

Isomorfismi.
Forme del pensiero, forme della realtà



Isomorfismi.
Forme del pensiero, forme della realtà

Isomorfismi.

Forme del pensiero, forme della realtà

4	Appunti a margine del concetto di “isomorfismo” Veronica Cavedagna Ludovica Conti Editoriale	39	Lo scarto costitutivo dell’essere: un’ipotesi immanentista. Studio sulle implicazioni dello strutturalismo in un’ottica trascendentale Andrea Sacconi	78	L’isomorfismo nel Tractatus logico-philosophicus: il caso dell’identità Ludovica Conti
A. ISOMORFISMO COME PROBLEMA		C. ISOMORFISMO E IDENTITÀ		D. ISOMORFISMO E ANALOGIA	
8	Scala 1 : 1. La ratio ontopoietica dell’isomorfismo Veronica Cavedagna, Daniele Poccia	50	Domandare della forma. Genesi e metodo fenomenologico tra Husserl e il primo Heidegger Federico Tosca	90	Dal chiasma ontologico al chiasma trascendentale. Forme di razionalità nel pensiero di Enzo Melandri Lorenzo Palombini
23	Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico Giacomo Pezzano	64	Struttura della proposizione e ontologia: suggerimenti per possibili ricerche Alfonso Di Prospero	104	Contro l’isomorfismo. Il rapporto soggetto-oggetto secondo Enzo Melandri Marco Lagna, Paulo F. Lévano
B. ISOMORFISMO E CORRISPONDENZA				117	Conclusioni

Appunti a margine del concetto di “isomorfismo”

Veronica Cavedagna, Ludovica Conti

Le démon de l’analogie

J’ai beau m’assurer n’avoir devant les yeux que des trainées irrégulières dont les ondes azurées traversent la stupeur de l’agate comme enregistrement de sismographe ou de baromètre affolé : elles en éclaboussent très haut, presque jusqu’à l’écorce du nodule, la transparence d’hydromel ou d’urine. J’ai beau identifier dans les broussailles noires qui foisonnent au bas du minéral de très communes dendrites de manganèse étalant leurs feuillages banaux. Au moment où je réduis les unes et les autres à leur être chimique, au cours de cette opération même, malgré moi j’y distingue des pans de clarté polaire qui font tomber la lumière d’une avare réverbération sur des lichens d’encre, sur une végétation poussive, chétive, essoufflée par les rafales et calcinée par le gel.

Roger Caillois, *Pierres*

Il sesto numero di Philosophy Kitchen dal titolo “Isomorfismi. Forme del pensiero, forme della realtà”, intende indagare il concetto di “isomorfismo”, o meglio l’uso filosofico dello stesso in risposta a domande ontologiche ed epistemologiche. Letteralmente, l’isomorfismo è definito come una relazione di equivalenza tra insiemi relati $\langle a, R \rangle$, $\langle b, S \rangle$ che preserva l’ordine – ossia una funzione iniettiva f da a su b tale che per ogni $c, d \in a$, cRd se e soltanto se $f(c)Sf(d)$. Nel corso del Novecento, l’utilizzo di tale nozione è stato tuttavia esteso dall’ambito strettamente logico-matematico ad altre discipline con un’inevitabile risemantizzazione; in particolare in filosofia essa è stata impiegata per descrivere una relazione di corrispondenza di tipo epistemologico tra soggetto e oggetto o di tipo metafisico tra strutture del reale.

Si noti innanzitutto che il dibattito sull’isomorfismo si sviluppa in un contesto di rinnovata attenzione alla nozione di struttura e di forma. Per esempio in matematica, sebbene la nozione di struttura abbia fatto la sua comparsa in ambito algebrico e insiemistico già nel secolo precedente, solo nel XX secolo si assiste al particolare tentativo di ripensare l’intera scienza alla luce di tale no-

zione: mediante ripetuti procedimenti di messa in isomorfismi, un progetto come quello bourbakista di un’“architettura della matematica” riconduce suoi campi eterogenei (algebra, geometria, analisi, teoria dei numeri ecc.) alle trasformazioni trasversali di cui partecipano.

In psicologia, dal primo decennio del secolo, un intero movimento, la *Gestalttheorie* (tra gli altri, in particolare, Köhler, Wertheimer), assume la forma o “unità strutturata” come proprio oggetto d’indagine e fonda esplicitamente la propria teoria della percezione sul postulato di un isomorfismo, almeno nomologico, tra piano fenomenico e fisiologico. Ed è per giunta proprio da tali ricerche, in particolare da quelle di Meinong ed Erhenfels, che la fenomenologia eredita una specifica attenzione al rapporto tra parte e intero: dall’elaborazione formale delle intuizioni gestaltiste sulla percezione, come quella sulla differenza tra parti indipendenti e non indipendenti, Husserl getta nuovi basi per la riflessione mereologica.

Lo statuto e nondimeno la genesi della struttura si ritrovano anche al centro delle analisi strutturaliste, la cui definizione di struttura può essere sintetizzata, prendendo in prestito le parole di Piaget, come un sistema unitario di trasformazioni auto-regolatrici riscontrabile in diversi ambiti del reale e, dunque, possibile oggetto di diverse discipline (linguistica, semiotica, antropologia).

Si assiste inoltre alla riformulazione di filosofie della forma (Merleau-Ponty, Ruyer, Simondon), le quali, pure fortemente influenzate dai più aggiornati dibattiti scientifici, rintracciano nella forma una nozione imprescindibile per dar conto dei vari livelli del reale, sia esso fisico, biologico o psicologico.

Di più: in altri ambiti di ricerca, spesso tangenti alle analisi condotte in filosofia, prende corpo la formalizzazione della cosiddetta teoria sistemica, soprattutto a partire dai contributi della teoria dei sistemi generali di von Bertalanffy, della cibernetica di Wiener e della teoria dell’informazione di Shannon. E da simili o addirittura medesimi presupposti prendono avvio tanto le indagini sull’auto-poiesi di Maturana e Varela quanto sulla morfogenesi di Thom – quest’ultime a loro volta riprese, rafforzate e reinnestate da Petitot-Cocorda nella proposta di uno strutturalismo morfodinamico o strutturalismo naturalizzato.

Nella consapevolezza che di concetti di “forma” e “isomorfismo” non si esauriscono nelle accezioni finora ricordate, questa veloce incursione nei diversi contesti disciplinari vuole suggerire la complessità dell’orizzonte tematico entro cui si formulano le domande specificamente filosofiche sui possibili significati epistemologici e ontologici dell’isomorfismo. Sul piano epistemologico, le questioni che si sollevano sono se e quando si possa definire isomorfica la relazione gnoseologica tra le strutture della mente e le strutture del reale. Dal punto di vista ontologico, ci si può chiedere invece se una relazione di tipo isomorfo sussista tra categorie della mente e strutture del reale, entrambe articolate attraverso forme. A tale domanda è connessa l’ipotesi di un rapporto fondativo tra isomorfismo epistemologico e ontologico: se le categorie e le operazioni della mente procedono costituendo o rispecchiando il mondo, è ipotizzabile che tale relazione gnoseologica sia permessa proprio dall’esistenza di forme del reale indipendenti ma isomorfe a quelle del soggetto. Nell’indagare gli aspetti epistemologici e ontologici dell’isomorfismo e la loro relazione, si presenta un ultimo interrogativo sulla possibile funzione metodica dell’isomorfismo stesso: la sua natura è tale che un’indagine su di esso sembra non poter fare a meno di ritrovarlo all’opera.

Il numero risulta quindi diviso in quattro sezioni. La prima introduce la domanda sull’isomorfismo nella duplice valenza epistemologica e ontologica.

Veronica Cavedagna e Daniele Poccia mostrano la natura dell'isomorfismo come metodo onto-poietico che consente di spostarsi da una metafisica analogica a un'ontologia plurale. Giacomo Pezzano discute la natura processuale dell'isomorfismo in una prospettiva trasformativa che emancipa tale concetto dalla corrispondenza per somiglianza a favore di una corrispondenza per disomiglianza.

Le altre tre sezioni discutono aspetti specifici dell'isomorfismo, messi in luce dalla sua relazione con altrettante nozioni – corrispondenza, identità e analogia – che ne condividono la duplice natura di risultato concettuale e strumento d'indagine filosofica, rispondendo e rilanciando la domanda iniziale.

Andrea Sacconi, a partire da una prospettiva trascendentale, tratta la nozione di isomorfismo quale corrispondenza fondata su una metafisica dell'immanenza nel dibattito filosofico strutturalista francese del Novecento. Federico Tosca analizza la nozione all'interno della cornice fenomenologica, concentrandosi sulla genesi trascendentale delle forme categoriali, con particolare attenzione a Husserl e al primo Heidegger.

Alfonso di Prospero, partendo da Aristotele fino a concentrarsi su Wittgenstein, esplora la possibilità teorica, insita nella nozione di isomorfismo, del rispecchiamento tra strutture proposizionali e strutture ontologiche. Ludovica Conti si serve della nozione di isomorfismo, entro la teoria raffigurativa del linguaggio di Wittgenstein, per discutere le proposizioni del *Tractatus* sull'identità.

Lorenzo Palombini si concentra sull'opera di Melandri *La linea e il circolo*, evidenziando attraverso l'isomorfismo la relazione tra l'analogia e il concetto melandriano di chiasma ontologico. Marco Lagna e Paulo F. Lévano, riprendendo il pensiero complessivo di Melandri, mettono in dubbio che l'isomorfismo, quale "ideologia gnoseologica", sia davvero un corretto modello della realtà o della conoscenza.

A. ISOMORFISMO COME PROBLEMA

8

Scala 1 : 1.

**La ratio ontopoietica
dell'isomorfismo**

Veronica Cavedagna,
Daniele Poccia

24

Corrispondere

senza somigliare.

**La trasformazione
come problema
filosofico**

Giacomo Pezzano

Scala 1 : 1.

La ratio ontopoietica dell'isomorfismo

Veronica Cavedagna, Daniele Poccia

Following the mathematical use of isomorphism, which is a one-to-one correspondence between at least two structures or forms, the article extends and reconsiders the meaning of this notion in respect to three fundamental philosophical problems: the origin of meaning, the role of images in the formation of knowledge and the morphogenesis of the real. We argue that isomorphism could be understood as a heterotopian scale in which the overlapping of the maps with the territory it represents, results in a harmonic proliferation of realities which directly map onto the concepts they embody. As such, in order to describe it, we equal isomorphism to an ontopoietical method that allows for the transition from an analogical (and humanistic) metaphysics, to a pluralistic (and impersonal) ontology.

ISOMORPHISM

ANALOGIES

BERGSON

RUYER

IMAGE

MIRROR

ONTOPOIETICAL

ISOAMORPHISM

Avvenne l'inatteso. C'erano qui la storia, due frammenti sulla vita di una donna, probabilmente la stessa donna. Oppure è la stessa donna, ma compare in due diversi sogni.

Viktor Šklovskij

1. Scala 1 : 1

L'isomorfismo viene da lontano: dalle matematiche. Nel corso della sua storia, anche non scientifica, è stato a più riprese collaudato, per quanto implicitamente, anzitutto come gesto di conteggio e d'ordinamento, elementare come tenere il tempo battendo il piede sul posto. Si pensi per esempio al pastore, di ritorno dal pascolo, che conta i capi del gregge per assicurarsi che siano tutti; non fa un'operazione diversa dal teorico degli insiemi seduto alla scrivania: i due stanno stabilendo un isomorfismo tra un insieme e una parte o l'intero insieme dei numeri naturali. In entrambi i casi è una questione di ritmi, ne va delle cognizioni più primitive che organizzano la nostra esperienza e dell'addomesticamento del mondo. Ne *La parola e il gesto*, André Leroi-Gourhan (1977) scrive: «I ritmi creano lo spazio e il tempo, almeno per il soggetto; spazio e tempo non esistono, non sono vissuti, se non in quanto materializzati entro un rivestimento ritmico. I ritmi creano anche le forme» (p. 361).

Certo è che l'isomorfismo è tutto tranne che "generico" sia nell'uso comune del termine, perché non è qualsiasi operazione di conteggio e d'ordinamento, sia nel suo uso matematico, perché bisogna conoscere uno a uno gli elementi da contare e ordinare. Per isomorfismo s'intende nello specifico una messa in corrispondenza in cui due o più strutture sono portate a contatto, rispettando e verificando i loro vincoli interni costitutivi (per esempio numero e ordine degli elementi), in funzione di una di riferimento che le accomuna. ¹ O, anche, che le accomuni. Nell'oscillazione tra indicativo e congiuntivo si mostra lo statuto ambiguo della struttura di riferimento: è difficile decidere se era già là prima o se è stata trovata grazie alla messa in corrispondenza, e sarebbe da chiedersi se non sia sempre in tutti e due i posti. L'ambiguità sussiste solo per uno sguardo che non separa l'esperienza logica e l'esperienza vissuta, rispettivamente un'esperienza in cui le forme possono coincidere senza confondersi e una in cui l'ordine della successione temporale impone di distinguere tra identità analogica (uno vale in rapporto a qualcos'altro) e identità numerica (uno vale per sé).

