando li utilizziamo come strumenti di conoscenza dell'ambiente esterno.

In conclusione, come dice Melandri, «la misura delle grandezze dipende sempre da una qualche “analogia empirica”».⁷¹

L'analogia empirica della causalità: logica, fisica, estetica

Riassumiamo brevemente alcuni punti che abbiamo sinora cercato di chiarire, relativi all'interpretazione di Kant proposta da Melandri: *i*) le analogie empiriche sono degli operatori che mediano l'universo categoriale con il mondo fattuale; *ii*) i principi dell'intelletto puro sono quei principi che rendono possibile l'applicazione delle proposizioni fondamentali della logica alla realtà empirico-fattuale, e funzionano tutti grazie a un principio di analogia. Tutti i principi kantiani sono dunque, in un certo

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 601.

⁷¹ *Ivi*, p. 375.

senso, delle “analogie dell'esperienza”: gli assiomi dell'intuizione, che consentono di matematizzare i fenomeni sfruttando l'analogia fra serie numeriche e serie spazio-temporali; le anticipazioni della percezione, che consentono di quantificare l'intensità delle sensazioni; le analogie dell'esperienza vere e proprie, che sensibilizzano il nesso logico di implicazione materiale, ecc. *iii*) il tipo di analogia a cui sono riconducibili le analogie dell'esperienza così intese, è per Melandri l'analogia attributiva: tra piano formale e piano reale non sussiste una relazione di isomorfismo (relazione che è possibile riscontrare solo tra due strutture formali). Come scrive Melandri:

È più che giusto che il rapporto fra il modello e il suo riferimento empirico prescinda il più possibile dall'equivoca e anzi fuorviante nozione di isomorfismo. Si tratta di ben altro. L'isomorfismo è un rapporto che può sussistere solo fra due forme, non fra una forma e qualcosa di informale. Ma allora l'esigenza di una riconsiderazione critica della questione, presa nel suo insieme e non solo *sub specie formali*, diventa più che mai urgente. E non c'è dubbio che per recuperare la necessaria ampiezza di orizzonte richiesta da una considerazione archeologica occorra ritornare a Kant [...] Il *zurück zu Kant* diventa difficilmente eludibile avendo che fare col problema delle “analogie dell'esperienza”.⁷²

Veniamo ora all'analisi delle analogie dell'esperienza vere e proprie (quelle associate alle categorie di causa, sostanza e azione reciproca) proposta da Melandri. «Le

⁷² LC, p. 566. Nella storia della filosofia questa conspevolezza è molto antica: «La relazione fra fenomeno e realtà, quando si dice che il primo manifesta la seconda, non può essere di isomorfismo (= di identità strutturale). Ciò era già noto agli Eleati. Essi però trascuravano il fatto che tale relazione non può neppure essere la pura e semplice negazione dell'identità. Dopotutto, il fenomeno manifesta la realtà e perciò deve avere con questa una relazione positiva. Tale relazione, dunque, non può essere né di identità né di diversità assoluta, ma in qualche modo intermedia fra questi due estremi. Per i Pitagorici sarà la mimesi, per Platone la metessi, per Aristotele l'inerenza: ognuno di questi concetti cerca di razionalizzare l'“analogia dell'esperienza”», LC, p. 204. Altrove, in riferimento alla situazione della filosofia contemporanea, Melandri nota come la situazione non sia del tutto mutata: «Non si può certo dire che la moderna epistemologia ci presenti un quadro del tutto soddisfacente dello stato della scienza. [...] Nella costituzione di una scienza intervengono due fattori, le parole e le cose. Il primo fattore è linguistico. Esso definisce l'oggetto formale della scienza, la sua semantica pura, o, con altro sinonimo, la sua ontologia formale. Il secondo fattore è invece indipendente dal primo e, quindi, extralinguistico. [...] Una scienza si può dire tale solo se, alla ontologia formale, può farne corrispondere una materiale. Tutto il guaio sta nella definizione di questa corrispondenza. Per quanto si faccia, non è possibile ridurla in formule. [...] Il rapporto fra parole e cose è regolato (se mai lo è) da un uso essenzialmente metaforico», E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, cit., p. 75.

Analogien der Erfahrung», egli scrive, «devono servire a mediare logica e fisica».⁷³ L'«esperienza» di cui si parla nella *Critica della ragione pura* è quella della fisica newtoniana. L'analogia di cui stiamo parlando si stabilisce pertanto fra due domini: quello della logica e della matematica pure, e quello della meccanica newtoniana, con i suoi principi e le sue leggi. Come dice Melandri:

Per un verso le analogie dell'esperienza sono il correlato figurativo o meglio schematico di tre fondamentali forme logiche. (i) Lo schema della sostanzialità corrisponde infatti al “funtore di Peano”, che esprime l'appartenenza dell'individuo alla classe; ovvero, leggendolo all'inverso, alla definizione dell'individuo per caratterizzazione. Ogni “sostanza”, sia essa individuale, specifica o generica, si può infatti individuare, caratterizzare o definire a partire dai suoi attributi. (ii) Lo schema della causalità corrisponde invece al “condizionale” [...] Se l'implicazione non è contemporanea, ma comporta altresì la successione degli attributi nel tempo, diventa inevitabile interpretarla in termini di connessione causale. (iii) Lo schema dell'interazione o effetto reciproco corrisponde infine all'“alternativa”, ossia alla disgiunzione esclusiva degli attributi fra loro complementari.⁷⁴

Ogni analogia empirica conferisce significato ontologico a una certa forma logica. Se non fossero messe in relazione con il mondo empirico, il giudizio ipotetico (in termini contemporanei diremmo: il condizionale materiale), la struttura soggetto-predicato della proposizione categorica (o funtore di Peano, come scrive Melandri), il giudizio disgiuntivo, non sarebbero altro che pure forme prive di significato reale. La loro traduzione in termini empirici comporta una transizione analogica, per cui alcune delle caratteristiche dei connettivi logici possono variare nella loro traduzione reale. Il caso del condizionale materiale è forse quello che meglio consente di cogliere questo passaggio. Dal punto di vista logico il condizionale non implica un riferimento alla dimensione del tempo, che invece il concetto di causa possiede.

Da un lato, dunque, le analogie empiriche schematizzano le tre forme logiche fondamentali delle categorie di relazione. Per un altro verso, poi,

le analogie corrispondono alle tre *motus leges* di Newton. E precisamente (*i'*) La

⁷³ Ivi, p. 597.

⁷⁴ *Ibidem*.

sostanzialità, intesa come principio di permanenza [...] non è che la riformulazione logico-dinamica del principio di inerzia [...] (ii') Allo stesso modo la causalità è il complemento dinamico dell'inerzia, ossia il principio d'accelerazione: il moto non ha bisogno di essere spiegato con l'intervento di forze, a meno che non trasgredisca il principio di inerzia [...] Il parallelismo risulta più evidente con la “Lex III”, la quale asserisce *actionem contrariam semper et aequalem esse reactionem*.⁷⁵

Soffermiamoci sulla seconda analogia, quella relativa alla categoria di causa.⁷⁶ Kant, dice Melandri, ha posto in correlazione il principio di causalità con il principio di accelerazione della fisica newtoniana: un moto accelerato necessita per essere spiegato dell'intervento di una causa (di una “forza”). Se la concepiamo in senso più ampio, però, l'analogia empirica relativa alla categoria di causa non riguarda solo la seconda legge del moto – il principio di accelerazione – ma tutto il sistema dei principi della dinamica. Se la leggiamo in questi termini, la seconda analogia diventa non solo il ponte di passaggio fra condizionale materiale e categoria di causa, ma anche, partendo stavolta dal basso, l'operatore di passaggio fra l'esperienza comune e l'esperienza scientifica

⁷⁵ Ivi, pp. 597-598. La dottrina kantiana permette secondo Melandri di prendere posizione circa la funzione epistemologica e lo statuto ontologico delle leggi fisiche, proponendo un'alternativa fra gli estremi del puro convenzionalismo e del puro realismo, dell'univocità e dell'equivocità. Questo, in ultima analisi, il significato più profondo riposto nella teoria kantiana delle analogie dell'esperienza: «Sarà sufficiente notare la divergenza di opinione che sussiste fra gli epistemologi della fisica moderna. I convenzionalisti - da Poincaré a Dingler a Eddington - sono quelli che rifiutano l'analogia empirica. Essi tendono a concludere che i principi di fisica, nella misura in cui si esprimono mediante leggi esatte, non statistiche, si riducono a tautologie logiche più o meno complesse. D'altra parte i realisti - da Einstein a Planck e a coloro, si potrebbe aggiungere, che hanno di recente messo in discussione il principio di simmetria - tendono invece a concludere che i principi di fisica, nella misura in cui appaiono emendabili e quindi non inconfutabili, hanno per lo meno un indiretto valore descrittivo. Perciò non possono esser tautologie. - Fra i due estremi del convenzionalismo e del realismo, ma più vicina a quest'ultimo, si situa la dottrina kantiana dell'analogia empirica. La sua tesi è che i principi di fisica non sono né tautologie logiche né leggi descrittive di una realtà puramente extramentale. E siccome per Kant la fisica è l'unica scienza oggettiva, questo equivale a dire che i principi della realtà vanno soggetti a una essenziale ambivalenza, secondo la dualità “regole/leggi”, la quale rende impossibile individuare in senso dinamico gli eventi di cui facciamo esperienza. La presenza dell'oggetto è data in qualche modo tematicamente, poiché non è definita dal sistema», LC, p. 599.