È vero dunque che, tanto nella pratica quotidiana quanto nelle matematiche, l'isomorfismo serve da specifico criterio d'ordinamento e classificazione. Tuttavia la funzione di un utensile conoscitivo non deve occultarne lo spessore ontologico: l'isomorfismo, quale strumento ovvero metodo, ² crea sì la giusta distanza dal mondo ma è, al tempo stesso, un suo pezzo: forma del mondo che correla due o più delle sue forme. Perciò si sceglie qui d'indagare tale metodo al di là del dominio d'impiego originario, con la clausola che il gesto dell'estensione implichi anche

¹ Particolarmente chiara, e utile per il nostro uso, è la definizione di Fabio Bellissima (2008): «In un isomorfismo, se c'è corrispondenza tra gli operandi, c'è corrispondenza tra i risultati. Pertanto, anche se la natura degli elementi di due strutture isomorfe può essere profondamente diversa, il modo in cui questi elementi sono strutturati deve essere lo stesso. La relazione di isomorfismo esprime dunque l'identità strutturale, e le proprietà invarianti per isomorfismo prendono il nome di *proprietà di struttura*. Tali proprietà devono essere descrivibili riferendosi solamente al comportamento degli elementi rispetto alle operazioni» (pp. 97-98).

² In più occasioni nel corso del Novecento, l'isomorfismo è stato declinato come metodo dalle ricerche che, nelle scienze umane, hanno posto come cruciale la questione della forma o della struttura. Due casi ci sembrano particolarmente importanti nell'ottica del

la revisione parziale del suo senso assodato. Nei fatti, lavorare l'estensione di un concetto è riarrangiarne la consistenza interna, per delinearne daccapo i punti d'aderenza al reale, vale a dire, l'intensione. È nello spazio aperto da tale pratica che formuliamo la nostra ipotesi sull'isomorfismo: tanto idea regolativa di ricerca di corrispondenze già date nel reale, priva di un ambito di pertinenza fisso e definitivo, quanto strumento dallo statuto ontopoietico. Perché, a ben osservare, l'isomorfismo si dispone a una traduzione che non funziona senza essere anche un tradimento: nella sua messa in opera, la traslazione del metodo-concetto equivale alla sua alterazione, secondo un tragitto che ne moltiplica i tracciati.

Torna utile l'immagine di una particolare proiezione in scala, per enucleare lo scarto logico tra analogia e isomorfismo e mostrare come l'ambiguità della struttura di riferimento (modello e risultato o, disgiuntivamente, modello o risultato) cede il passo alla sua sostanziale ambivalenza (modello e/o risultato). Nella riduzione grafica effettuata per ottenere un modello proporzionale all'oggetto, per esempio una cartina geografica, il rapporto 1 : 1 realizza l'eterotopia di una mappa che coincide con il territorio **3** ovvero di una rappresentazione in scala naturale che mette fuori gioco ogni *scala naturae* fondata sul principio gerarchico di una maggiore o minore prossimità con il fondamento, secondo il dispositivo concettuale dell'*analogia entis* – ossia della spiegazione del rapporto Uno-Molti basata sul reperimento di somiglianze che mediano tra univocità del principio ed equivocità degli enti. In un modo o nell'altro, se l'istanza superiore che nell'analogia funge da modello formatore è sempre a immagine e somiglianza dell'esperienza umana, una mappa che non si distingue dal territorio di cui è rappresentazione, se non nel numero, non ha letteralmente luogo (sfugge a ogni localizzazione semplice) perché inservibile nelle mani di un'intelligenza che, come quella umana, ha un fine pragmatico prima ancora che speculativo (Bergson, 2002, p. 162 e ss.). Il rapporto 1 : 1 mostra di più di quel che dice, per un'intelligenza che non esclude come ogni processo di formazione si concreti nella produzione di un supplemento: c'è l'uno, c'è l'altro uno e c'è il rapporto soprannumerario che li lega, sempre insieme. Detto altrimenti: proponiamo d'intendere l'isomorfismo nei termini di due forme in rapporto tra di loro, rapporto a sua volta concepibile come forma del rapporto tra le due forme. Come un codice, ma un codice ovvio, **4** presente nell'essere stesso di ogni cosa come il suo semplice essere; ostendere, scansire, duplicare ma senza esibire, scegliere e copiare: questa è la sua lo-

nostro lavoro: lo strutturalismo, con posizioni e impieghi eterogenei, se ne è servito per rintracciare le ricorrenze delle unità strutturali (per esempio Lévi-Strauss, 2003, p. 25) o ne ha riconosciuto il carattere strumentale, individuando nel suo utilizzo la traccia di un'intelligibilità di fondo condivisa dai diversi settori dell'indagine scientifica (in Piaget [1968] si incontra un luogo di esplicitazione di un simile progetto epistemologico); la metafisica di Raymond Ruyer (2007) ha sollevato infine l'isomorfismo a principio guida di una filosofia che, in dialogo con le scienze, non rinunciava alla sua natura speculativa e, dunque, alla tensione verso l'unificazione delle conoscenze.

3 In «Dell'impossibilità di costruire la carta dell'impero 1 a 1», Umberto Eco sviluppa le conseguenze dell'ipotesi borghesiana di una mappa perfettamente descrittiva del territorio, intuendo che una simile mappa dovrebbe essere capace di coevolvere con il territorio, rendendo non solo la mappa impossibile ma anche illegittima l'esistenza di un qualsivoglia territorio distinto dalla sua rappresentazione (e dunque la possibilità di governarlo grazie alla sua rappresentabilità). Eco (1992) scrive: «Di qui i seguenti due corollari: 1. Ogni mappa uno a uno riproduce il territorio sempre infedelmente. 2. Nel momento in cui realizza la mappa, l'impero diventa irrepresentabile. Si potrebbe osservare che con il corollario secondo l'impero corona i propri sogni più segreti, rendendosi impercettibile agli imperi nemici, ma in forza del corollario primo esso diverrebbe impercettibile anche a se stesso. Occorrerebbe postulare un impero che acquista coscienza di sé in una sorta di appercezione trascendentale del proprio apparato categoriale in azione: ma ciò impone l'esistenza di una mappa dotata di autocoscienza la quale (se mai fosse concepibile) diverrebbe l'impero stesso, così che l'impero cedrebbe il proprio potere alla mappa. Corollario terzo: ogni mappa uno a uno dell'impero sancisce la fine dell'impero in quanto tale e quindi è mappa di un territorio che non è un impero» (p. 163).

4 *Codice ovvio* è il titolo di un libro

gica, una logica speculare. L'isomorfismo si situa allo stesso tempo sui fili annodati che collegano le forme del reale – che siano interne (mentali) o esterne (fisiche) – e sulla navetta mobile che ripercorrendole, nel senso dell'ordito e della trama, le riconnette alla forma delle forme: ancora l'isomorfismo, telaio e tessuto di una ricerca inquieta di corrispondenze.

antologico che raccoglie i materiali che testimoniano la multiforme attività di Bruno Munari. Il lettore che sfoglia il volume si trova di fronte a una composizione eterogenea di opere-lavori integrati tra di loro non per unità tematica ma attraverso l'unità del metodo creativo di Munari: rigore (*codice*) e semplicità (*ovvio*).

2. Anatomia dell'immagine

Posate perpendicolarmente uno specchio senza cornice sulla fotografia di un nudo e, mantenendo sempre un angolo di novanta gradi, fatelo avanzare e girare in modo che le metà simmetriche dell'insieme visibile rimpiccioliscono o ingrandiscano secondo un'evoluzione lenta e regolare. L'insieme si riproduce incessantemente sotto forma di bolle, di pelli elastiche che, gonfiandosi, escono dalla fessura più che altro teorica dell'asse di simmetria; oppure, se eseguite un movimento inverso, l'immagine fatalmente rimpicciolisce, le sue metà colano l'una nell'altra, come colla tiepida risucchiata da un nulla irresistibile, come la candela posata su una stufa calda, che si accorcia perché si liquefa in silenzio a partire dalla base, che è anche quella del suo doppio riflesso nella cera fusa. Di fronte a un tale fatto abominevolmente naturale e che si accaparra tutta l'attenzione, la questione della realtà o della virtualità delle metà di questa unità in movimento sfuma nella coscienza, si cancella ai margini della memoria. L'esperienza è definitiva; prova ne è la presenza di una realtà incompleta, alla quale la sua immagine si oppone facendo intervenire un elemento motore che condensa il reale e il virtuale in un'unità superiore. E nel caso dell'entrata in scena dello specchio e del suo movimento, come del frustino che rianima la trottola o del riflesso espressivo dell'organismo, coglieremo una stessa legge, che si riassume in questa antica formula: L'OPPOSIZIONE È NECESSARIA AFFINCHÉ LE COSE SIANO E SI FORMI UNA TERZA REALTÀ. (Bellmer, 2001, pp. 25-27)

L'immagine ha sì tutta una sua anatomia – il corpo del mondo non è che «un insieme di 'immagini'» (Bergson, 2006, p. 5); ma se le immagini ci restituiscono una porzione di mondo è perché funzionano come uno «stadio dello specchio» (Lacan, 2002), perché noi, prima ancora, ci siamo riflessi in esse. In *Sugli specchi*, Umberto Eco (2015) delinea con precisione i confini della semiosi – ossia, di quel «fenomeno, tipico degli esseri umani (e secondo alcuni anche degli angeli e degli animali) per cui – come diceva Peirce – entrano in gioco un segno, il suo oggetto (o contenuto) e la sua interpretazione» (p. 49), rispettivamente: il *representamen*, parte materiale del segno, l'oggetto-referente e l'interpretante anonimo contestuale o punto di vista (Peirce, 1980, p. 131 e ss.). Gli specchi, afferma Eco, sono al di là della relazione segnica e della sua struttura triadica: sono asemiosi. Funzionano tanto come «icone assolute» la cui perfetta veridicità restituisce senza incrinature il doppio di un certo campo di stimoli percettivi emanati dall'oggetto quanto come «nomi propri assoluti», impeccabili apparati di designazione rigida che associano un'occorrenza a un'altra occorrenza, singolarità a singolarità, in un patto inscindibile e senza deviazioni attraverso il vertice del generico (l'universale del concetto). In assenza della mediazione di una descrizione definita (di note concettuali) e non prestandosi a esercizi contro-fattuali (a ipo-

tesi alternative di descrizione del concetto mediatore), lo specchio ci porterebbe in presenza non di un *aliquid stat pro aliquo*, come generalmente si definisce il segno, ma di qualcosa che funziona come un vero e proprio *index sui* che, grazie anzitutto alla sua auto-referenzialità (in forza del suo essere la propria stessa immagine), può riflettere di conseguenza qualcosa d'altro da sé con esattezza e fedeltà assolute: «Degli specchi non si dà immagine più vera degli originali. Il catottrico, capace di riflettere (senza modificarlo) il semiosico che esiste fuori di esso, non può essere 'riflesso' dal semiosico. Il semiosico può solo universalizzarlo, ridurlo a genere, schema, concetto, puro contenuto» (Eco, 2015, p. 49). La somiglianza perfetta dello specchio mette in mora la somiglianza parziale, analogica, che può apparire solo nella distanza tra la rappresentazione frontale e il centro che la rende possibile: ci vuole il soggetto della prospettiva, abbastanza separato e lontano da ciò che osserva, perché il mondo prenda la forma dell'«immagine di qualcosa per qualcuno», la quale è necessariamente diversa, e per questo insufficiente, sia rispetto a quel qualcosa di cui è immagine sia per quel qualcuno per cui è tale.

Per quanto l'interpretante che presiede nella teoria semiotica peirciana alla relazione tra *representamen* (la parte materiale del segno) e oggetto (il referente del segno) sia tutt'altra cosa dall'azione di un singolo individuo che decide dei nomi delle cose, giacché rinvia a un contesto d'uso impersonale, è ancora il gesto nomotetico d'Adamo a essere così surrettiziamente reintrodotta. Difficile considerare il nomoteta originario, **5** in forza della sua natura mitica (fuori dal tempo e, dunque, dall'evoluzione storico-empirica delle lingue), altrimenti da una pura funzione strutturale non diversa, a tal proposito, da quella svolta dall'interpretante peirciano. Si è ancora alle prese con un trascendentale ricalcato sull'«allotropo empirico-trascendentale» (Foucault, 2009, p. 343) umano, quale misto posto in essere dall'*episteme* moderna, che rivelerebbe ma sempre problematicamente le condizioni dell'esperienza in generale. Idea, questa, a tal punto pervasiva da informare anche la discorsività delle scienze naturali apparentemente più lontane da un'*imagerie* antropomorfa. Secondo la definizione dell'embriologo e biosemiotico Marcello Barbieri in *I codici organici: metafore o realtà?* (2003), un codice è «un insieme di regole che stabiliscono una corrispondenza fra due mondi indipendenti» (p. 101). Per Barbieri, è codice tanto l'alfabeto Morse che stabilisce un rapporto tra punti-linee e le lettere dell'alfabeto fonetico, quanto il codice genetico per il quale esiste il medesimo rapporto tra triplette di nucleotidi e aminoacidi. Ma se un codice suppone l'arbitrarietà di una corrispondenza non necessaria tra segno e referente e rende possibile la statuizione e la trasmissione di un significato, si dovrà individuare qualcosa o qualcuno che svolga la funzione del *code-maker*, ovvero del fabbricante di codici, anche per i codici biologici. Nel caso del codice Morse, il *codemaker* è ovviamente l'uomo; nel caso del codice genetico, è ciò che Barbieri (2003, p. 103) propone di identificare con il transfer-RNA in ragione della sua funzione di adattatore dotato di due siti di riconoscimento indipendenti e che forniscono un collegamento specifico tra nucleotidi e aminoacidi. È di nuovo la struttura triadica del segno enucleata da Charles S. Peirce a legittimare la sussistenza di un codice che non è semplice metafora descrittiva e/o euristica (Barbieri, 2003, p. 105). Ci si chieda tuttavia: è il codice biologico che funziona allo stesso modo di un qualsivoglia codice umano o viceversa? Se si abbandona il terreno dell'analogia, che pone appunto il problema di decidere, a causa della

5 Il nomoteta originario – l'archetipico impostore di nomi – è figura platonica: *Crat.* 401b-c e 411b.

sua reversibilità (se A è simile a B, anche B è simile ad A), in quale senso percorrerla, e ci si colloca invece su quello dell'isomorfismo, si vede come siano entrambi caratterizzati sì da determinismo e arbitrarietà (aspetti che Barbieri riconosce pure), ma senza il ricorso ad alcuna struttura triadica. Se Barbieri sembra non vedere la distinzione tra arbitrarietà e convenzionalità dei codici, tra contingenza e carattere stipulativo della relazione segnica **6** è perché – o così ci pare – retroflette probabilmente alle origini stesse della vita uno schema demiurgico che solo l'uomo può incarnare e che il mito adamitico, come tutti i miti, fa preesistere circolarmente a ciò che pure pretende di spiegare: l'origine dell'uomo. Un «Uomo grande come il mondo» (Ruyer, 1972, p. 6) o piccolo come una molecola: «È solo l'atto del copiare che crea informazione, ed è solo l'atto del codificare che crea significato. Informazione e significato, in altre parole, ebbero origine quando copymakers e codemakers comparvero sulla Terra e cominciarono a funzionare» (Barbieri, 2003, p. 108). Avendo trascurato la distinzione tra l'arbitrarietà pre-umana e la convenzionalità per forza di cose umana del codice, Barbieri può ricollocare la distinzione tra naturale e artificiale nel cuore dei fenomeni biochimici, ma al prezzo di rileggere poi di nuovo la scissione tra artefatti molecolari (prodotti da cause esterne) e composti derivanti dal mero svolgimento delle leggi immanenti della termodinamica sulla base del criterio fuori/dentro, difficilmente intelligibile senza un riferimento a un centro d'esperienza soggettivo. Smussata così l'ipoteca antropomorfa che pesava sulla preesistenza di una sorta di «uomo molecolare», è però restaurata per intero l'emergenza magica del senso in un mondo, per suo conto, in balia del mero caso.

È davvero necessario supporre come *conditio sine qua non* la presenza di un terzo «*ontologicamente diverso*» (Barbieri, 2003, p. 105), cioè distinto numericamente e qualitativamente dagli altri due vertici che compongono il triangolo semiotico, affinché vi sia significazione? La significazione (dalle formazioni organiche alle enunciazioni linguistiche o ai fenomeni d'ideazione) si può anche concepire come una macchina a due soli termini, senza la dimensione supplementare di un mitico o magico *avatar* antropologico in grado di suscitare l'alba dell'informazione e del significato in seno a una natura inerte e disorganizzata. Invitiamo a licenziare del tutto l'ipoteca del Demiurgo platonico e del modello morfogenetico che la cosmogenesi «verosimile» (*Tim.* 29d) del *Timeo* illustra come l'introduzione dall'alto della forma nel ricettacolo della *chora*; a emancipare la «causa errante» (*Tim.* 48b) che qualifica la *chora* dalla condizione di fattore di disturbo/condizione di possibilità nei confronti della fabbricazione demiurgica, per farne la regola sufficiente di una creazione che basta a se stessa. **7**

La resistenza dello specchio a farsi assorbire dal regime del segno può essere detta nei termini dell'«auto-predicazione» che specifica logicamente l'Idea platonica (Fronterotta, 2001, p. 269). Tornare a maneggiare il concetto platonico d'Idea permette di dirimere la differenza tra analogia e isomorfismo, tra due tipi dell'immagine: un'immagine di qualcosa che suppone un soggetto che la osservi dall'esterno e un'immagine d'immagini che lo mette fuori gioco. L'Idea deve potersi anzitutto predicare di sé («La

6 Questa distinzione è chiaramente formulata da Tullio De Mauro nella nota 137 al *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure (2005, pp. 413-414).

7 L'uso che facciamo qui del *Timeo* fa volutamente riferimento a una versione schematica dell'assai più complessa composizione cosmogenetica illustrata nel dialogo. Sulle implicazioni teoretiche di questo fondamentale luogo platonico, sono utili le indicazioni di Ugo M. Ugazio (2012): «Therefore, the geometrical element that, in the Platonic narration of the *Timaeus*, synthesizes the various sides of the polyhedric atoms and that determines their variety, constitutes in a certain way the formal trait passively opposed by the *chōra* mean-

grandezza è grande...”) per poter essere poi eventualmente predicata delle cose sensibili, contando le tutte insieme e una per una (come uno *dei* molti e non come uno *tra* i molti). Le Idee di Platone sono sì delle immagini speculari, ma del genere analogico: non possono essere degli specchi qualunque, ma degli specchi che riflettono talune cose e non altre; degli specchi selettivi – dovrà esserci uno specchio, almeno, per ciascuna classe di oggetti. Come è noto l’immagine si definisce platonicamente come “secondo simile” e perciò distinto da ciò di cui è immagine (*Crat.* 232a-c). Simile è anche la cosa sensibile nei confronti dell’Idea, che esiste in senso stretto (nel caso di un’immagine artistica si è tre volte lontani dalla verità dell’Idea: si tratta di una «copia della copia»).

Tuttavia se si va al proemio del dialogo di Platone intitolato a *Parmenide* ci si imbatte in un singolare cortocircuito logico: secondo il Socrate-personaggio del dialogo sarebbe *to thaumaston*, il più stupefacente, «se si provasse, invece, che i simili in sé diventano dissimili e i dissimili simili» (*Parm.* 129b). La cosa più inspiegabile sarebbe se le singole Idee, i simili in sé o le pure realtà in sé del mondo intelligibile e non le loro copie sensibili, fossero allo stesso tempo se stesse e le altre Idee; e si deve aggiungere, spingendosi oltre Platone, se le altre Idee fossero se stesse e le prime. Sarebbe sommamente straordinario se finanche le Idee si comportassero a loro volta come immagini: doppi irreali ma somiglianti, simulacri, analoghi gli uni agli altri, identici e differenti tra di loro. Più precisamente, sarebbe notevole se fossero «immagini di immagini» (tra di loro, ma anche delle ‘immagini’ che sono propriamente le cose sensibili), simulacri realissimi, ⁸ invero. Un’ipotesi, questa, che è portata alle sue estreme conseguenze nella settima tesi dello stesso dialogo, dove ci si chiede che cosa ne è degli «altri» se l’«uno non è» (*Parm.* 164b 5) e in rapporto all’uno che non è. Ovvero: che “gli altri” o i molti che dir si voglia si mettono a proliferare, non tanto però al modo di un molteplice assolutamente puro e indiscernibile, intrinsecamente amorfo, ma come un proliferare che cambia a seconda del punto di vista dal quale lo si osserva, perché l’osservazione fa realtà accanto e insieme a ciò che osserva. «Infatti, una simile realtà, a chi la osserva da lontano e in modo ottuso, non appare forse necessariamente qualcosa di unitario, mentre a chi la osserva da vicino e riflettendo con acutezza, ciascuna unità non appare necessariamente illimitata per pluralità, se è veramente priva dell’uno che non è?» (*Parm.* 165b-c). Platone sta sì descrivendo una “fenomenicità assoluta” (Ferrari, 2004, p. 361), ma in atto, in cui persino il percipiente figura allo stesso tempo nella condizione di parte e tutto del suo accadere, elemento interno ed esterno al suo manifestarsi: una fenomenicità che appare a qualcuno che appare in essa, nel mentre che appare a se stessa. A ben considerare, siamo di fronte *non* al caso di uno specchio che, per quanto selettivamente, riflette una catego-

ing that it constitutes the maternal moment which makes possible thought birth the passage from the invisibility of the forms to the visibility of reality; the endeavor of the demiurge in not so much the perceptive inconsistency of the immutable forms that have to be artificially reproduced in the extension but rather the equally imperceptible character of extension itself: the *chōra* is intelligible in the same way as those sensible forms, but at the same time without being sensible herself. [...] The theoretical necessity of what one may consider the intermediate category of being (Plato, *Tim.*, 34d) therefore becomes clear: individuals ultimately have to be constituted of that same first element that contains them until they endure in existence» (pp. 66-67). Inoltre ricordiamo che anche in Platone, proprio nel *Timeo*, è presente un riferimento alla funzione iconoforica dello specchio, che è assegnata al fegato, organo privo di intelligenza in quanto sede della parte appetitiva dell’anima, che può o meno collaborare, quale superficie liscia e lucida, con quella razionale e che ha un ruolo cruciale nella pratica divinatoria (cfr. *Tim.* 70a-71e; Napolitano Valditara, 2007). Ringraziamo Ugazio per averci segnalato questo passo.

⁸ Intendiamo qui “simulacro” alla maniera della trattazione de-leuziana in “Simulacro e filosofia antica” (Deleuze, 2007).

ria di oggetti determinati, ma di due specchi (ideali) posti l'uno di fronte all'altro che riflettono il proprio stesso potere di riflessione, generico ma definito, sempre uno a uno, riflettendolo così in atto – all'infinito: come una moltitudine di specchi. L'auto-predicazione delle idee viene così moltiplicata per se stessa e il filosofo che le contempla, con l'ausilio del suo terzo occhio noetico, si scopre affatto immanente al contemplato – né parte, né tutto di ciò che vede, ma isomorfo, da parte a parte, al doppio rinviarsi e, di fatto, al moltiplicarsi delle stesse Idee. Proprio nel cuore della metafisica platonica si apre uno spazio di immanenza radicale in cui coabitano sullo stesso piano cose, idee e persino i conoscitori di entrambe, filosofi e non: in numero infinito.

Proviamo a seguire tale ipotesi, che si potrebbe tradurre nei termini di un'immagine senza supporto, né oggettivo né soggettivo. Con Henri Bergson, nel primo capitolo di *Materia e memoria*, e la lettura che ne fa Gilles Deleuze in *L'immagine-movimento*, si compie una conversione dello sguardo in direzione antiplatonista: la percezione delle cose è un'istantanea scattata nelle cose stesse, come un segno indicale addirittura in prossimità fisica con esse (Ronchi, 2011, pp. 107-8) e non il risultato di una costituzione soggettivo-trascendentale o di un'apprensione che richiede la mediazione dell'ideale. Il piano della materia si presenta alla stregua di un piano luminoso sul quale, semmai, l'auto-coscienza si ritaglia difettivamente per un effetto di opacità locale. È vero anche, però, che la riduzione del cervello a semplice centralino telefonico (Bergson, 2006, p. 23), operatore di smistamento dell'azione infinita delle immagini-movimento in cui consiste la materia, e dalla quale differirebbe solo per grado, configura una gno-seologia esternista che, in ultimo, fa tutt'uno con il dualismo materia/memoria rivendicato da Bergson (2006, p. 5). La privazione in cui consiste il corpo vivente – immagine d'altre immagini, solo, secondo una prospettiva angolare determinata e limitante – deve la sua natura a un'esitazione nella risposta motrice (Bergson, 2006, p. 25) da cui dipende la coscienza, originata per emergenza, per così dire magica, poiché non deducibile dall'auto-sufficienza del piano della materia: «Il mio corpo si comporta, quindi, come un'immagine che ne rifletterebbe delle altre, analizzandole dal punto di vista delle diverse azioni da esercitare su di esse» (Bergson, 2006, p. 38).