⁷⁶ Il concetto di “causa” può apparire datato, se utilizzato senza precauzioni, nella sua versione settecentesca. Melandri ne è consapevole, e non intende certo restaurare in forma pura la concezione kantiana (o newtoniana) della causalità. A scanso di equivoci, egli precisa che si tratta di un «problema immane» (LC, p. 604) dal punto di vista epistemologico. A Melandri preme tuttavia sottolineare come il problema filosofico sotteso al discorso di Kant mantenga la sua attualità una volta che venga rivista e aggiornata la concezione della scienza su cui Kant si muove. È per non complicare ulteriormente il già difficile discorso che Melandri sceglie di permanere «nell'orizzonte kantiano del problema» (*Ibidem*); e per renderne più evidente la genesi “archeologica”, attraverso la discussione settecentesca sul significato ontologico delle leggi fisiche.

della “forza”.⁷⁷ Scrive Melandri:

È qui importante rendersi conto che la meccanica razionale fa uso di costrutti teorici (come “forza”, “massa”, “azione a distanza”, “energia potenziale”, “energia cinetica”, &c.) i quali [...] non hanno alcun significato empirico. Di ciò era ben consapevole lo stesso Newton, quando parla di *naturae analogia*. - Dovremo allora dire che, come tutti gli *entia rationis*, tali costrutti fanno parte di una metafisica? Tale è per l'appunto il tenore della critica che Mach muove alla scienza newtoniana. Ma per Kant il problema è diverso. La verità delle proposizioni della meccanica razionale è fuori discussione. Perciò la “Zweite Analogie” non ha alcuna funzione critica: essa deve limitarsi a dare la giustificazione trascendentale dei principi della dinamica, cioè tradurne l'a priori in termini accessibili per analogia al senso comune.⁷⁸

Sempre in connessione al problema kantiano della causalità, Melandri offre un ulteriore esempio di come la nostra esperienza precategoriale, prescientifica e quotidiana, fornisca le matrici e gli “schemi” empirici che, attraverso una traslazione di tipo analogico, si trasformano nelle leggi dell'intelletto con cui prende avvio la ricostruzione scientifica del reale. Abbiamo visto che in Kant le analogie mediano fra pure forme logiche e leggi fisiche del moto. La seconda analogia trova la sua formulazione logica nel cosiddetto “condizionale materiale”, e la sua formulazione fisica nel secondo principio di Newton. Perché? Le intuizioni della percezione, abbiamo detto, presiedono alla matematizzazione dello spazio e del tempo. Ci permettono dunque di descrivere gli eventi fisici dal punto di vista della “cinematica”. Per passare alla spiegazione “dinamica” degli eventi fisici, dobbiamo introdurre un nuovo elemento, dobbiamo trovare le “cause” dell'accelerazione dei corpi, del loro discostarsi dal semplice moto inerziale. Nella prospettiva newtoniana ciò significa introdurre delle “forze” e il loro calcolo vettoriale. Le “forze” sono l'equivalente fisico delle “cause” (nel ristretto campo del sapere che è la meccanica di Newton: nulla impedisce al concetto di causa di declinarsi in altre forme in campi diversi, ovviamente). L'analogia causale è per Kant quella comunanza strutturale che rende simile il rapporto fra

⁷⁷ Cfr. A. Gualandi, “Esiste un'analogia tra l'epistemologia francese e l'antropologia?”, cit., p. 86.

⁷⁸ LC, pp. 606-607.

antecedente e conseguente nel condizionale materiale e fra forza e moto nella dinamica. Melandri spinge più a fondo l'analogia, fino a giungere alle sue radici estesiologiche. Ciò che ci consente di giungere al concetto di “forza” come causa è l'esperienza dello sforzo prolungato nel tempo. È un'idea che Melandri aveva già sostenuto nel saggio del 1960:

sia i concetti cosmico-spiritualistici che quelli cosmico-naturalistici derivano da più primitive, profonde e fondamentali esperienze vitali. Un esempio più appropriato sarebbero in questo caso i concetti di “forza fisica” (massa x spostamento) e “forza d'animo”, considerati quali “metafore”, la prima “naturalistica, la seconda “spiritualistica”, di una originaria esperienza vitale, la cinestesi dello sforzo muscolare.⁷⁹

In *La linea e il circolo* quest'idea viene ripresa e approfondita. Come scrive Gualandi, per Melandri «noi possediamo un'innata tendenza all'analogia che ci porta a interpretare la causalità e tutto ciò che nella natura è disposizionale, vettoriale etc. In termini di uno sforzo che perdura».⁸⁰ Per Melandri infatti:

L'analogia della causalità media il passaggio dalla sensazione dello sforzo all'intuizione obiettiva della forza. Solo in questo modo il movimento può essere costretto a presentarsi quale effetto di una causa oggettiva della quale tuttavia nessun riscontro si trova sul piano fenomenico. Con la “Zweite Analogie” Kant vuoi rendere esplicita la matrice trascendentale della dinamica newtoniana. L'analogia media fra i principi o leggi del moto e l'esperienza quotidiana che ne abbiamo delle conseguenze, qualora si riesca a comprendere filosoficamente la meccanica. (Ciò che si sente è, per es., un'improvvisa perdita di equilibrio sullo sfondo di una generica percezione di movimento. Un attimo di incertezza, e quindi penso subito- con quella reazione spontanea che equivale a una percezione di secondo ordine e che non sarebbe uguale a quella che è, se ignorassi il principio d'inerzia- che il veicolo su cui mi trovo sta accelerando o decelerando bruscamente e io devo comportarmi di conseguenza).⁸¹

⁷⁹ LEH, p. 225.

⁸⁰ A. Gualandi, “*Esiste un'analogia tra l'epistemologia francese e l'antropologia?*”, cit., p. 87.

⁸¹ LC, p. 608.

A partire da questa “discesa” fenomenologica nel territorio primario dell'esperienza sensibile, Melandri inverte il senso di marcia della deduzione trascendentale kantiana, ipotizzando che le matrici intellettuali delle strutture formali dell'intelletto – nel nostro caso il concetto di causa-effetto – vadano ricercate nella grammatica della nostra esperienza.

Appendice

Lettere di Enzo Melandri a Luciano Anceschi

Le lettere di Enzo Melandri a Luciano Anceschi riprodotte in questa appendice sono conservate presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, nell'epistolario del *Fondo speciale Luciano Anceschi* (cartella “Melandri, Enzo”).¹

1

Monza, 22 agosto 1957

Caro Professore,

molte volte sono stato sul punto di scriverle, e poi come un senso di pudore e di ritegno me lo ha impedito. Mi sono così alla fine dovuto limitare a due misere righe di anonime condoglianze. Anonime per la forma, mi creda, non già per l'intenzione inespressa.

So come nel dolore – quello vero – ci si senta irrimediabilmente soli, in una solitudine inaccessibile, temibile e sacra, che nessun altro all'infuori di chi la prova può veramente capire, e che perciò è necessario rispettare. E nulla invero mi pare esprima meglio del silenzio il premuroso rispetto del grande mistero dell'alterità.

Non posso che ammirare sinceramente quella forza d'animo che Le consente di / di superare la disperazione dell'ora in una virile accettazione della vita e del destino cui solo quel rinnovato impegno di positività costruttiva che è il lavoro, può offrire un non illusorio sollievo.

Lo sviluppo del Suo studio su Kant, se mi è concesso esprimere un mio parere, mi pare senz'altro molto promettente, sia che lo si consideri come necessaria continuazione

¹ Ringrazio Giovanni Anceschi per avermi concesso l'autorizzazione alla riproduzione delle lettere.

dei suoi ultimi corsi sull'empirismo inglese, sia come completamento del Suo precedente corso su Kant. Per coloro poi che conoscono il Kant empirista di E. Oggioni, l'ampliamento del tema al settore estetico risulterà di certo assai interessante e fruttuoso.

Purtroppo non sono in grado di darle una pronta e rassicurante risposta per quanto riguarda quella recensione che Le promisi avrei fatto entro il mese di / agosto. Questo mese volge ormai alla fine, e io sono costretto ad invocare tutta la Sua bontà e la Sua comprensione, anziché mantenere la promessa. Il libro del prof. Battaglia l'ho letto (e del resto me ne è assai familiare il contenuto), ma sono arrivato a un tale grado di stanchezza, da non riuscire quasi a spicciar parola. È successo che dopo essermi preso l'incarico, forse un po' troppo a cuor leggero, di tradurre dal tedesco un libro per conto de Il Mulino, questo lavoro, contro ogni mia aspettativa, mi ha occupato per tutti e due gli ultimi mesi, che ho passato ininterrottamente dietro a tale bisogna. Ho adesso assolutamente bisogno, sia pure per breve tempo, di riposo. E visto che il terzo numero del Verri è già pronto, ho creduto di poter approfittare dell'invito fattomi da alcuni amici per un viaggio in Germania. E ritorno nei luoghi a me già noti per riposarmi un po', e divagarmi. Sarò di ritorno per la fine del mese, e Le prometto che per prima cosa assolverò il mio impegno.

Mi creda, Professore, sono veramente mortificato di questa mia mancanza, e spero che potrò riabilitarmi entro due settimane. Sono certo che Lei saprà comprendere come sia stato per me impossibile agire altrimenti e che perciò non giudicherà un comportamento di questo genere come facente parte delle mie abitudini.

La prego di accogliere i miei migliori auguri per una felice conclusione del Suo lavoro e i miei più cordiali e devoti saluti.

Enzo Melandri

Bologna, 6 settembre 1957

Caro Professore,

mantengo la mia promessa di stretta misura, a quindici esattissimi giorni dalla lettera che le mandai. La ringrazio della comprensione che ha dimostrato nei miei riguardi, e spero che, tutto sommato, il mio onore sia salvo.

L'excursus al di là dei confini ha ridestato in me nostalgie di vagabondaggio e altre deteriori inclinazioni che ora debbo accuratamente eliminare dal mio orizzonte quotidiano onde poter lavorare con profitto.

Spero che la recensione complessiva del Battaglia non le dispiaccia. L'ho fatta un po' più lunga del necessario, in modo che Lei possa, volendo, eliminare qualcosa. Se non dovesse andar bene, sappia che non me ne avrei a male; cercherei di farla meglio: ma più avanti.

Accolga i più sinceri auguri per il Suo lavoro e i saluti del
Suo dev.mo

Enzo Melandri

Bologna, 13 settembre 1957

Caro Professore,

La ringrazio molto del Suo lusinghiero apprezzamento. Esso mi incoraggia, indirettamente, a dirigere gli sforzi più verso un modo di esposizione il più possibile chiaro e semplice che nel senso opposto proprio ad altri orientamenti (e qui alludo a certe suggestioni dell'ambiente culturale tedesco contemporaneo), certamente più interessanti ed attraenti, ma forse alieni dal mio temperamento euclideo.

Sto preparandomi per l'esame di Storia della filosofia. Approfitto di quest'occasione per approfondire collo studio alcune ormai vecchie conoscenze e stringerne altre. Lei saprà come il Prof. Oggioni sia esigente per quanto riguarda la vastità di letture. Io considero ciò come utile stimolo per intraprendere studi che altrimenti, in mancanza di un diretto interesse preciso, credo giudicherei aridi. Rileggo Kant per la terza volta, e per quanto svolga accuratamente tale compito e l'autore mi vada a genio, pure ancora non so liberarmi della penosa impressione di una radicale inefficienza a dominare efficacemente, sia sinteticamente che analiticamente, il preciso giro di pensieri in cui si articola la sua Critica. Lo stesso mi accade con Aristotele e con molti altri ancora / senza che ciò costituisca minimamente un sintomo di crisi (io in crisi ci sono da sempre, e ormai non mi fa più effetto), che forse questi problemi di rigorosa esegesi costituenti ora il terreno delle mie più vive preoccupazioni, non sono altro che i personaggi sotto la cui veste quella generale inquietudine di fronte alla vita che credo di poter acquietare con un'attività costruttiva, si ripresenta infine alla mia attenzione. Forse la ricerca stessa, anche quando non si disponga nell'evidente forma involutiva dell'arido accademismo, è anch'essa un'evasione, una testimonianza di fondamentale incapacità a vivere. D'altra parte però questo dualismo fra vita e attività di studio, ammesso che si possa accettare, mi convince di questo: che tutto ciò che non è letteratura a lungo andare si rivela disgustoso. Confortato da questi miei pensieri, a modo loro stimolanti, mi dispongo ora al mio lavoro di studente. Le chiedo perciò, se possibile, una tregua dalle recensioni fino alla fine di ottobre, motivata sia dalla preparazione di questo estesissimo fra tutti gli esami, sia dall'interiore bisogno di approfondire, nella calma e nella solitudine, il senso di certa letteratura. Dopo di che, sarò ben lieto di acconsentire alla Sua proposta, di cui La ringrazio di cuore, e che considero per me molto importante e ricca di possibilità.

Nel caso Le fosse indispensabile, per ragioni editoriali o altro, avere subito le recensioni della Oberti o di Assunto, La prego di farmelo sapere. Posso fin d'ora impegnarmi a compierle entro la prima quindicina di novembre.

Le porgo i miei più cari saluti.

Enzo Melandri

Bologna, 22 Luglio 1958

Caro Professore,

mi pare di averLe accennato, non so se durante il Suo ultimo soggiorno qui, o precedentemente, che sto facendo la domanda per una borsa di studio Fulbright per l'anno accademico 1959 – '60. Dovendo corredare tale domanda con alcune “lettere di segnalazione”, mi permetto di disturbarla per averne una da parte Sua. È chiaro che non ho la minima idea di che cosa possa o debba contenere una lettera del genere, se si eccettua quel misteriosissimo “atto del segnalare”, ma resto tranquillo perché La so persona esperta di tali questioni.

È mia intenzione, una volta arrivato negli Stati Uniti, frequentarvi l'Istituto per la ricerca fenomenologica, che ha sede presso l'Università di Buffalo, diretto dal Prof. Marvin Farber. Il Prof. Farber è inoltre direttore della nota rivista “Philosophy and Phenomenological Research”, di cui faceva parte anche il povero prof. Banfi.

Dopo aver studiato la fenomenologia dal punto di vista di una filosofia trascendentale, secondo l'ultimo Husserl e il più corrente canone / interpretativo in Europa, mi interesserebbe non poco conoscere la versione americana, di scienza descrittiva integralmente “empirica”, che si richiama – secondo le stesse parole del Prof. Farber - alla c.d. “faneroscopia” di Peirce.

I lavori di scrutinio delle relazioni straniere indirizzate al XII Congresso Internazionale di Filosofia (che si terrà a Venezia nel Settembre p. v.), le pratiche di cui sopra e altri impegni vari e improrogabili occupano per ora tutto il tempo di cui dispongo, ma non creda che io abbia dimenticato i miei obblighi verso di Lei, e primo fra tutti la recensione della Oberti, che mi impegno fin d'ora a compiere prima di partire per le vacanze.

RingraziandoLa anticipatamente e con molte scuse per il disturbo che Le arreco, Le porgo i miei migliori auguri di buone vacanze e La prego di accogliere i più cordiali saluti con tutta la mia stima.

Suo

Enzo Melandri

5

Bologna, 5 agosto 1958

Caro Professore,

La ringrazio innanzi tutto della Sua sollecita e premurosa risposta. Ha ragione: è meglio usare carta intestata. Qui a Bologna, ormai, non c'è più nessuno; e ho dovuto penare non poco per ottenere, tramite gli uffici del buono e onnipotente Zanichelli, quei due foglietti che qui Le accludo. Il prof. Farber non mi ha ancora risposto. È mia intenzione recarmi alla Sua università, ma forse è meglio, nella lettera, non farne menzione, accennando solo e genericamente alla “ricerca fenomenologica”, perché così, se col prof. Farber non c'è nulla da fare, posso rivolgermi al prof. Aron Gurwitsch, che è pure un valente fenomenologo, tramite il prof. Poggioli, che ho conosciuto a Rimini qualche giorno fa.

Ringraziandola in anticipo e scusandomi del disturbo che Le arreco, La prego di accogliere, Caro Professore, i più fervidi auguri di felicità e i saluti dal suo dev.mo

Enzo Melandri

6

Kiel, 21 dicembre 1960

Chiarissimo Professore,

La ringrazio molto per l'omaggio dei due libri, nonché per “Il Verri”, che ricevo regolarmente dall'Italia. Il lavoro di Barberi Squarotti meriterebbe senza dubbio che fosse conosciuto anche all'estero, se non altro, almeno per far vedere che non tutto, da

noi, è mero esercizio retorico. Per parte mia, mi riprometto di farlo conoscere al Prof. Scheel, che in questo Romanisches Seminar è lo specialista per le cose italiane. Se le interessasse mettersi in contatto direttamente con lui, questo è il suo indirizzo: Prof. Hans Ludwig Scheel, Kiel, Clausewitzstr. 8. L'attuale ordinamento universitario, per cui le lingue romanze sono tutte comprese in un unico istituto, non consente purtroppo ai titolari di cattedra di dedicare molto tempo allo studio della letteratura italiana moderna. È allo studio un riordinamento degli studi di romanistica, che prevede la suddivisione dell'intero blocco in sei distinte cattedre, fra cui una alla letteratura italiana, ma pare che si tratti di un progetto analogo a quello nostro per la cattedra di filosofia: lo vedrà, forse, chi vivrà nel XXI secolo.