Conviene piuttosto seguire Ruyer (1934) e la sua ricollocazione delle sensazioni nella scatola cranica, alla condizione di intendere il cervello non quale oggettualità fisico-materiale, osservabile dal neurofisiologo, ma in quanto campo di coscienza che coincide, nel suo versante reale, con il nostro stesso essere. Il cervello è un'immagine, a questo punto, che può contenere bene altre immagini, immagine d'immagini, come nella pubblicità del cacao Droste (Ruyer evoca un esempio simile),⁹ ma senza che si apra in essa alcuna *myse en abime* o “universo seriale” (Dunne, 1938, p. 29 e ss.). L'immagine che è la nostra sensazione non segue le regole della prospettiva lineare; persino il soggetto non è che un elemento del quadro, in sé “soggettività senza soggetto” (Ruyer, 1937, p. 74) – solo per sublimazione di un aspetto affatto empirico, la visione nel campo scopico di parti del nostro corpo può diventare il presupposto fittizio della sensibilità, quando non è che un aspetto come un altro di una prospettiva squadernata da tutti i suoi punti di vista, tutti simultaneamente presenti, possibile solo sulle

⁹ «Il serait évidemment absurde d'en conclure que l'ensemble de notre sensations ne peut être localisé dans notre zone occipitale réelle, sous prétexte qu'une surface ou un volume ne peut se contenir lui-même, plus autre chose encore. Une bouteille de liqueur peut bien contenir sur son étiquette sa propre image. Il n'y a donc rien de choquant à admettre que nous avons deux et même *n* têtes (dans les cas de deux miroirs parallèles). Nous n'avons jamais qu'une tête réelle qui contient toutes les têtes-images» (Ruyer, 1934, p. 567).

ceneri d'ogni verosimiglianza e sfuggendo così per principio alla rappresentazione frontale.

Al pari di un “spettacolo senza spettatore” (Ruyer, 1966, p. 20) nel quale lo spettatore è anche personaggio, accanto allo spettacolo, le Idee platoniche precipitano accanto alle cose sensibili e ai loro osservatori, nella lettura dei passi platonici che abbiamo suggerito. Si faccia attenzione infatti a non accordare a Ruyer che la conoscenza-osservazione si fermi per forza al di qua delle “forme vere” delle cose esterne – in sé isomorfe alla tessitura del nostro dominio cosciente. Se c'è informazione nelle nostre teste è perché le cose hanno già una forma, sono già esse stesse informate, senza che ciò significhi ammettere l'azione sintetica di un soggetto superiore alle cose, né che la forma sia disponibile nel mondo pronta per essere incorporata da un soggetto pur situato nel reale alla stregua di un pezzo di mondo tra gli altri. Tra il rapporto forme del soggetto-forme dell'oggetto e la stessa forma del loro rapporto non c'è alcuna impossibilità: sono due modi d'essere dell'immagine, coestensivi. Come dar conto allora della compresenza, nella materia-immagine, di conoscenza (epistemologia) e reale (ontologia)? Il problema di una scissione tra piano conoscitivo e piano ontologico sussiste solamente per un soggetto separato dal mondo e che dovrebbe scegliere tra avere o essere un'immagine. Giocare Ruyer contro Bergson e Bergson contro Ruyer vuol dire comprendere che essere e avere possono coesistere sotto forma di materia-immagine grazie alla loro dualità costitutiva; ora come immagine della materia, ora come materia dell'immagine, ciascuna immagine coincide con tutto il suo divenire: con la sua morfogenesi continua. **10** La luce proviene direttamente dalle cose – non è il soggetto-faro a illuminarle dall'esterno o a rivelarne porzioni sempre più ampie. In quanto inseriti nel piano delle immagini, noi siamo come il mondo che guardiamo, il quale, né più né meno, ci ri-guarda a sua volta: siamo, noi e il mondo, immagini d'immagini. Il cono ottico da cui si genera la prospettiva lineare è una riedizione della struttura triadica del segno.

1 : 1 è il rapporto con cui si può provare a pensare la logica di tale macchina bipolare – del senso, del conoscere e della morfogenesi del reale – per la quale informare e significare sono due atti coestensivi e il cui specifico dinamismo è un'erranza proliferante, ma auto-organizzativa. L'effetto dell'“anatomia dell'immagine” **11** è lo straniamento di fronte all'emergere di un fondo preumano, ottenuto grazie a una procedura – quasi prescrizione – d'estradizione dalla convenzionalità e dall'intenzionalità frontale della percezione naturale riformata dal dispositivo prospettico. **12**

3. Foresta di specchi

Eduardo Viveiros de Castro (2004), nelle sue ricerche sulle ontologie amazzoniche, riporta le parole dello sciamano Kopenawa: «Il y a autant de miroirs que des esprit, il sont vraiment innombrables, empilés à perte de vue» (p. 66). E commenta: «Les miroirs surnaturels amazoniens ne sont pas des objets permettant une représentation

10 Sugeriamo di concepire la morfogenesi come auto-sussistenza semantica, il cui senso è incessantemente riconfermato e rilanciato: la morfogenesi è precisamente quel processo di proliferazione nel quale ogni parte è parte totale e il tutto figura accanto alle sue parti. Raccogliamo così suggestioni leibniziane e merleau-pontiane.

11 *Petite anatomie de l'inconscient physique ou L'anatomie de l'Image* è il titolo di un libretto di Hans Bellmer (tradotto in italiano con *Anatomia dell'immagine*). Teorico surrealista, disegnatore erotico e realizzatore di bambole meccaniche, Bellmer ha indagato l'ipotesi di una corporeità rigorosamente non organica, che s'istituisce attraverso composizioni anatomicamente impossibili, chiavi di lettura privilegiate dei percorsi del desiderio.

12 Mutuiamo l'espressione da Rocco Ronchi (2013) che, tuttavia, dà della prospettiva una valutazione differente da quella qui evocata.

ion extensive (des miroirs réfléchissants), mais des formidables multiplicateurs de l'expérience lumineuse (des objets resplendissants)» (p. 67). *Xapiripë* (Castro, 2004, p. 66) è il nome di tali specchi che non assolvono alcuna funzione iconoforica, piuttosto brillano come minuscoli pezzi di luce: molti, addirittura infiniti. Se lo scenario immanentista che abbiamo ricavato dai passi platonici (invero, ben poco “platonizzanti”, se platonismo equivale a dualismo) dovesse essere descritto con toni icastici, non troverebbe probabilmente parole migliori di quelle di Kopenawa a proposito della “foresta di specchi”. Ci troviamo di fronte al caso dei due specchi paralleli l'uno all'altro e alla moltiplicazione vertiginosa di realtà, specchi a loro volta, che essi producono. Una simile catottrica ha una tessitura ontologica nella quale perfino il reale figura alla stregua di un gioco di specchi immanente alla riflessione: «Morto Dio, due specchi ne possono ricevere l'eredità ontologica» (Gambazzi, 1999, p. 4). Ma con l'aggiunta fondamentale che il reale qui si pluralizza – diventa una moltitudine infinita di reali, ognuno perfettamente auto-sufficiente: specchi attuali, associati gli uni agli altri rigidamente, occorrenza-specchio a occorrenza-specchio, come icone e nomi propri assoluti. Le immagini d'immagini non sono immagini di nulla, se non nel senso d'immagini che contengono altre immagini, precipitando in se stesse e sprigionando in tal modo una luce che è già informazione (Gibson, 2014, p. 93 e ss.).

Se l'informazione e il suo supporto non sono due cose differenti è chiaro infatti che informazione informata e informazione informante sono a loro volta la stessa cosa (dove la parola “informazione” va presa nella derivazione etimologica di “dare forma”). Si tratta di una proliferazione di *feed-back* non meccanici, in cui la retroduzione dell'*output* (informazione in uscita) sull'*input* (informazione in entrata) modifica non soltanto circolarmente l'*output* (in maniera negativa o positiva che sia) ma l'intero circuito, spingendolo a diventare a sua volta l'*input* di un circuito di tipo logico superiore, insieme a un nuovo *output* e così via. In termini mereologici, il tutto si fa incessantemente parte di un altro tutto a esso logicamente sovraordinato, in funzione della retroazione iterata della parte sul tutto a cui essa appartiene e secondo una strutturazione in divenire che può essere descritta come un insieme che si appartiene, come (sotto)insieme, accanto al proprio elemento e non come proprio elemento (Miquel, 2011, p. 94). **13** E così il rapporto soggetto-oggetto, lungi dalla scomparire o dal continuare a essere il fondamento onto-epistemologico, si ritrova accanto alle cose come una cosa tra le altre. Ricorrendo alla teoria dei sistemi, ciò si può spiegare attraverso la dinamica d'interazione tra sistema-osservato e sistema-osservatore, ontopoietica anch'essa, dato che l'osservatore si ristrutturava a tutti gli effetti grazie all'osservazione del sistema-osservato e incrementa il reale di una nuova unità sistematica (sistema-osservato + sistema-osservatore; Maturana-Varela, 2004). Il mero accostamento di forme si rivela perciò formatore nella stessa misura in cui è formato, secondo uno schema più che proporzionale nel quale ciascun rapporto dato diventa termine di un rapporto ulteriore, di «tipo logico» superiore a quello precedente (che fungerà allora da materiale del successivo e ne conserverà però la forza formatrice): $a : b = (a + b) : c$. Non c'è forma delle forme, le forme si fanno e basta: l'isomorfismo non si fissa mai una volta per tutte, perché ogni volta è sempre la volta nuova.

13 L'auto-appartenenza dell'insieme a se stesso come proprio elemento è, lo si sa, un nonsenso, secondo la teoria dei tipi logici di Russell-Whitehead.

Prendere sul serio la doppia specularità significa dissolvere il primato verticale dell'osservatore, immancabilmente umano, suo malgrado: anche l'os-

servatore si dispone quale immagine sul piano orizzontale delle immagini d'immagini. Le Idee – le categorie dell'osservazione – sono accanto alle cose che di esse si predicano e ai loro osservatori. Si tratta di passare da una concezione in cui le somiglianze che circolano nella natura suppongono un principio primo esterno a tutte oppure da una per la quale esistono solo somiglianze convergenti verso un apice che resta non dato, entrambe basate sulla supposizione di una causa gerarchicamente superiore ai suoi effetti, a una prospettiva che fa d'ogni somiglianza un riferimento soltanto a se stessa. L'isomorfismo mette in chiaro lo statuto ricorsivo della definizione dell'analogia, definizione che si esaurisce da parte a parte nell'uso di analogie e la cui equivocità resta impregiudicata fino a quando non si fa un salto fuori dal circuito spiraleforme dell'analogia stessa.

4. Analogie e isomorfismi

La peculiarità dell'intelligenza umana consiste in un'operazione di raffronto incessante dell'azione con un modello ideale pregresso e dunque nella ratifica dell'insufficienza dell'azione, sempre valutata alla luce di una non corrispondenza al modello, la quale associa la manchevolezza dei risultati ai loro presupposti immancabilmente trascendenti. Figura e forma reale dell'umano, l'analogia mantiene in vigore e conferma il movimento ellittico d'avvicinamento e allontanamento dai due fuochi posti nel centro (modello e risultato) che grava lo sforzo conoscitivo di un movimento asintotico esterno a ciò che è stato messo preventivamente in una zona d'irraggiungibilità. ¹⁴ L'umanità

propriamente detta s'istituisce in uno spazio di lontananza da sé che appare a un tempo come compito e postulato della sua stessa esistenza: il suo superamento, se possibile, dipende dalla sua evizione, ossia dallo spossessamento di un bene detenuto illegittimamente ma in buona fede. Pragmaticamente distinto dall'analogia, confusa perché due volte duplice, è l'isomorfismo. Al “due a due” analogico – andirivieni cadenzato e oscillatorio tra modello e risultato/risultato e modello – gli isomorfismi sostituiscono un ritmo che cresce “uno a uno”, mantenendo inalterata la sua pulsazione di fondo. È un ritmo che cresce in due e finanche in infiniti sensi, cresce in frequenza e durata, nella linearità del suo sviluppo e nello spessore della sua complessità di ritmo a più strati che si sovrappongono. All'infinità potenziale dell'analogia subentra l'infinito in atto della corrispondenza biunivoca (1 : 1), obliterando la distanza che separa l'umano da sé; o meglio: cancellando la distanza in cui consiste *tout court* l'umano e riconducendolo così allo *status* di cosa tra le cose. La distanza che nel fare demiurgico o poietico separa il modello dal risultato deflagra a favore di un piano ontopoietico, nel quale anche il *poietes* fa figura accanto a ciò che produce: se davvero l'infinito è in atto non c'è più alcuna distanza tra l'oggetto da realizzare e il concetto dell'oggetto, con la conseguente caduta del vertice esterno (il soggetto umano) che dovrebbe comparare l'uno all'altro. L'interpretazione epistemologica dell'isomorfismo lascia il posto a quella ontologica, che comprende come un sottinsieme anche il momento epistemologico. La funzione del dispositivo catottrico raddoppiato è di retroagire sul dispositivo prospettico moltiplicando e sparpagliando qua e là, all'infinito, i punti di vista secondo una pluralizzazione dei si-

¹⁴ Introducendo *La linea e il circolo* di Enzo Melandri, Giorgio Agamben (in Melandri, 2004, p. XXIX) ha osservato come l'ellissi rappresenti la figura araldica dello studio logico-filosofico che nell'opera è condotto sull'analogia. Risalita la china dell'analogia in direzione dell'isomorfismo, l'analogia si scopre non più come semplice protesi del modo d'esistenza umano ma come sua stessa struttura. Un'altra figura ci sembra sostituirsi all'ellissi: ne proponiamo una rappresentazione in chiusura dell'articolo.

stemi organizzativi che li mette tutti in relazione di prossimità gli uni con gli altri. L'uso dell'isomorfismo che suggeriamo si colloca a metà strada tra l'analogia attributiva, in cui un solo termine si fa carico di spiegare tutto il resto – foss'anche questo termine l'«essere» stesso –, e l'analogia proporzionale, fondata sul rinvio del fondamento e dunque sull'assenza di un fondamento rintracciabile. Un uso che mescola prudentemente la ricerca di rapporti di somiglianza (analogia attributiva) alla ricerca di somiglianze di rapporti (analogia proporzionale) e che, dunque, vede in ogni somiglianza un rapporto e in ogni rapporto una somiglianza. Ancora, un uso che non si limiti né all'analogia come forma sensibile immaginabile, né all'omologia come struttura intelligibile concepibile (Deleuze, 2003, p. 72), ma che le embrichi insieme.