Volevo inoltre esprimerle la mia completa adesione per il Suo Intervento sul n. 5 de “Il Verri”, un atto in sé doveroso e normale, ma che in questi tempi di stanchezza e conformismo rischia di apparirci o diventare coraggioso... : ecco una parola che comincia a farci paura. Non volevo perciò usarla senza precauzioni, senza rilevare la prospettiva che essa presuppone in chi la menziona. La ringrazio pertanto dell'incoraggiamento che proviene dal Suo fermo e chiaro atteggiamento, un monito per i pavidetti e una stretta di mano per i perseveranti.

La prego di convincere Barilli a dedicarsi a un lavoro di largo respiro, è ora che egli pensi a emanciparsi dal duro e ingrato lavoro cui altrimenti rimane relegato. Saluti anche per parte mia i comuni amici. Le auguro un buon Natale e le più belle cose per l'anno nuovo. Cordialmente,

Suo

Enzo Melandri

Kiel, 20 gennaio 1961

Chiarissimo Professore,

ritornerò a Bologna in marzo, come le rondini e la primavera, se mi passa il leggiadro paragone, e sentirò così dalla sua viva voce le storie circa l'Intervento n. 5, che mi interessano molto. Non mi resta che consigliarLe di tenere sotto assiduo controllo la Sua ben nota distrazione, perché è evidente che può procurarLe dei guai. Purtroppo le cose che Lei diceva non erano ovvie; se ne renda conto, per favore: a leggere il suo commento (“...avevo come il senso di scrivere cose ovvie – guarda che cosa mi tocca scrivere...”) mi sono venuti i brividi. Non dico che non debba scrivere quello che ha scritto. Anzi, proprio per questo l'ho ammirata e Le ho dato tutto il mio consenso. Ma almeno se ne renda conto!

Ho scritto a Barilli, ed è stata una buonissima idea. Mi ha risposto subito, e con una lunga e cara lettera, come se ne ricevono poche. Mi ha parlato del mio libro, e tutto quel che dice, comprese le critiche, non solo lo sottoscrivo, ma sono convinto che se lo avessi fatto io stesso non avrei saputo farlo meglio, con tanta perspicacia e chiarezza. Se recensisce gli altri con la stessa penetrazione che ha dimostrato per me, non dubito che in breve tempo diventerà un critico di primissimo ordine. Penso che la sua fortuna di critico sia dovuta alla combinazione di due doti che di solito non si trovano insieme: una capacità di *Einfühlung* che ha del prodigioso e gli permette di penetrare negli altri, e una altrettanto solida intelligenza, sobria (ma non fredda, come in un primo momento può sembrare), decisa e diretta all'essenziale. Ma chissà se glie ne importa nulla? Un po' mi ha turbato la notizia che sta occupandosi, oltre che di Fracastoro, di Cicerone. I casi della vita son tanti, si sa; non bisogna avere pregiudizi; ma Le confesso che questo supera le mie capacità di immaginazione. Per me Cicerone e la cibernetica stanno sullo stesso piano.

Ho ricevuto Barocco e Novecento, ma non Autonomia e eteronomia. La ringrazio molto del Suo interessamento. Ho visto con piacere, ma anche con confusione, che sono

citato nell'elenco dei collaboratori a "Il Verri". Mi creda, vorrei potermelo meritare; Le chiedo pertanto di mandarmi tutti i libri di filosofia, in italiano, francese, tedesco o inglese, di cui desideri avere la recensione. Di più per ora non posso prometterLe. Sono pressato da gravi doveri, fra cui il più pesante è la preparazione agli esami di concorso per storia, filosofia e tedesco. Per molto tempo, mi mancherà la possibilità di dedicarmi a ozi costruttivi.

Coi migliori auguri, mi creda

Suo dev.mo

Enzo Melandri

Nota Bibliografica

La bibliografia degli scritti di Enzo Melandri, a cura di Salvatore Limongi, si trova in E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata, 2004, pp. 843 – 860. Ad essa vanno aggiunti:

- *Zóon Politikón. Bolk e l'antropogenesi*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 48-54.
- *L'osceno*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 135-147.
- *Millenium (demografia e progresso)*, «Che fare», I, n. 2, 1967, pp. 77-84.
- *Da Lenin a Foucault*, «Che fare», I, n. 1, 1967, pp. 101-105.
- *Il male radicale*, «Periodo ipotetico», n. 2/3, 1970, pp. 79-83.
- *Gli accusatori sono indispensabili*, «Periodo ipotetico», n. 7, 1973, pp. 9-14.
- *Il Bachtin della Kristeva*, «Periodo ipotetico», n. 8/9, 1974, pp. 44-49.

Opere di Enzo Melandri citate nel testo

- Rec. a O. Borello, *L'estetica dell'esistenzialismo*, «Il Verri», n. 2, 1957, pp. 90-92.
- Rec. a F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, «Il Verri», n. 4, 1957, pp. 115-117.
- Rec. a G. Preti, *Praxis ed empirismo*, «Il Mulino», VII, n. 2, 1958, pp. 138-142.
- *Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema*, Bologna, 1958 [Tesi di Laurea non pubblicata].

- *Gli inediti di Husserl*, «Il Mulino», VIII, n. 92, 1959, pp. 529-535.
- *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1960.
- *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, in E. Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- *Sui presupposti del "presupporre" (a proposito di alcuni studi di filosofia del diritto)*, Rec. a *Studi sul diritto e Presupposti, concetto e principio del diritto (trilogia)* di G. Del Vecchio, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», n. 4, 1961, pp. 1440-1450.
- Rec. a C.G. Hempel, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, «Il Ponte», XVIII, n. 8-9, 1962, pp. 1218-1220.
- *La scienza moderna come criterio storiografico*, «Il Mulino», XI, n. 115, 1962, pp. 511-518.
- *Logica, introduzione alla democrazia*, in I. Copi, *Introduzione alla logica*, trad. it. di M. Stringa, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. VII-XXXV.
- *Alcune note in margine all'"Organon" aristotelico*, Corso di Filosofia, Anno Acc. 1964-1965, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna, 1965.
- *Considerazioni critiche sui syncategorematica*, in «Lingua e stile», I, n. 2, 1966, pp. 207-215.
- voce *Logica*, in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, vol. XIV di *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer*, Milano, 1966, pp. 253-303.
- voce *Logistica*, G. Preti (a cura di), *Filosofia*, cit., pp. 303-317.
- *Da Lenin a Foucault*, «Che fare», I, n. 1, 1967, pp. 101-105.
- *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, «Lingua e stile», II, 1, 1967, pp. 75-96.
- *Millenium (demografia e progresso)*, «Che fare», I, n. 2, 1967, pp. 77-84.
- *Kurt Lewin: La psicologia come scienza galileiana*, in «Rivista di filosofia», LVIII, 1967, n. 1, pp. 31-67.

- *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* [1968], Quodlibet, Macerata, 2004.
- *È logicamente corretto l'uso dell'analogia nel diritto?*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», XXIII, 1968, pp. 1-23.
- *L'osceno*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 135-147.
- *Zóon Politikón. Bolk e l'antropogenesi*, «Che fare», II, n. 3, 1968, pp. 48-54.
- *Note in margine all'"episteme" di Foucault*, «Lingua e stile», V, n. 1, 1970, pp. 145-156.
- *La realtà e l'immagine, a proposito di una storia del concetto di ideologia*, «Il Mulino», XX, n. 215, 1971, pp. 554-567.
- *Note sul rapporto pedagogico*, «Rendiconti», n. 22-23, 1971, pp. 273-279.
- *Sulla crisi attuale della filosofia*, «Il Mulino», XXI, 223, 1971, 877-889.
- *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Isedi, Milano, 1974.
- *The "analogia entis" according to Franz Brentano. A Speculative-Grammatical Analysis of Aristotle's "Metaphysics"*, «Topoi», n. 6, 1978.
- *Sull'origine dei generi letterari*, in «Lingua e stile», XV, n. 3, 1980, pp. 391-431.
- *Il paradigma di un calogeroema*, in A. Covi (a cura di), *La creatura e il pleroma. Dialoghi a distanza sullo stato della democrazia*, Lerici, Roma-Cosenza, 1983, pp. 108-114.
- *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora, Bologna, 1983.
- *Moritz Schlick: sensazione e percezione in rapporto alla conoscenza*, «Teorie & Modelli», I, 1984, pp. 29-54.
- *Le novità degli ultimi tremila anni*, «Il Mulino», XXXIII, n. 296, 1984, pp. 968-981.
- *Moritz Schlick: l'oggetto della conoscenza e il riferimento*, in A. Gargani (a cura di), *Il circolo di Vienna: "...tra la scoperta del senso e la scoperta della verità"*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Biblioteca Classense di Ravenna, 19-20 aprile 1983, Longo, Ravenna, 1984, pp. 77-93.

- *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia* [1989], Quodlibet, Macerata, 2007.
- *Le "Ricerche logiche" di Husserl: introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- *Tempo e temporalità nell'orizzonte fenomenologico*, «Discipline Filosofiche», vol. I, n. 2, 1991.

Studi critici su Enzo Melandri

- Agamben, Giorgio, *Archeologia di un'archeologia*, in E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, 2004, pp. XI-XXXV.
- Id., *Al di là dei generi letterari*, in E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata, 2014, pp. 9-14.
- Besoli, Stefano e Paris, Franco (a cura di). *Studi su Enzo Melandri*. Atti della giornata di studi. Faenza, 22 maggio 1996, Polaris, Faenza 2000.
- Besoli, Stefano, *Enzo Melandri*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione. Cinquant'anni di una Facoltà innovativa dell'Ateneo bolognese*, CLUEB, Bologna, 2006, pp. 455-457.
- Besoli, Stefano, *Melandri, Enzo*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica, nuova edizione interamente riveduta e ampliata*, vol. VII, Bompiani, Milano, 2006, pp. 7228 - 7228 [voce di enciclopedia].
- Cavazzini, Andrea, *Archeologia, logica, discorso. Sapere e linguaggio secondo Enzo Melandri*, in G. Gallo (a cura di), *Scienze e linguaggio nel Novecento italiano*, Limina Mentis, Monza Brianza, 2011.
- Cavazzini, Andrea, *Généalogie du Symbolique et Archéologie de la Théorie. La Trajectoire d'Enzo Melandri*, «Revue de Synthèse», CXXXII, n. 2, 2011, pp. 255-275.
- Cavazzini, Andrea, Recensione a *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, di E. Melandri, «Revue de Synthèse», CXXXII, n. 2, 2011 pp. 312-314.

- Celati, Gianni e Levrini, Ivan, *In memoria di Enzo Melandri*, «Il semplice. Almanacco delle prose», n. 3, 1996, 172-175.
- De Angelis, Valentina, *La logica della complessità. Introduzione alla teoria dei sistemi*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, pp. 265-278.
- De Palma, Vittorio (a cura di), *Eredità di Enzo Melandri*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Urbino, 2006.
- Eco, Umberto, *Un saggio di Melandri, Cartesio cade in Trappola*, «L'Espresso», 30-05-1969.
- Guidetti, Luca, *Postfazione a E. Melandri, Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata, 2007, pp. 295-302.
- Mariani, Emanuele, *Enzo Melandri e il labirinto delle analogie. La civetta di Minerva*, «Segni e comprensione», XXIV, n. 70, 2010, pp. 97-106.
- Possati, Luca Maria, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Mimesis, Milano, 2013.
- Id., *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia in Enzo Melandri*, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di una cultura del Novecento*, Prefazione di A. Rizzacasa, Gilgamesh, Mantova, 2013, pp. 343-346.
- Salvioli, Marco, Recensione a *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, di E. Melandri, «Divus Thomas», CVI, n. 3, 2006, pp. 244-246.
- Segré, Tullio, *Analogia e diritto*. Recensione a *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, di E. Melandri, «Rivista di diritto civile», XXII, n. 2, 1976, pp. 101-108.
- Solerio, Alessia, *Enzo Melandri: Through the Looking-Glass*, A. Bruzzone e P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013, pp. 293-306.
- Turco, Luigi, *Il pensiero analogico*, recensione a *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, di E. Melandri, «Lingua e stile», VI, n. 1, 1971, pp. 139-145.
- Volpi, Franco, *Lezioni di filosofia contro il simbolico*, Rec. di E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, «La Repubblica», 7 luglio 2007.

Traduzioni di testi classici utilizzate

- Plat., *Cratylus*, tr. it. di L. Minio-Paluello, *Cratilo*, in Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967.
- Aristot., *Analytica Priora*, tr. it. di G. Colli, in Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano, 2003.
- Aristot., *De anima*, trad. it. di G. Movia, *Anima*, Bompiani, Milano, 2001.
- Aristot., *Ethica Nicomachea*, trad. it. di L. Caiani in Aristotele, *Etiche di Aristotele. Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*, UTET, Torino, 1996.
- Aristot., *Metaphysica*, trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993.
- Aristot., *Topica*, tr. it. di G. Colli, in Aristotele, *Organon*, cit., 2003.
- Aristot., *Rhetorica*, tr. it. di M. Dorati, *Retorica*, Mondadori, 1996.
- I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, tr. ing. di K. Ameriks e S. Naragon, I. Kant, *Lectures on Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781; 1787], tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2001.
- I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [1783], tr. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], tr. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- I. Kant, *Logik* [1800], tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

Altri testi citati

AA.VV., *Il problema della filosofia oggi: atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia*

- (Bologna 19-22 marzo 1953), Bocca, Milano, 1953.
- AA.VV., *Filosofia e sociologia*, Il Mulino, Bologna 1954.
- AA.VV., *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna, 1957.
- AA.VV., *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia, 1984.
- AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Guida, Napoli 1982.
- AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 177-272.
- AA.VV., *Scritti su Felice Battaglia a cent'anni dalla nascita*, Baiesi, Bologna, 2002.
- AA.VV., “*Les Mots et les Choses*” de Michel Foucault. *Regards critiques 1966-1968*, IMEC, Caen, 2009.
- Abbagnano, Nicola, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, «Rivista di filosofia», n. 39, 1948, pp. 313-325.
- Achinstein, Peter, *Models, Analogies and Theories*, «Philosophy of Science», XXXI, n. 4, 1964, pp. 328-349.
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Agassi, Peter, *Analogies as Generalizations*, «Philosophy of Science», XXXI, n. 4, 1964, pp. 351-356.
- Alcaro, Mario, *Osservazioni sugli studi italiani su J. Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia», n. 35, 1980, pp. 32-40.
- Anceschi, Luciano, *Interventi per il “Verri” (1956-1987)*, a cura di L. Vetri, Longo, Ravenna, 1988.
- Anceschi, Maria Giovanna; Campagna, Antonella; Colombo, Duccio (a cura di), *Il laboratorio di Luciano Anceschi. Pagine, carte, memorie*, Libri Scheiwiller, Milano, 1998.
- Antonello, Pierpaolo, *The myth of science and the science of myth? Italo Calvino and the “hard core of being”*, «Italian Culture», n. 23, 2005, pp. 71-91.

- Azzarà, Stefano G., *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, con un'intervista a G. Vattimo su *Nietzsche, la rivoluzione, il riflusso*, Manifestolibri, Roma, 2011.
- Babolin, Albino (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, Introduzione di F. Battaglia, Il Mulino, Bologna, 1967.
- Balbo, Felice, *Il laboratorio dell'uomo* (1946), in: Id., *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966, pp. 105-200.
- Banham, Gary, *Kant's Transcendental Imagination*, Macmillan, Basingstoke, 2005.
- Barilli, Renato, *La neoavanguardia italiana. Dalla nascita del «Verri» alla fine di «Quindici»*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Bartha, Paul F. A., *By Parallel Reasoning. The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Battaglia, Felice, *I valori fra la metafisica e la storia* [1957], Nuova edizione riveduta e ampliata, Zanichelli, Bologna, 1967.
- Battistini, Andrea, *La cultura umanistica a Bologna*, in R. Zangheri, *Bologna*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 317-354.
- Belpoliti, Marco, *Nella grotta di Alì Babà*, in Id., *Settanta*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 117-145.
- Belpoliti, Marco e Barengi, Mario (a cura di), *“Alì Babà”. Progetto di una rivista 1968-1972*, numero monografico di «Riga», n. 14, Marcos y Marcos, Milano, 1998.
- Berti, Enrico, *L'analogia in Aristotele*, in G. Casetta (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma, 1987, pp. 94-115.
- Bianco, Luca, *Analogia e storia in Kant*, Guida, Napoli, 2003.
- Black, Max, *Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962; trad. it in M. Black, *Modelli Archetipi Metafore*, Pratiche Ed., Parma, 1983.
- Bobbio, Norberto, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986.
- Bonomi, Andrea, *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano, 1987.