Parlare di un rapporto che è somiglianza e di una somiglianza che è rapporto non significa parlare *sic et simpliciter* di «identità» ($A \Rightarrow A$), perciò di tautologia. Nel caso dell'isomorfismo non c'è né analogia né «identità» tra i due i due termini della scala $1 : 1$; c'è identità di natura nella distinzione reale, tale che si può concepire come un processo di identificazione che non giunge mai a compimento e genera così un'eterogeneità infinita. È l'identità di «una possibilità di possibilità» (Dumoncel, 2014, p. 18), dove la seconda occorrenza del «possibile» è tanto singolare quanto plurale, vale a dire che, oscillando tra singolare e plurale, dà luogo a una realtà essenzialmente plurale. La duplice attività o l'«atto in atto» (Gentile, 2003) che sono le immagini d'immagini s'identifica perciò a una potenza di potenze: si tratta di un'equivalenza che eccede ripetutamente se stessa e che si potrebbe scrivere così: $A^A = PP$, ossia l'attività elevata alla sua stessa potenza equivale alla potenza moltiplicata per sé. Due insiemi che si contengono reciprocamente danno luogo a una crescita infinita di altrettanti e anzi di ancora più numerosi elementi (perché caratterizzati da crescita esponenziale e non solo aritmetica), altrettanto inclusi l'uno nell'altro. L'atto in atto equivale a una possibilità di possibilità. Due specchi generici e paralleli ne diventano subito innumerevoli altri specifici che riflettono anche l'immagine di qualcosa di determinato: la radduplicazione del potere di riflessione che produce una continua proliferazione di realtà in atto, riflesse a loro volta le une dentro le altre. Le Idee, infine, si giustappongono alle cose sensibili, dando luogo a un misto di osservatore e osservato che aumenta costantemente in due sensi. Si è in presenza di un accrescimento onto-epistemologico, caratterizzato da una progressione sia aritmetica che geometrica, di cui si potrebbe dare la seguente formalizzazione: $2a : a^2 = 4a : a^4 = 8a : a^8 = \dots 2na : a^{2n}$.

La doppia implicazione in cui consiste l'equivalenza di attività-potenza non cessa di superarsi moltiplicandosi; è sì un processo che si chiude su di sé ma rilanciandosi nell'atto di chiudersi. Non è un circolo vizioso ossia una regressione infinita, ma una propulsione infinita. L'isomorfismo rettammente inteso è sempre già più di un semplice isomorfismo: è iso(a)morfismo **15** e, al contempo, automorfismo – struttura che corrisponde a se stessa in una continua discrasia con sé, un corrispondere tra realtà che è anche già la loro deformazione neghentropica, cioè creatrice di nuova informazione. L'organo conoscitivo autorizzato a cogliere gli isomorfismi non è perciò un'intelligenza sempre vincolata al reperimento di somiglianze con il già noto, ma una che non percepisce altro dal proprio percepire; qualcosa che con Immanuel Kant

15 È Ruyer (1958) a parlare esplicitamente di isoamorfismo, descrivendo il tipo di conoscenza implicato dalla morfogenesi nella sua differenza dalla semplice morfologia: «Nel mistero della morfogenesi sono possibili solo due atteggiamenti: o cercare di negare la formazione, riducendola a un funzionamento, o ricorrere a uno schema strutturale, in analogia con un altro campo più familiare, in cui si possono altresì constatare delle for-

si può forse definire “intuizione sensibile non umana” (*KdrV*, B 148 [1969, p. 143]; Giannetto, 2014, pp. 40-54): né semplicemente ricettiva (come per l'*intuitus derivativus* umano) né soltanto creativa del proprio molteplice (come per l'*intuitus originarius* divino), ma organizzativa della propria stessa ricettività. L'esperienza logica non è più disgiunta dall'esperienza vissuta: l'esperienza è in modo performativo logica – l'identità analogica (ciò che vale per altro) non si distingue dall'identità numerica (ciò che vale per sé); ogni analogia vale in sé, come analogia di analogie: meta-analogia.

Infine, si riconoscerà che l'isomorfismo non è veramente l'opposto dell'analogia, ma l'analogia vista in quanto tale, a sua volta attraverso l'analogia, unico modo di renderne conto, come faceva notare già Enzo Melandri (2004, p. 15): non però l'enumerazione delle singole analogie, foss'anche per delucidare lo statuto dell'analogia, bensì l'analogia in corrispondenza con se stessa, fatto tra gli altri, ma non fatto qualunque – fatto che tra tutti illumina la forma di ognuno. Analogia che sta a se stessa e che prolifera così di là di sé, sovrapponendosi come realtà a realtà e formando una terza realtà: l'isomorfismo. L'analogia compresa per isomorfismo – come sempre già meta-analogia e che solo per equivoco può sembrare una semplice analogia – è corrispondenza che non lascia intatto ciò che mette in relazione perché si moltiplica e s'accresce ogni volta. Diamone, per finire, una rappresentazione grafica, un diagramma intuitivo: non abbiamo fatto altro, qui, che provare a seguirne il ritmo.

mazioni, come il campo dell'invenzioni artistica o tecnica.. Secondo quest'ultimo tipo di ipotesi, la struttura o il funzionamento dell'automa corrispondono all'anatomia e alla fisiologia del cane e la formazione del cane corrisponde all'invenzione dell'automa. L'isomorfismo della conoscenza viene qui conservato: nella formazione come nell'invenzione v'è un passaggio da un'assenza di struttura a una presenza di struttura; o se si vuole, v'è passaggio da un isoamorfismo ad un isomorfismo» (p. 8). L'esempio principe di formazione, a partire dal quale comprendere anche l'invenzione tecnica e artistica, è allora per Ruyer l'embriogenesi, che diventa a tale proposito il modello di ogni morfogenesi – modello appunto paradossale, perché sempre in mutamento.

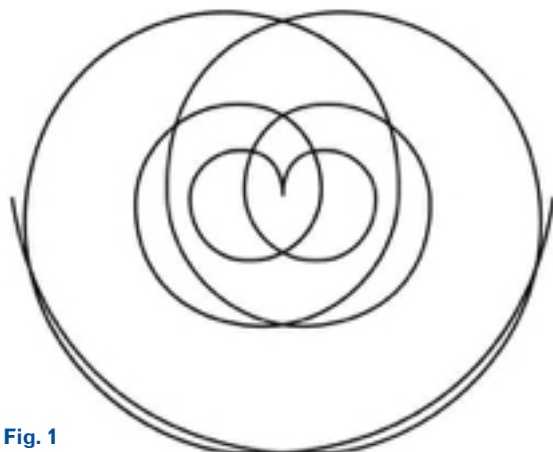


Fig. 1

Fig. 1 Le due spirali logaritmiche – figure fondate sulla ricorsività –, che si dipartono dallo stesso punto, segnalano un movimento d'iterazione e di ricorsione allo stesso tempo.

Bibliografia

- Barbieri, M. (2003). I codici organici: metafore o realtà?. *Systema Naturae*, 5, 99-113.
- Bellmer, H. (2001). *Anatomia dell'immagine*. Milano: Adelphi.
- Bergson, H. (2002). *L'evoluzione creatrice*. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2006). *Materia e memoria*. Roma-Bari: Laterza.
- Bellissima, F. (2008). *Fondamenti di matematica*. Roma: Carocci.
- De Saussure, F. (2009). *Corso di linguistica generale*. A cura di T. De Mauro. Roma-Bari: Laterza.
- Deleuze, G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2016). *L'immagine-movimento. Cinema 1*. Torino: Einaudi.
- Dumoncel, J.-C. (2014). Raymond Ruyer Neo-finalisme. Ruyer 1952 selon l'Ordre des Raisons. *Philopsis*, <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/ruyer-dumoncel-1.pdf>.
- Dunne, J.W. (1938). *The serial universe*. Whitefish: Kessinger.
- Eco, U. (2015). *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*. Milano: Bompiani.
- Id. (1992). Dell'impossibilità di costruire una carta dell'impero 1 a 1. In Id., *Secondo diario minimo* (pp. 157-163). Milano: Bompiani.
- Foucault, M. (2009). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- Fronterotta, F. (2001). *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al «Parmenide»*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Gambazzi, P. (1999). *L'occhio e il suo inconscio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Gentile, G. (2003). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- Giannetto, G. (2014). *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Gibson, J.J. (2014). *L'approccio ecologico alla percezione visiva*. Milano: Mimesis.
- Kant, I. (1969). *Critica della ragion pura*. Bari: Laterza.
- Lacan, J. (1974). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io. In Id., *Scritti* (pp. 87-94), voll. 2. Torino: Einaudi.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *La parola e il gesto*. 2 voll. Torino: Einaudi.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- Maturana, H.R. – Varela, F.J. (2004). *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Venezia: Marsilio.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Prefazione di G. Agamben. Macerata: Quodlibet.
- Miquel, P.-A. (2011). *Le vital. Aspects physiques, aspects métaphysiques*. Paris: Kimé.
- Munari, B. (1994). *Codice ovvio*. Torino: Einaudi.
- Napolitano Valditara, L.M. (2007). Eidopoloia: Timeo e gli specchi tra scienza e sogno. In Id. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone* (pp. 331-378). Milano: Vita e pensiero.
- Peirce, C.S. (1980). *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*. Torino: Einaudi.
- Piaget, J. (2016). *Le Structuralisme*. Paris: PUF (ed. or. 1968).

- Platone (1989). *Cratilo*. A cura di C. Licciardi. Milano: Rizzoli.
- Id., (2003). *Timeo*. A cura di F. Fronterotta. Milano: Rizzoli.
- Id. (2004). *Parmenide*. A cura di F. Ferrari. Introduzione e commento a cura di F. Ferrari. Milano: Rizzoli.
- Ronchi, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Christian Marinotti.
- Id. (2013). Perspective as Catching Device. *Azimuth*, 1, 2, 173-186.
- Ruyer, R. (1934). Les sensations sont-elles dans notre tête?. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 34, 555-580.
- Id. (1937). *La conscience et le corps*. Paris: PUF.
- Id. (1966). *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris: Albin Michel.
- Id. (1972). *L'animale, l'uomo e la funzione simbolica*. Milano: Bompiani.
- Id. (2007). Raymond Ruyer par lui-même. *Les Études Philosophiques*, 1, 80, 3-14.
- Ugazio, M.U. (2012). Individuation and the public sphere. In Chiurazzi, G. – Sisto, D. – Tinning, S. (Eds.), *Philosophical Paths in the Public Sphere* (pp. 65-76). Berlin-Zürich: Lit Verlag
- Viveiros De Castro, E. (2004). La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens. In Laugrand, B.F. – Oosten, J.G. (éds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (pp. 45-74). Laval: Presse de l'Université de Laval.

Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico

Giacomo Pezzano

The paper discusses the question of isomorphism from a point of view according to which first of all we need to understand the nature of the processes, and thus to consider the phenomena of transformation as an irreducible philosophical problem. In doing this, I refer to the metaphysical philosophical system of Gilles Deleuze, using and folding some of its main concepts. My principal thesis is that in a *transformational perspective* talking of “isomorphism” means facing *not* the question of a correspondence by similarity (adequacy), *but* that of a correspondence by dissimilarity (adequateness). I discuss such a position in two steps. *Firstly*, I explain how stressing the creative nature of processes makes possible to comprehend two aspects: a process responds but does not correspond to something; processes are similar only to the extent that they do the same thing differently. *Secondly*, I suggest that focusing on the specificity of transformation opens also the possibility to rethink the problem of categories in terms not of identity and stability, but of relationality and dynamism: if we look not for commonness, affiliation, and collocation, but for divergence, traversing, and tension, categories may become a matter of penetrating into tendencies, more than a matter of defining states.