- Bontadini, Gustavo, *Conversazioni di metafisica* [1971], Vita e Pensiero, Milano, 1995, Tomo I, pp. 168-180.
- Botta, Anna, *The Alì Babà Project (1968–1972): Monumental History and the Silent Resistance of the Ordinary*, in M. Jansen e P. Jordão (a cura di), *Proceedings of the International Conference: The Value of Literature in and After the Seventies: The Case of Italy and Portugal. Utrecht, 11-13 marzo 2004*, «Italianistica Ultraiectina», n. 1, Igitur Publishing & Archiving, Utrecht, 2006, pp. 543-58. <<http://igitur-books.library.uu.nl/ppc/readchapter.php?file=010/ebookvol1.pdf>>.
- Broad, Charlie D., *Kant: An Introduction* [1978]; tr. it. di B. Morcavallo, *Lettura di Kant*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Bouveresse, Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Raison d'agir éditions, Paris, 1999.
- Bufalo, Romeo, *La base sensibile dell'immaginazione in Kant*, «Bollettino Filosofico», Vol. 25, 2009, pp. 28-55.
- Buongiorno, Federica, *Husserl in Italia (1955-1967)*, «Il Cannocchiale», n. 1, 2011.
- Busacchi, Vinicio, *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l'Essai sur Freud*, postfazione a P. Ricoeur, *Ecrits et conférences: Tome I, Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008.
- Id., *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano, 2010.
- Cafaro, Francesco, *John Dewey e la critica italiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», n. 4, 1951, pp. 427-441.
- Callanan, John J., *Kant on analogy*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. 16, n. 4, 2008, pp. 747–772.
- Calvino, Italo, *L'orecchio, il cacciatore, il pettegolo*, «la Repubblica», 20-21 gennaio 1980; ora in Id., *Saggi, 1945-1985*, a cura di M. Barengi, Tomo primo, Arnoldo Mondadori, Milano, 1995, pp. 2033-2034.
- Id., *Lo sguardo dell'archeologo*, in Id., *Una pietra sopra* [1980], ora in Id., *Saggi, 1945-1985*, cit., pp. 324-327.
- Canfora, Luciano, *Analogia e storia: l'uso politico dei paradigmi storici* [1982], Laterza, Roma-Bari, 2010.

- Capozzi, Mirella, *Kant on Logic, Language and Thought*, in D. Buzzetti e M. Ferriani (a cura di), *Speculative Grammar, Universal Grammar, Philosophical Analysis*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 97-147.
- Id., *Le inferenze del giudizio riflettente nella logica di Kant. L'induzione e l'analogia*, in «Studi Kantiani», XXIV, 2011, pp. 11-48.
- Carloye, Jack C., *An Interpretation of Scientific Models Involving Analogies*, «Philosophy of Science», XXXVIII, n. 4, 1971, pp. 562-569.
- Casetta, Giuseppe (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma, 1987.
- Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre* [1918], trad. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- Id., *Kant und das Problem der Methaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, «Kant-studien», n. 36, 1931, pp. 1-26, trad. it. in E. Cassirer e M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano, 1990, pp. 98-142.
- Cavazza, Marta, *Una donna nel "mondo dei Filosofi" di Magistero*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., pp. 445-453.
- Curi, Fausto, *Un maestro dell'ascolto*, in M. G. Anceschi, *Il laboratorio di Luciano Anceschi*, cit., pp. 302-304.
- Cavazzini, Andrea, *Archeologia*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica, nuova edizione interamente riveduta e ampliata*, vol. I, Bompiani, Milano 2006, pp. 603-606 [voce di enciclopedia].
- Id., *Épistémologie Historique Italienne*, «Revue de Synthèse», vol. 132, n. 2, 2011, pp. 165-168.
- Cellucci, Carlo, *La ragione della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Cicero, Vincenzo, *Essere e analogia*, Il prato, Padova, 2012.
- Cingoli, Mario, «*Praxis ed empirismo*» e la discussione che suscitò in Italia, in: Id., *Marxismo, empirismo, materialismo*, Marcos y Marcos, Milano 1990, pp. 61-129.

- Colonnello, Pio, *Heidegger interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1981.
- Id., *Sensibilità e immaginazione fra la I e la II edizione della KrV di Kant. Rileggendo l'interpretazione di Heidegger*, «Bollettino Filosofico», vol. 25, 2009, pp. 69-80.
- Copi, Irving, *Introduction to Logic*, Macmillan, New York, 1961, trad. it. di M. Stringa, *Introduzione alla logica*, Bologna, Il Mulino, 1964.
- Cotroneo, Girolamo, *Felice Battaglia e la "filosofia dei valori"*, in Di Giovanni, Piero (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 201-221.
- Dal Pra, Mario, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- D'Ascenzo, Mirella, *Dagli esordi al '68*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., pp. 36-107.
- Delle Piane, Mario, *Quel lontano 1943*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 53-56.
- De Mauro, Tullio, *Introduzione alla semantica* [1965], Laterza, Roma-Bari, 1999.
- De Palma, Vittorio, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata, 2001.
- Di Giovanni, Piero (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2002.
- D'Ippolito, Bianca M., *Viaggio al centro della ragione. L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla «Critica della ragion pura»*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- Dorolle, Maurice, *Le Raisonnement par analogie*, Presses universitaires de France, Paris, 1949.
- Dupond, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2001.
- Eco, Umberto, *I primi numeri del "Verri"*, in Luciano Anceschi *tra filosofia e letteratura*, vol. monografico di «Studi di estetica», vol. III, n. 15, 1997.
- Egidi, Rosaria, *Wittgenstein e la filosofia analitica in Italia negli ultimi cinquant'anni*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, cit., pp. 311-312.

Elliott, Brian, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge, London and New York, 2005.

Eribon, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris, 1989.

Ess, Charles M. e Gulick, Walter B., *Kant and Analogy: Categories as Analogical Equivocals*, in «Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding», vol. 17, n. 2, 1994, pp. 89-99.

Federici Vescovini, Graziella, *La fortuna di John Dewey in Italia*, «Rivista di filosofia», n. 52, 1961, pp. 52-96.

Ferrandi, Giuseppe, *La filosofia a Bologna*, in P. Rossi – C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 193-222.

Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano, 1978.

Id., *Entretien avec Michel Foucault* (intervista con M. Chapsal), in «La Quinzaine littéraire», n. 5, 15 maggio 1966, pp. 14-15.

Id., *L'homme est-il mort?* (intervista con G. Fellous), «Arts et loisirs», n. 38, 15-21 giugno, pp. 8-9, 1966, tr. it. *È morto l'uomo?*, in *Follia, scrittura, discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 123-128.

Id., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in G. Canguilhem e S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris, 1971, pp. 145-172, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54.

Frabboni, Franco; Genovese, Antonio; Preti, Alberto; Romani, Werther, *Da Magistero a Scienze della formazione. Cinquant'anni di una Facoltà innovativa dell'Ateneo bolognese*, CLUEB, Bologna, 2006.

Friedman, Michael, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Garin, Eugenio, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, vol. II (*Quindici anni dopo 1945/1960*), Laterza, Bari 1966, pp. 489-617.

Gentner, Dedre, *Are scientific analogies metaphors?*, in D. S. Miall (a cura di),

- Metaphor: Problems and perspectives*, Harvester Press, Brighton, 1982, pp. 106–132.
- Id., *Structure-mapping. A theoretical framework for analogy*, «Cognitive Science», n. 7, 1983, pp. 155–170.
- Gentner, Dedre e Clement, Catherine, *Evidence for relational selectivity in the interpretation of metaphor*, in G. H. Bower (a cura di), *The psychology of learning and motivation*, vol. 22, Academic Press, New York, 1988, pp. 307–358.
- Gentner, Dedre e Markman, Arthur B., *Structure mapping in analogy and similarity*, «American Psychologist», n. 52, 1997, pp. 45–56.
- Gentner, Dedre, Holyoak, Keith J. e Kokinov, Boicho N. (a cura di), *The analogical mind*, MIT Press, Cambridge-London, 2001.
- Geymonat, Ludovico, *La civiltà come milizia*, a cura di F. Minazzi, La città del sole, Napoli, 2008.
- Giglioli, Daniele e Scarpa, Domenico, *Strutturalismo e semiotica in Italia (1930-1970)*, in S. Luzzatto e G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana. Dal Romanticismo a oggi*, vol. III, Einaudi, Torino, pp. 882-91.
- Gill, J. H., *Kant, Analogy and Natural Teology*, in B. Logan (a cura di), *Immanuel Kant's Prolegomena to any Future Metaphysics in Focus*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 241-253.
- Ginzburg, Carlo, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Torino, 1976.
- Id., *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, 1979.
- Id., *Miti, Emblemi, Spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 158-209.
- Girill, T. R., *Analogies and Models Revisited*, «Philosophy of Science», Vol. XXXIX, n. 2, 1972, pp. 241-244.
- Goodman, Nelason, *Seven Strictures on Similarity*, in *Problems and projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis/New York, 1972, pp. 437–446.
- Gozzi, Alberto, *L'auletta di estetica*, in M. G. Anceschi, op. cit., pp. 307-309.

- Grassi, Ernesto, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica*, in «Rivista di filosofia», XI, 1920, pp. 129-151.
- Guerra, Augusto, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1980.
- Guglielmi, Guido, *Un maestro controcorrente*, in M. G. Anceschi, A. Campagna, D. Colombo (a cura di), *Il laboratorio di Luciano Anceschi. Pagine, carte, memorie*, Libri Scheiwiller, Milano, 1998, pp. 330-332.
- Guidetti, Luca, *La costruzione della materia. Paul Lorenzen e la "Scuola di Erlangen"*, Quodlibet, Macerata, 2008.
- Guiducci, Roberto, *Influenze e controinfluenze nella filosofia contemporanea: Marx e Dewey*, «Nuovi argomenti», n. 9, Luglio-Agosto 1954, pp. 174-184.
- Han-Pile, Béatrice, *Early Heidegger's Appropriation of Kant*, in H. L. Dreyfus e M. A. Wrathall (a cura di), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Malden, 2005, pp. 80-102.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Methaphysik* [1929], trad. it. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- Heidemann, Dietmar, *Understanding: judgements, categories, schemata, principles*, in W. Dudley e K. Engelard (a cura di), *Immanuel Kant. Key Concepts*, Acumen, Durham, 2011, pp. 45-62.
- Helman, David H. (a cura di), *Analogical Reasoning: perspectives of artificial intelligence, cognitive science, and philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.
- Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965, tr. it. di A. Gargani, *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano, 1986.
- Hesse, Mary B., *Models and analogies in science*, Sheed and Ward, London, 1963, tr. it. a cura di C. Bicchieri in M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Id., *Analogy and Confirmation Theory*, «Philosophy of Science», XXXI, n. 4, 1964, pp. 319-327.
- Id., *Aristotle's logic of analogy*, «Philosophical Quarterly», XV, n. 61, 1965, pp. 328-

- 340, tr. it. di Cristina Bicchieri, *La logica dell'analogia secondo Aristotele*, in M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 129-146.
- Høffding, Harald, *On Analogy and its Philosophical Importance*, in «Mind», Vol. 14, n. 54, Apr 1905, pp. 199-209.
- Id., *Begrebet analogi*, Høst & søn, København, 1923, tr. fr. Di R. Perrin, *Le concept d'analogie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1931.
- Hoffmann, Ernst, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr, Tübingen, 1925, tr. it. di Luca Guidetti, *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Libri, 1991.
- Hofstadter, Douglas R., *Fluid Concepts and Creative Analogies. Computer Models Of The Fundamental Mechanisms Of Thought* [1995], tr. it. di M. Corbò, I. Giberti e M. Codogno, *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano, 1996.
- Id., *Epilogue: Analogy as the core of cognition*, in D. Gentner, K. J. Holyoak e B. N. Kokinov (a cura di), *The analogical mind*, MIT Press, Cambridge-London, 2001.
- Hofstadter, Douglas e Sander, Emmanuel, *Surfaces and Essences. Analogy As the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York, 2013.
- Holyoak, Keith J., *The pragmatics of analogical transfer*, In G. H. Bower (a cura di), *The psychology of learning and motivation*, vol. 19, Academic Press, New York, 1985, pp. 59–87.
- Holyoak, Keith J., Novick, Laura R. e Melz, Eric L., *Component processes in analogical transfer. Mapping, pattern completion, and adaptation*, in K. J. Holyoak e J. A. Barnden (a cura di), *Advances in connectionist and neural computation theory, Vol. 2 : Analogical connections*, Ablex, Norwood, 1994, pp. 113–180.
- Holyoak, Keith J. e Gick, Mary L., *Schema induction and analogical transfer*, «Cognitive Psychology», n. 15, 1983, pp.1–38.
- Holyoak, Keith J. e Thagard, Paul, *Analogical mapping by constraint satisfaction*, «Cognitive Science», n. 13, 1989, pp. 295–355.
- Id., *Mental leaps: Analogy in creative thought*. MIT Press, Cambridge, 1995.
- Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911], tr. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, 1994.
- Id., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* [1948], tr. it. di F.

- Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995.
- Id., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). The Encyclopaedia Britannica Article, the Amsterdam Lectures, "Phenomenology and Anthropology", and Husserl's Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*, Vol. VI di Edmund Husserl *Collected Works*, a cura di T. Sheehan e R. E. Palmer, Springer, 1997, pp. 424-474.
- Invitto, Giovanni (a cura di), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Adriatica Editrice Salentina, Lecce, 1981.
- Itkonen, Esa. *Analogy as Structure and Process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2005.
- Jansen, Monica e Nocentini, Claudia, *Ali Babà and Beyond: Celati and Calvino in the Search for "Something More"*, in M. Jansen e P. Jordão (a cura di), *Proceedings of the International Conference: The Value of Literature in and After the Seventies: The Case of Italy and Portugal. Utrecht, 11-13 marzo 2004*, «Italianistica Ultraiectina», n. 1, Utrecht: Igitur Publishing & Archiving, Utrecht, 2006, pp. 574-90. <<http://igitur-books.library.uu.nl/ppc/readchapter.php?file=010/ebookvol1.pdf>>.
- Jevons, William S., *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, Macmillan & Co., London, 1874, [ed. digit.: Elibron Classic Series, 2014].
- Keynes, John M., *A Treatise on Probability*, Macmillan, London, 1921.
- Lakoff, George e Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, tr. it. di M. Violi, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 1982.
- Lazzari, Riccardo, "Kant non bara". *Heidegger e l'interpretazione fenomenologica della "Critica della ragion pura"*, in: Id., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 36-77.
- Leatherdale, W. H., *The Role of Analogy, Model, and Metaphor in Science*, North-Holland, Amsterdam, 1974.
- Leonetti, Francesco, *Lezione: i nuovi principi di piacere (intersoggettivo), di negazione (politico), di analogia (metodologico)*, «Che fare», I, n. 2, 1967, pp. 41-43.
- Id., *A voce – I. Merce, comportamento, immaginazione. Testo collettivo. Rituale e*

- provocatorio, «Che Fare», I, n.1, 1967, pp. 1-5.
- Lloyd, Geoffrey E.R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol Classical Press, Bristol, 1987.
- Lohmar, Dieter, *Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity*, in D. Welton (a cura di), *The New Husserl, A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, pp. 93-124.
- Mach, Ernst, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig, 1905, tr. it. di S. Barbera, *Esperienza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino, 1982.
- Marchello, Giuseppe, *Felice Battaglia*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, II, Bompiani, Milano, 2006, p. 1091 Montano, Aniello, *La problematicità dell'esperienza e l'analisi del linguaggio nella filosofia di Paolo Filiassi Carcano*, in P. Di Giovanni, op. cit., pp. 331-339.
- Marcucci, Silvestro, *Guida alla lettura della «Critica della ragion pura» di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Mariani, Emanuele, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa, 2012.
- Marion, Jean-Luc, *Question de l'être ou différence ontologique*, in *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, pp. 163-210.
- Marty, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980.
- Id., *L'analogie chez Kant: une notion critique*, in "Les études philosophiques", n. 3-4, 1989, pp. 455-474.
- Matteucci, Nicola e Pasquinelli, Alberto (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia. Atti del Seminario promosso dal Dipartimento di Filosofia di Bologna (29-30 ottobre 1987)*, CLUEB, Bologna, 1989.
- McInerny, Ralph, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St Thomas* [1971], tr. it. di F. Di Blasi, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 1999.
- Melchiorre, Virgilio, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

Id., *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano, 1996.

Meo, Oscar, “*Un'arte celata nel profondo...*”. *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova 2004.

Mill, John S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* [1843], vol. VII di *Collected Works of John Stuart Mill*, a cura di J. M. Robson, 1974, University of Toronto Press, Toronto.

Minazzi, Fabio. *Giulio Preti: bibliografia*, FrancoAngeli, Milano 1984.

Id., *Giulio Preti: un profilo biografico*, in Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 23-30.

Id., *Introduzione. Geymonat filosofo civile*, in L. Geymonat, *La civiltà come milizia*, La città del sole, Napoli, 2008, pp. 25-42.

Mirabile, Andrea, *Le strutture e la storia. La critica italiana dallo strutturalismo alla semiotica*, LED, Milano, 2006.

Mirri, Edoardo, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano, 2012.

Mocchi, Mauro, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

Montagnes, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* [1963], Éd. du Cerf, Paris, 2008.

Moretti-Costanzi, Teodorico, *Opere*, a cura di E. Mirri, Bompiani, Milano, 2009.

Id., *L'ascetica di Heidegger*, Arte e storia, Roma, 1949.

Id., *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere. Corso di filosofia teoretica. Anni 1953-54 / 1955-56*, a cura di M. Moschini, Armando, Roma, 1999.