PROCESS PHILOSOPHY

PROBLEM

DISSIMILARITY

CATEGORIES

TENDENCIES

Bisogna distinguere tra le due proposizioni “solo le somiglianze differiscono” e “solo le differenze si somigliano”. In un caso la somiglianza tra le cose è prioritaria, nell'altro la cosa differisce, ma innanzitutto da se stessa. Le linee diritte si somigliano, ma le pieghe variano, e ogni piega ha un andamento diverso. Non ci sono due cose, due rocce increspate alla stessa maniera, così come non ci sono pieghe regolari per una stessa cosa. La piega è un “differenziante”, un “differenziale”. Se solo si comprendono, e soprattutto si guardano e si toccano le montagne a partire dalle loro increspature, esse perdono la loro durezza e i millenni tornano a essere quello che sono, non delle permanenze, bensì tempo allo stato puro, flessibilità. Nulla è più inquietante dei movimenti incessanti di ciò che sembra immobile.

Gilles Deleuze, *Pourparler*

L'isomorfismo in questione

Il problema dell'isomorfismo è fortemente rilevante per la riflessione filosofica, perché mette alle strette la questione del rapporto tra uomo e mondo. Non a caso, i suoi snodi percorrono i mondi antico (relazione essenze-fenomeni), medioevale (rapporto creatura-creato), moderno (nesso soggetto-oggetto) e contemporaneo (per difendere l'*adaequatio* – corrispondenza linguaggio-stati di cose – come per discuterla – ermeneutica dell'apertura all'essere).

In quest'ultimo, a una problematizzazione della corrispondenza spesso radicale se non “epocale”, ha fatto da contraltare l'esigenza di prendere parte per essa (per esempio Marconi, 2007). In effetti, un concetto come quello di “apertura”, che Heidegger & C. hanno cercato di far valere come alternativo alla verità come adeguazione, può destare qualche perplessità, quasi richiamasse una qualche forma di rivelazione, che sulle prime sembra solo spostare su un altro piano l'esigenza di corrispondenza (tra verità rivelata e Verbo), ma poi da ultimo la rifiuta (il Verbo sfugge a qualsiasi possibile “verifica”).

Esplicitare à la Gadamer che apertura significa innanzitutto “trasformazione” segna una svolta rilevante, ma i dubbi possono restare, già solo per il profilarsi di una sorta di dualismo tra la verità *corrispondentista* delle scienze della natura e quella *trasformativa* delle scienze dello spirito. Resta però che una trasformazione è vera in quanto produce effetti e genera novità, in senso esistenziale come poetico (dall'artigiano che produce un letto al SEO-optimizer che indicizza un sito web), più che in quanto corrisponde a qualcosa di già prodotto o esistente. Basta ciò per far scomparire il problema dell'isomorfismo? E che cosa significa davvero “trasformazione”? Quali questioni pone rispetto al problema generale della corrispondenza?

Questo contributo cercherà di rispondere a simili domande, o almeno di articularle meglio, partendo dalla convinzione che il *personaggio concettuale Heidegger* aveva insieme ragione e torto. Ragione poiché ha problematizzato radicalmente il corrispondentismo, collocandolo nel cuore dell'Occidente, per rilanciare il gesto filosofico nella sua portata ontologico-speculativa. Torto poiché ha finito per rivendicare un aporetico “superamento”, invocando non senza ambiguità un *logos* “meditante-rammemorativo” dal tenore apparentemente più religioso-misterico che non filosofico-sistematico.

Pertanto, mi riferirò più da presso all'opera di Gilles Deleuze, ritenendo che essa offra una concettualità più adeguata per una posizione del problema in senso genuinamente filosofico, ontologico e metafisico. In questa sede, non potrò

certo discutere il dettaglio dei testi di Deleuze, né ricostruire sviluppo e portata di certe nozioni nell'intera sua opera, né ancor meno confrontarmi con la davvero dirompente mole di letteratura secondaria su di essa. ¹

¹ Per un primissimo inquadramento della prospettiva deleuziana mi permetto comunque di rimandare perlomeno a Pezzano, 2016; 2017.

Il richiamo a Deleuze ha così un duplice senso: i) far lavorare alcuni concetti e nozioni deleuziani per circoscrivere e discutere un problema in modo meno ieratico e gergale di quanto Deleuze stesso non abbia comunque fatto; ii) offrire ugualmente un'indiretta opportunità di penetrare nel suo pensiero, spesso frainteso o affrontato in superficie *tanto* dai suoi critici *quanto* dai suoi seguaci. Terrò così presenti particolarmente i seguenti riferimenti, senza rimandarvi di volta in volta e senza soffermarmi sulla loro collocazione all'interno del corpus deleuziano (Deleuze, 1989, pp. 82-112 e 194-209; 1996, pp. 143-146; 1997, pp. 269-285 e 356-365; 1999, pp. 11-146 e 253-263; 2000, pp. 180-216; 2001a, pp. 40-62; 2001b, pp. 27-92; 2010, pp. 133-148).

Nello specifico, affronterò due principali aspetti. Il primo riguarda una declinazione *trasformista* del problema dell'isomorfismo, che fa intravedere, se non una cancellazione, quantomeno uno slittamento significativo della questione della corrispondenza tra diverse forme del reale, come tra forme del reale e forme che dovrebbero “apprendere” o “riprendere” il reale (§ 1). Il secondo riguarda il modo in cui in simile declinazione si può ripensare il senso e lo statuto delle categorie, per farne una questione non di “in scatolamento”, ma di “tensione verso un limite” (§ 2).

A fare da sfondo all'insieme del discorso – proprio qui lavorerà dietro le quinte in modo più marcato il pensiero di Deleuze – sarà il più generale problema della trasformazione o trasformabilità, ossia l'esigenza di fare della trasformazione un peculiare problema filosofico, con le difficoltà che il tentativo in tale direzione porta con sé.

1. Dall'adeguazione all'adeguatezza

1.1. Matching e mismatching

Se “isomorfismo” nomina il tema dell'uguaglianza o anzi corrispondenza tra forme, ritengo che vi siano almeno due versanti per avvicinarvisi.

Il primo va da Platone a Petitot passando per Cartesio e investe più nettamente il problema della conoscenza (*episteme* come *theoria*), di come le forme del conoscere (percettive, intellettive, ecc.) corrispondano con le forme del reale: la “presa” avviene rispecchiando o rappresentando (*matching*).

Il secondo può unire Aristotele e Deleuze passando per Vico, e chiama più in causa il problema dell'azione (*prattein* e *poiein*, ma anche il *noein*), di come le forme dell'agire rilancino l'andamento formativo del reale: la “ripresa” avviene producendo o prolungando (*mismatching*).

Ritengo che questo versante sia più trascurato, e chiami in causa la comprensione dei *processi*, più che degli stati (di realtà, conoscenza o azione), ponendosi in ottica *morfogenetica*, più che meramente morfologica.

Con ciò intendo innanzitutto evidenziare che, se si ragiona a partire da forme date per cercarne la corrispondenza, ci si domanderà come queste possono somigliarsi o ricalcarsi (che cosa hanno in comune?). Se invece si cerca di mettere a fuoco i processi di (tras)formazione, si devono confrontare *due modalità differenti di fare una stessa cosa*, ossia produrre qualcosa. Prendere sul serio

la processualità significa coglierla come una dinamica trasformativo-creativa, in cui emerge qualcosa di nuovo e non si riproduce semplicemente qualcosa di già dato (idealmente o fattualmente). ²

I due approcci non si escludono, ma vertono su problemi ben distinti, che – *a un primo livello* – insistono sui due aspetti fondamentali che ogni atto umano chiama in causa: da una parte *referirsi al reale* che già c'è e per come già c'è, ma dall'altra parte *referire il reale* nel senso di mettere in moto un processo in cui riportare il reale significa mediarlo, mettere qualcosa tra sé e il reale – o persino, per così dire, ferirlo, incidendolo e modificandolo. Anche il più banale enunciato constatativo (“oggi piove”) *passa attraverso* il linguaggio per dire l'oggettività del reale; anche il più radicale atto creativo (la vita in laboratorio) avviene *avendo a che fare con* la realtà.

La filosofia – volendo metterla in modo provocatorio – si è variamente distribuita intorno a questi due poli (presa e ripresa), per comprendere di volta in volta di quale tipo di azione coinvolgesse maggiormente l'uno o l'altro, se fossero intrecciabili, se esistesse un atto riconducibile soltanto a uno di essi. L'antitesi “realismo-costruttivismo” sembra fare emergere in chiave contrastiva ciò che in verità si configura come rapporto di interazione continua; non per caso, è pressoché impossibile trovare un realista ingenuo o un costruttivista ingenuo. La stessa ottica trasformista, come si chiarirà, comporta il collocamento in una visione *costruzionista*, più che *costruttivista*: ³ se “costruire” nella seconda significa creare dal nulla qualcosa che risponderebbe soltanto al proprio creatore, nella prima significa farsi carico espressivamente di istanze, rispondendo creativamente a esigenze distinte ancorché non già determinate.

In chiave più squisitamente ontologica, questi due poli rimandano sempre a due problemi ben distinti, che – *è il secondo livello* – insistono sui due aspetti fondamentali che la realtà stessa non cessa di presentare: da una parte le cose date o le forme formate; dall'altra parte le cose nel corso del loro darsi o le forme in formazione, anzi – proprio per non ricondurre il processo di formazione al raggiungimento o alla costituzione di una qualche forma già preconstituita – la trasformazione.

Icasticamente, da un lato troviamo il problema dell'essere e dall'altro lato quello del divenire. La capitale questione filosofica che si pone è nota (inutile dire che fu Platone a porsi per primo in modo sistematico): possono – e come – i due problemi essere messi in dialogo? Prima ancora, credo però che ancora oggi serva innanzitutto lo sforzo di perimetrare a dovere i contorni del secondo problema, perché troppo spesso la nostra tradizione filosofica e culturale ha insistito sul primo – anche quando provava a parlare del secondo (su questo Heidegger ha avuto appunto ragione, e davvero Platone ne è l'emblema).

1.2. Fenomeni trasformativi

Per dirla in termini ermeneutici (era già la nota tesi di Schleiermacher), ogni processo interpretativo-traduttivo fa leva sul fenomeno dell'*incomprensione*: il suo motore è un'ambigua ma peculiare corrispondenza senza somiglianza, che pa-

² Ai due versanti possono forse essere ricondotte due distinte concezioni della verità: una contemplativa (primato della vista), a cui si associa la classica l'adeguazione (corrispondenza per somiglianza); l'altra pragmatica (primato del tatto), a cui si associa l'adeguatezza (corrispondenza senza somiglianza). Sulla possibile connessione tra concezioni della verità in rapporto al privilegio di uno o più sensi si veda Gualandi, 2013, pp. 145-177.

³ Secondo un'importante distinzione discussa con altri intenti e in altro contesto da Floridi, 2011.

radossalmente non genera l'impossibilità di ogni comunicazione o trasmissione, ma rende possibile il transito e la creazione del senso.

L'idea per cui il *misunderstanding* sia la normalità o la preconditione della comprensione, tanto che in fondo *non c'è niente da capire!*, nessun significato originario o finale da veicolare (la lettera derridiana che non giunge mai a destinazione), è iperbolica e paradossale, se non inaccettabile (*i fatti non sono gatti!*), nel momento in cui il problema è circoscrivere forme (significati definiti). Ma le cose cambiano se tale idea viene colta come la segnalazione – magari troppo esoterica e letteraria – di un fatto tanto banale quanto decisivo per qualsiasi fenomeno semantico: il senso, prima di essere trasmesso, tramandato e riprodotto, *si trasforma*, e lo fa incessantemente, anche se per lo più impercettibilmente.

Senza dubbio, tendiamo a dare opportunamente più risalto ai fenomeni specificamente comunicativi: se ciascuno, già Aristotele notava, utilizza una stessa parola dandole un significato diverso, la comprensione si fa impossibile e si precipita nel caos semantico. Eppure, filosoficamente sono più rilevanti i fenomeni più strettamente trans-formativi, di attraversamento e differenziamento dei significati, e lo sono proprio perché più problematici, anche concretamente (si pensi alla “multi-/inter-culturalità”). O, perlomeno, tali fenomeni non possono essere letti e concepiti filosoficamente con strumenti pensati per affrontarne altri di diversa natura: ne esigono di propri.

Proprio in tal senso, il problema dell'isomorfismo muta a seconda che coinvolga le forme o i processi di formazione, le formazioni date o le trasformazioni in corso.

Nel primo caso, si deve determinare come delle date forme possano essere accomunate e corrispondersi – che si parli di corrispondenza tra diverse forme del reale (naturale: cavalli, quadrupedi ecc.; artificiale: quadri, opere d'arte ecc.), o che si discuta la corrispondenza tra forme del reale e forme del conoscere (secondo vari possibili livelli di adeguazione e correttezza).

Nel secondo caso, si mette invece in risalto e interrogare il fatto che dei processi in corso “condividono”, “sono accomunati” e “si corrispondono” nella misura in cui sono animati da e animano differenze: i processi (naturali, artificiali, conoscitivi ecc.) hanno in comune la *struttura genetica*, più che un qualsiasi prodotto o generato. Ogni processo si corrisponde a dinamiche e catalizzatori propri, ma all'insegna di un'adeguatezza che non coincide con la correttezza rispetto a un modello o a una forma data da riprodurre, rappresentare, riproporre. Un processo è creativo perché corrisponde *rispondendo*: offre una risposta non contenuta alla domanda di formazione di cui si fa carico, anzi la articola proprio “svolgendola”.

Se ci si ferma al fatto che ogni processo avrebbe come punto di partenza e (perlomeno) di arrivo una qualche forma (o assenza di forma), viene meno proprio la comprensione della specificità di un processo, o quantomeno la possibilità di mettere a fuoco ciò che ogni processo pur esibisce: il decorso di una trasformazione, l'andamento di una creazione. Concentrarsi sul fatto che le cose sono diverse tra di loro, che persino due ciuffi d'erba non sono gli stessi, spinge non a insistere sul fatto che essi *sono comunque d'erba* (per poi chiedersi se e come l'“etichetta” ‘erba’ sia appropriata a coglierne la natura), ma piuttosto a ricercare la ragione di tale differenza, che rimanda alla dinamica processuale che ne ha prodotto la novità, più ancora che al possesso di una qualche proprietà peculiare.

Il processo viene allora inteso non come formativo o produttivo in senso

stretto, orientato al conseguimento di una forma data, ma piuttosto come *trasformativo* o *generativo*: è rilevante la dinamica di mutamento della forma, più che quella del suo raggiungimento o della sua perdita, ossia ciò che rende possibile l'emersione e la generazione di cose e forme nuove. È qualcosa di tanto banale da richiedere un'elaborazione filosofica sistematico-problematica: le cose nuove si danno nel mondo (naturale come sociale) e questo va tematizzato come oggetto filosofico, senza essere ricondotto ad altro. **4**

D'altronde, questa sensibilità per il problema trasformativo, prima di o a fianco di quello tassonomico-classificatorio, è anche al cuore della biologia Evo-Devo, così che si fa sempre più largo l'idea per cui scienza e filosofia devono indagare e spiegare i fenomeni legati alla creazione e costituzione delle specie, oltre a quelli legati alla classificazione dei viventi già costituiti (per esempio Casetta, 2009; 2010; 2014). La vita riguarda sì la riproduzione, ma anche la differenziazione: le specie si riproducono, certo, ma prima di tutto si generano ed estinguono; in un'ottica genuinamente darwiniana, questo è il fatto biologico per eccellenza.

Più in generale, sorge allora il dubbio se siamo dotati degli opportuni strumenti concettuali e filosofici per concepire la peculiarità e gli sviluppi di simile costellazione di problemi. Secondo Jullien (2016, pp. 11 e 15), esiste un ostacolo di tipo culturale: gli strumenti occidentali ed europei in particolare – innanzitutto linguistici – sono inadeguati (nello specifico rispetto a quelli cinesi), rendendoci incapaci di concepire la processualità e la trasformazione in quanto tali.

Da altro versante, che coinvolge per esempio una certa biologizzazione del kantismo (che va da scienziati come von Uexküll e Lorenz a un autore su ciò ancora troppo frainteso come Nietzsche) e parte dell'etnologia contemporanea (per esempio Atran, 1990; Atran-Medin, 1999; Berlin, 1992), l'ostacolo sarebbe addirittura di tipo antropologico: l'esigenza e la capacità di ordinare il mondo in base a essenze e sostanze, per identità e comunanza, sarebbero legate al percorso evolutivo dell'umano, che divide il mondo in categorie, generi e specie per darvi un senso, orientarsi in esso e garantire la stabilità della propria esperienza e condotta.

Ciononostante, è soltanto provando a delineare questo straniante piano apparentemente “non-occidentale” o persino “postumano” che si potrà poi testarne sviluppo e articolazione, certo anche in rapporto al cosiddetto Oriente – d'altronde tanto umano quanto l'Occidente o l'Europa.

1.3. Interazione senza comunanza

Concentrarsi sui processi trasformativi porta così a prendere in considerazione almeno due aspetti rispetto alla questione dell'isomorfismo.

Il primo concerne la dimensione creativa dei processi. Un processo è creativo in quanto *corrisponde senza somigliare* a ciò a cui risponde, secondo una logica che in opera in connessioni dinamiche come quelle tra a) problema-soluzione, b) domanda-risposta, c) espresso-espressione e d) idea-attualizzazione.

Il secondo riguarda il rapporto tra uomo e mondo, il modo in cui forme del reale e dell'umano si corrisponderebbero: si delinea una corrispondenza che consiste non nella riproduzione di cose date, bensì nella ripresa di uno slancio creativo.

4 Ritengo significativo che un autore esplicitamente critico verso il postmoderno e il costruttivismo non solo sia ora attento al tema dell'emersione del nuovo, ma abbia rivendicato esplicitamente il legame tra l'insieme del progetto della filosofia deleuziana e le proprie riflessioni su tale tema: si veda Ferraris, 2016, p. 116.

In entrambi i casi, l'*adeguatezza* si distingue dall'adeguazione – piuttosto legata come detto al problema dei gradi di coincidenza tra forme già date, che siano dell'essere o del conoscere (*physis/nous*, ontologia/epistemologia).

i) Certo, un processo produce qualcosa e non lo fa *ex nihilo*: ogni costruttivismo concepisce la produzione secondo il modello, formulato già da Platone, dal non-essere all'essere, con le note aporie che ne conseguono.Cogliere i processi *iuxta propria principia* richiede di evitare simile modello, come però anche lo schema di generazione aristotelico, per cui la forma (sostanza o atto) pre-orienta il movimento genetico, chiamato a corrispondere a essenze date – salvo eventi aberranti o occorrenze mostruose.

Per fare ciò, va tenuto presente che un processo non avviene *a partire da o per giungere a* una forma da riprodurre, ma avviene comunque *in relazione a* un'esigenza formativa o a una domanda trasformativa: la relazione è appunto aperta a un margine creativo di effettuazione o attualizzazione, non già in anticipo ricondotta o riconducibile a una forma o formazione. È una relazione di *incommensurabilità*, un rapporto peculiare, non la sua assenza: è una corrispondenza senza somiglianza o – con una felice formulazione ancora di Jullien (2016, pp. 152-153) – un rapporto di *referenza senza riferimento*, proprio di una logica incentrata su deviazione e intensione, più che su predicazione e determinazione.

Mi spiego con le quattro dinamiche esemplari.

a) *Problema-soluzione*. Un problema e le rispettive soluzioni certo si “corrispondono”, ma una soluzione non somiglia al problema a cui risponde, né questo somiglia alle soluzioni che dipendono da esso. Problema e soluzione si rimandano l'un l'altro nel corso di un processo di dispiegamento creativo tale per cui *come* le soluzioni non sono già contenute nel problema eppure emergono delineandosi rispetto a esso e alle sue istanze, *così* il problema non è già dato indipendentemente dalle soluzioni che ingenera e attraverso cui trova articolazione, continuando a insistere in ciascuna di queste ma senza ridurvisi. È un rapporto “molto stretto”: un problema “provoca” le proprie soluzioni; queste “evocano” il proprio problema. Ma è un rapporto di adeguatezza senza rappresentazione, riproduzione o somiglianza: è una dinamica trasformativa, in cui paradossalmente il conseguimento di una forma compiuta (la “soluzione finale”) segna l'esaurimento del processo più che il suo culmine, destituendo il problema come le soluzioni. Un problema – in quanto sincronicamente dato e costruito ⁵ – interroga nella propria oggettività, che però appare indefinita e da articolare: il processo di risoluzione o “discioglimento” che comporta richiede un lavoro creativo, per cui si dà sì una corrispondenza, ma non in senso riproduttivo. È un processo in cui una domanda mostra i propri segni, ma non indica già la natura di ciò che possa corrispondervi: serve una risposta che insieme pone la domanda stessa.

⁵ Lo nota, in riferimento ai problemi storico-sociali, Jaeggi (2016, pp. 131-137; si veda più estesamente 2014), ma è il meccanismo che già Dewey (1974) aveva messo al centro del proprio approccio pragmatista. Mi sembra però che si debba alla filosofia di Deleuze il tentativo di farne una questione di taglio più sistematico-metafisico: si veda Pezzano, 2016, pp. 31-73.

b) *Domanda-risposta*. Analogo andamento si ritrova proprio nel rapporto tra una domanda e le relative risposte. Un interrogativo pone una questione specifica, appunto *interrogando*: chiede risposta, esige che vi si corrisponda e se ne sviluppi la portata. Eppure, il processo dispiega risposte non già contenute nella domanda (questa non sarebbe altrimenti nemmeno emersa), che corrispondono non rassomigliando ma dissomigliando: si differenziano dalla domanda, dandosi creativamente e imprevedibilmente. Al contempo, le risposte differen-

ziano la domanda: la dispiegano e articolano, la riconfigurano continuamente. La domanda persiste in ognuna delle risposte che ha ingenerato, mentre queste insistono su quella. È – di nuovo – una dinamica trasformativa che se esaurita non si è tanto realizzata, raggiungendo la propria forma compiuta, ma piuttosto ha detto tutto ciò che aveva da dire e si è svuotata del proprio senso, spegnendosi.

c) *Espresso-espressione*. Similmente, si può dire che se tutto è stato espresso, arriva il silenzio: il senso cessa di transitare, più che aver raggiunto la propria destinazione originaria. La dinamica espressiva si distingue da quella informativo-comunicativa, che avrebbe un significato già dato, soltanto da “portare fuori”. Piuttosto, ciò che preme per essere appunto espresso è una determinata articolabilità, che chiede un processo in cui venga articolato e configurato; al contempo, è un processo in cui ciò che esprime si fa carico di quella determinata esigenza espressiva, ma in modo non preconstituito e predeterminato. Il processo espressivo è trasformativo nella misura in cui l’espresso e ciò che lo esprime sono immanenti l’uno all’altro, si causano a vicenda: il primo attiva e anima il secondo; questo esplica creativamente quello. È una dinamica tipica dei processi traduttivi: una traduzione non fa tanto passare il significato da A a B, da una parola data a un’altra (da una lingua data a un’altra); piuttosto, traducendo *transita un senso* (non il senso già dato, ma comunque un *determinato senso determinabile*), ossia avviene un processo trasformativo per cui A come B e le lingue con loro sono chiamati in causa e rinnovati, transitando gli uni negli altri.

d) *Idea-attuazione*. Questo meccanismo espressivo opera anche nei processi inventivo-creativi, in cui un’esigenza o una necessità “si fa largo” o “si fa valere”: avviene una peculiare autofondazione non arbitraria. Pensiamo alla professione di *youtuber*: è un caso in cui un “indeterminato qualcosa” prende forma attraverso persone che certo raccolgono un insieme di tendenze e possibilità (tecniche, sociali, culturali, ecc.) non dipendenti né costruite dal nulla da loro, ma che al contempo attualizzano di fatto tale insieme in modo creativo. Sono persone che aprono quel campo professionale, mentre vengono a propria volta attualizzate dalle dinamiche innescatesi (diventano appunto *youtuber* professionisti). Più ampiamente, ogni processo ideativo dipana un’idea e cerca di metterla in atto; ma “idea” non indica qui né un archetipo eterno e immutabile (una forma da riprodurre più similmente possibile), né un contenuto mentale chiaro e distinto (una forma il cui corrispettivo è o già realizzato o deve solo ancora realizzarsi). Piuttosto, un’idea è *una necessità oscura e distinta*, da “rischiare” in un processo trasformativo che da un lato “gira intorno” al potenziale trasformativo innescato dall’idea, mentre dall’altro lato vi gira intorno centrifugamente, ossia sviluppandolo e attuandolo in modi imprevisi. Non solo l’idea non si dà senza l’attuazione che la “sgomitola”, ma tale “sgomitamento” ne delinea i tratti: non semplicemente “le dà forma”, ma più incisivamente “la trasforma”. È in simile accezione che nel linguaggio comune si dice “ideare” o “avere un’idea”: si inventa, crea e innova; non si riconosce, riproduce e rappresenta. Si tratta – da ultimo – di corrispondere senza somigliare.

ii) In ottica trasformativo-processuale, il problema di se e come l’umano possa rappresentare adeguatamente il mondo non si risolve nel rispecchiamento e nei suoi vari gradi di correttezza o distorsione. Infatti, qui il mondo stesso è concepito come *cosmo* o *natura* in senso dinamico: si dà risalto al processo di ritmi trasformativi (*natura naturans*), non all’essenza costitutiva di forme formate (*natura naturata*). L’umano è parte di tale cosmo, così che viene a propria volta concepito come animale innanzitutto creativo, inventivo o trasformativo. Il rap-

porto di corrispondenza tra uomo e mondo diventa allora – in breve – un rapporto di corrispondenza tra due tipi di processualità: l'una naturale e l'altra culturale, con la seconda iscritta nella prima.