Id., *Dio. Corso di filosofia teoretica. Anni 1955-56 / 1956-57*, a cura di E. Mirri, Armando, Roma, 2003.

Nannini, Sergio, *La struttura e la storia*, in P. Rossi e C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. VI, *Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 766-782.

- Nagel, Ernst, *The Structure of Science*, Harcourt, Brace & World, San Diego, 1961, trad. it. di C. Sborgi e A. Monti, *La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- van Noppen, Jean-Pierre e Hols, Edith (a cura di), *Metaphor II: A classified bibliography of publications from 1985 to 1990*, John Benjamins, Amsterdam Philadelphia, 1990.
- Onof, Christian, *Understanding Schematism and the Nature of Schemata*, in V. Rohden et al., *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 2, de Gruyter, 2008, pp. 539-550.
- Ortony, Andrew (a cura di), *Metaphor and Thought. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Paci, Enzo, *Il problematicismo positivo di John Dewey*, «Il pensiero critico», I, 1950, pp. 63-73.
- Id., *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957.
- Id., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957.
- Id., *Per una fenomenologia della musica contemporanea*, «Il Verri», n. 1, 1959, pp. 3-11.
- Pagnini, Alessandro, *Filosofia italiana e filosofie straniere*, in F. P. Firrao (a cura di), *La filosofia italiana in discussione*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 280-291.
- Palakeel, Joseph, *The Use of Analgy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Prespective*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.
- Palumbo, Margherita, *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Bari 1985.
- Pancaldi, Giuliano, *Gli scienziati, i filosofi, la città*, in R. Zangheri, *Bologna*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 355-387.
- Pasquinelli, Alberto, *Nuovi principi di epistemologia*, Feltrinelli, Milano, 1964.
- Id., *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969.
- Id., *Introduzione a Carnap*, Laterza, Bari, 1972.

- Perelman, Chaïm, voce "Analogia e metafora", in *Enciclopedia*, I, Einaudi, Torino, 1977, pp. 523-534.
- Perelman, Chaïm e Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, tr. it. di C. Schick e M. Mayer, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Prefazione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino, 1989, p. 393.
- Pelliccioli, Luca e Velluzzi, Vito (a cura di), *L'analogia e il diritto. Antologia breve*, ETS, Pisa, 2011.
- Picardi, Eva, *Le teorie del significato*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Pietarinen, Juhani, *Lawlikeness, Analogy and Inductive Logic*, North-Holland, Amsterdam, 1972.
- Piovani, Pietro, *Felice Battaglia*, in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli, 2006, pp. 387-404.
- Polya, George, *How to Solve It* [1945], Princeton University press, Princeton, 1973.
- Id., *Mathematics and Plausible Reasoning, Vol. I: Induction and Analogy in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1990.
- Ponzio, Augusto (a cura di), *La semiotica in Italia*, Dedalo, Bari, 1976.
- Preti, Alberto e Venturoli, Cinzia, *Dall'anno degli studenti a Scienze della formazione*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., pp. 109-153.
- Pasini, Mirella e Rolando, Daniele (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, il Saggiatore, Milano 1991.
- Preti, Giulio, *Il pragmatismo, che cos'è*, «Il Politecnico», n. 33-34, settembre-dicembre 1946, pp. 58-60.
- Id., *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey*, «Studi filosofici», n. 1, gennaio-aprile 1949, pp. 36-74.
- Id., *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* [1953], in: Id. *Saggi filosofici*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 128.
- Id., *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino, 1957.

- Rehmann, Jan, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. G. Azzarà, Odradek, Roma, 2009.
- Restaino, Franco, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in N. Abbagnano (fondata da), *Storia della filosofia*, a cura di F. Restaino e G. Fornero, vol. X, TEA, Milano 1996, pp. 175-372.
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris, 1965, trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- Riemer, Nick, *Introducing semantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Rigobello, Armando, *Lo spiritualismo*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 123-132.
- Rosiello, Luigi, *Strutturalismo e teoria dell'informazione*, «Rendiconti», n. 2/3, 1962, pp. 1-7.
- Id., *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Vallecchi, Firenze, 1965.
- Rossi, Lino (a cura di), *Eстетica e metodo. La scuola di Bologna*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna, 1990.
- Rossi, Paolo, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggio sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, ed. digit.: 2009.
- Rossi, Paolo e Viano, Carlo Augusto (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- Sacksteder, William, *The Logic of Analogy*, «Philosophy & Rethoric», vol. 7, n. 4, 1974, pp. 234-252.
- Santucci, Antonio, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, il Mulino, Bologna, 1959.
- Sartre, Jean-Paul, *Jean-Paul Sartre répond*, «L'Arc», n. 30, 1966, pp. 87-96, rist. in. AA.VV., «*Les Mots et les Choses*» de Michel Foucault, cit., pp. 75-89.
- de Saussure, Ferdinand, *Course de linguistique générale (1908-1909). Introduction (d'après des notes d'étudiants)*, in «*Chaiers F. de Saussure*», 15, 1957, pp. 20-21, cit. in T. De Mauro, *Introduzione alla semantica* [1965], Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Scalise, Sergio, «*Lingua e Stile*»: 1966-2001, «Lingua e stile», XXXVI, n. 3, 2001, pp.

399-416.

Scarantino, Luca Maria, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 3-45.

Scaravelli, Luigi, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

Schlimm, Dirk, *Two Ways of Analogy: Extending the Study of Analogies to Mathematical Domains*, «Philosophy of Science», n. 75, 2008, pp. 178–200.

Schütz, Alfred, *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research», XX, n. 2, 1959, 147-165.

Searle, John R., *Is the Brain a Digital Computer?*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», n. 64, 1990, pp. 21-37. tr. it. *Il cervello è un computer digitale?*, «Rivista di filosofia cognitiva» (risorsa online), 2003, disponibile all'indirizzo: <http://w3.uniroma1.it/cogfil/cervello.html>.

Severino, Giulio, *L'immaginazione in Kant. Aspetti della seconda edizione della «Critica della ragion pura» (1787)*, «Studi kantiani», n. 3, 1990, pp. 29-61.

Sherover, Charles M., *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1971.

Sichirollo, Livio, *La filosofia nella coscienza delle nuove generazioni. Una nota e un intervento*, «Studi Urbinati», XXXI, n.1, 1957, pp. 1-7.

Sini, Carlo, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano, 1965.

Id., *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo. Corso di filosofia teoretica II per l'anno accademico 1977 – 1978*, Edizioni libreria Cortina, Milano, 1978.

Id., *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Śliwiński, Piotr, *Il ragionamento per analogia nella filosofia analitica polacca*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998.

Spinicci, Paolo, *Lezioni sul tempo, la memoria, il racconto*, CUEM, Milano.

Strawson, Peter F., *Kant's "Critique of Pure Reason"* [1966], tr. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

Swabey, Curtis W., *Kant's Analogies of Experience*, in "The Philosophical Review",

Vol. 31, No. 1, 1922, pp. 41-57.

Tega, Walter, *La Facoltà policentrica*, in F. Frabboni, A. Genovese, A. Preti, W. Romani (a cura di), *Da Magistero a Scienze della formazione*, cit., pp. 433-437.

Tempini, Nadia (a cura di), *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica, La scuola*, Brescia, 1976.

Turner, Joseph, *Maxwell on the Method of Physical Analogy*, «The British Journal for the Philosophy of Science», VI, n. 23, 1955, pp. 226-238.

Ulivari, Massimo, *Il significato del capitolo kantiano sullo «Schematismo dei concetti puri dell'intelletto» nel pensiero di Enzo Paci*, «Studi kantiani», n. 14, 2001, pp. 137-168.

Vacca, Giuseppe (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del "Contemporaneo"*, Rinascita-Editori Riuniti, Roma, 1978.

Valesio, Paolo, *Strutturalismo e critica letteraria*, «Il Verrì», IV, n. 3, 1960, pp. 122-147

Vigorelli, Amedeo, *La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci*, «Magazzino di filosofia», II, n. 5, 2001, pp. 169-195.

Volpi, Franco, *La "filosofia della pratica"*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 73-92.

Id., *La crisi dell'idealismo*, in N. Matteucci e A. Pasquinelli (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 93-122.

Vrahimis, Andreas, *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

Waismann, Friedrich, *Einführung in das mathematische Denken*, Gerold, Vienna, 1936, tr. it. di L. Geymonat, *Introduzione al pensiero matematico*, Prefazione di C. Mangione, Boringhieri, Torino, 1971.

Weatherston, Martin, *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, Macmillan, Basingstoke, 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, tr. it di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

Zecchi, Stefano, *Presenza di Enzo Paci nella crisi della cultura contemporanea*, in «Il

Verri», n. 7, 1977, consultabile online su <http://www.isuri.org/incontri11.html>.