Tale impostazione offre certo il fianco a slanci antropocentrici. Intanto, può sembrare un mondo antropomorfo, concepito su modello dell'umano (inteso a propria volta in un certo modo), anziché viceversa. Poi, in chiave metafisica, l'umano può intendersi come microcosmo rispetto al macrocosmo naturale, al punto da ritenere che il primo riprende ed esprime lo sforzo creativo-trasformativo dell'intera natura, rappresentando una sorta di suo ripiegamento e invaginamento – «lo sdoppiamento del foglio della Natura» (Merleau-Ponty, 1996, p. 303).

Per certi versi, già per Aristotele che l'uomo mediante la *techne* imita la *physis* significa che «la natura coincide con la cultura» (Berti, 2006, p. 77; si veda anche 1992, p. 231), ossia che il culturale è il modo di essere naturale del vivente umano, il modo in cui la natura si dà nell'uomo e in cui la natura prolunga il proprio gesto produttivo: l'umano imita il processo formativo naturale, più che – o prima che – le forme naturali, motivo per cui occuperebbe una sorta di posizione peculiare all'interno della natura stessa.

Al di là della possibile criticità di simili slanci, mi interessa ora il nesso tra la “trasformatività” e la natura della corrispondenza tra mondo e umano. Questa da un lato è tanto profonda da fare dell'umano una ripresa dello slancio e dello sforzo creativo-trasformativi dell'universo, ma dall'altro lato – proprio in quanto ripresa – comporta dissomiglianza piuttosto che somiglianza. Quando crea, trasforma o è preso in processi, l'umano non rappresenta, ricalca o riproduce (più o meno fedelmente) il mondo, bensì opera al suo stesso modo.

Considerare un letto (o un PC ecc.) come una novità rispetto a un leone significa considerare anche un leone come una novità rispetto a un cane e così via, così che la corrispondenza tra i processi trasformativi e creativi sottesi al letto come al leone prende la forma di un *rapporto di incommensurabilità*, di una relazione di corrispondenza senza somiglianza, di adeguatezza e non adeguazione. È un rapporto di scarto e differenzialità, che è *a tutti gli effetti un rapporto* – o forse è addirittura indice della natura della relazionalità nella sua pura potenza intensiva, nella sua piena forza trasformativa.

In definitiva, il punto decisivo è che mettendo al centro della discussione la trasformazione *qua tale*, si profila un approccio diverso al problema dell'isomorfismo: non si cerca quanto associa per poter accomunare, bensì quanto differenzia per far transitare; ci si sforza di concepire la peculiarità di un'*interazione indipendente da ogni forma comune*. Per articolare ulteriormente tale impostazione, proverò a indicare come essa potrebbe riarticolare uno dei problemi al cuore della questione dell'isomorfismo: quello delle categorie.

2. Dagli stati alle tendenze

2.1. Tra appartenenza e attraversamento

Le categorie hanno spesso coinciso con “scatole” che raggruppano diversi enti in base al possesso di una qualche qualità o caratteristica comune: sarebbero uno strumento di identificazione delle cose ed etichettatura delle forme, un mezzo catalogativo la cui natura è poi da determinarsi (appartengono all'essere, al sapere o a entrambi? hanno consistenza propria? sono entità astratte? nominali? di che tipo? ecc.).

Sotto questo riguardo, le categorie appaiono come insiemi. Ciò è rile-

vante perché secondo alcuni un'accezione *dinamico-trasformativa* delle categorie è al centro del tentativo della teoria matematica delle categorie di ripensare alcune criticità proprio della teoria matematica degli insiemi (Duffy, 2006; 2013, pp. 153-159; Gangle, 2014; 2016; Plotnitsky, 2006). In effetti (penso a Lawvere-Schanuel, 1994; Mangione, 1976; Peruzzi, 2002; 2006a; 2006b; 2015), sembrerebbe che in senso concettuale la teoria delle categorie si sforzi di concepire il categoriale come *relazione tra relazioni* e *sistema di trasformazione*, ossia in senso non identitario e statico ma relazionale e dinamico: i concetti-chiave sarebbero “transitare” e “abitare”, più che “stare-in” e “appartenere”.

Non ho le capacità per addentrarmi negli aspetti puramente matematico-formali – se davvero sono di pertinenza strettamente filosofica. Tuttavia, la connessione tra categorizzazione e differenziazione in uno sfondo in cui trova pieno risalto il tema della trasformazione assume una particolare consistenza concettuale che può essere tematizzata.

Dapprincipio, una categoria “trasformativa” opera non come un contenitore, bensì come un tensore: tenta di circoscrivere non uno stato, ma una tendenza. Prendiamo una situazione come quella in cui si cerca di cogliere un *trend* politico, avvalendosi di vari indicatori (ricerche, sondaggi, discussioni al bar, post sui social network ecc.). In simile caso, si tenta di *individuare una tendenza*: il senso e la direzione di un movimento, più che la sostanza di una cosa; il corso di una trasformazione, più che l'identità di una forma. Per dirla *à la Heidegger*, si intende cogliere non un ente, la presenzialità di un'entità data (*Vorhandenheit*), ma l'Essere in senso verbale-attivo (*Wesen*), l'Eventualità (*Ereignis*).

Questo tentativo porta dunque con sé il problema del futuro: vanno concepiti e determinati non la presenza di qualcosa o la sua essenza intesa come *quod quid erat*, bensì – semplificando – un suo possibile andamento o sbocco, che cosa e come qualcosa potrebbe diventare, proprio mentre il processo sta avvenendo e in senso stretto una “qual-cosa” non si dà. È un problema proprio perché sembra essere chiamata in causa una “divinazione”, ma è perciò che occorre un'elaborazione genuinamente filosofica, volta per esempio a distinguere un'ambigua arte di prevedere e pronosticare da una peculiare capacità “sintomatologica” di esaminare e rilevare i rapporti di forze e le tensioni in gioco in un campo (la *metis* tradizionale, volendo). ⁶

Vanno allora per esempio resi concepibili la natura di un atto rivolto a ciò che si definisce meno per il proprio stato che attraverso la propria tendenza (una peculiare *intuizione*, diceva Deleuze con Bergson; ma un programma di ricerca europeo come *Horizon 2020* non chiede di mobilitare o sviluppare proprio tale capacità?), così come lo statuto di quanto “catalogherebbe” le tendenze.

Il termine ‘categoria’ parrebbe allora fuorviante, rimandando ai problemi di forma, identificazione, predicazione ecc. Tuttavia, credo resti utile per evidenziare che le categorie tradizionali stanno a forma e formazione come ciò che “indica” le tendenze sta a durata e trasformazione. Inoltre, soprattutto a questo primo livello di articolazione della questione, il ricorso a un termine diverso o a un conio *ad hoc* rischierebbe di destare ancora maggior confusione e perplessità.

Detto ciò, il punto è dunque associare le categorie non all'identità e alla forma di qualcosa, bensì all'insieme di tendenze che attraversano qualcosa, cioè a quanto presenta piuttosto i vettori trasformativi o differenziali di qualcosa.

⁶ Non sorprende che ormai esista una rivista scientifica internazionale di “futures studies” come il *Journal of Futures Studies*. Tra gli studi dei “futures studies” richiamo qui perlomeno Poli, 2006.

Una categoria non riassume tratti di rassomiglianza tra diverse cose, offrendosi come punto di partenza per determinare se e come qualcosa possa farne parte. Piuttosto, una categoria indica un movimento di alterazione qualitativa tale per cui qualcosa non somiglia nemmeno più a sé o ad altre cose rispetto a cui dovrebbe o sarebbe supposto somigliare: indica una trasformazione, un'innovazione, un processo creativo, una tendenza snaturante-rinaturante, un attraversamento.

Tale attraversamento coinvolge un'interruzione non tanto razionale (digitale, che fa parte di uno tra gli insiemi che separerebbe e definirebbe, segnando la fine di uno o l'inizio dell'altro), ma piuttosto *irrazionale* (interstiziale, che non fa parte di nessun insieme, ma li fa transitare l'uno nell'altro, segnando quella tensione trasformazionale che rende articolabile il loro rapporto differenziale – ossia insieme la loro relazione e la loro distanza).

La categoria non sussume entità che le appartengono per essenza o funzione, bensì rappresenta il limite di entità che non le appartengono e piuttosto si riflettono in essa: transitano per essa trasformandosi, o – meglio – sono attraversati da e insistono su una tendenza che segna l'andamento della trasformazione. Qualcosa non si associa mai a una sola categoria, perché è sempre attraversato da diverse tendenze, processi di rapporto e differenziazione, che coinvolgono o possono coinvolgere diverse altre cose, a loro volta prese da altre tendenze, in un gioco di intrecci letteralmente complesso ma insieme in incessante esplicazione. Un processo “economico” si rapporta differenzialmente a un processo “politico”, che si rapporta differenzialmente a un processo “sociale”, che si rapporta differenzialmente a quello “economico” ecc.: dove allora comincia l'aspetto economico? Dove quello politico? Fin dove giunge l'influenza dell'elemento economico? Fin dove l'incidenza di quello sociale? E così via.

La categoria indica allora il limite verso cui qualcosa tende o può tendere, più che il limite che definisce ciò che qualcosa è. La differenza è significativa, perché nel primo caso qualcosa raggiunge il proprio limite soltanto sfociando in qualcos'altro: non appropriandosi o riappropriandosi di un'essenza già preconfigurata, ma trasformandosi e prolungandosi in qualcosa di nuovo.

Come detto, è un problema di creazione, non di riproduzione del già dato. Si pensi a quando si dice che qualcosa “arriva ai propri limiti”: più che sottolineare che qualcosa è giunto alla propria essenza e definizione, al proprio/alla propria fine, si indica che qualcosa è a un punto per cui sta mettendo in discussione qualsiasi propria supposta definitezza. È quel punto in cui sta avvenendo una fase di trasformazione e si sta divenendo, in un processo che sembra sfinito o esaurire ogni possibilità, ma in realtà configura un attraversamento e mutamento, nuove possibilità: un punto di trasmutazione, uno snodo catastrofico, una criticità.

2.2. A tutto c'è un limite!

Sono in gioco due sensi diversi del limite (L_1 e L_2) – uno più classico e uno più moderno, volendo. ⁷ L_1 fissa l'essenza di qualcosa, la definisce e conchiude, sancendone la forma; L_2 indica *fin dove* qualcosa può spingersi: non tanto il momento in cui uno sforzo cessa per chiudersi su di sé, bensì l'occasione per cui qualcosa trasmuta e rimodifica il proprio sforzo per

⁷ Ma Deleuze stesso ha spesso ricondotto tale differenziazione ai gesti fondamentali del platonismo e dello stoicismo. Sull'esistenza di una duplice linea nel mondo antico, una classico-aristotelica della forma (logica di soggetto-predicato) e una ellenistico-stoica dell'evento

prolungarsi in qualcos'altro, per attraversare qualcos'altro. *L1* designa ciò che mantiene qualcosa al proprio interno o al di sotto di un determinato genere, che lo determina o separa; *L2* ciò tramite cui qualcosa può distendersi, dispiegarsi esplorando creativamente i possibili esiti di uno sforzo esercitato.

L1 è un limite-cornice, delimita una forma tracciando un perimetro; *L2* concerne un atto di tensione, un punto in cui l'intensione insieme si arresta e si rimodula, un punto di sospensione o concentrazione. *L2* è allora piuttosto un limite-portata, indica un potenziale trasformativo, più che una determinazione formale: *L1* è statico; *L2* è dinamico.

Anche una distinzione *à la Kant* tra barriera e confine (*Schranke/Grenze*) investe comunque un limite spaziale e statico, per quanto si possa fare del secondo un fattore di comunicazione o stimolo (con-fine/orizzonte), mentre *L2* è proprio un vettore trasformativo: indica non ciò a cui tendere, uno stato finale (ideale, reale, immaginario ecc.), ma il tendere stesso come durata di un processo che si estenderà fin dove potrà, per essere preso in altri processi e così via. *L2* segna il punto di immobilità relativa e insieme di rimobilizzazione: indica una *pendenza*, anzi il *pendere* o *propendere* nella sua distensione creativo-trasformativa (ossia temporale). È il limite come figura non identificante, ma esplorativa: non descrive e ordina, ma prospetta e sonda; non stabilisce caratteristiche, ma mette in tensione.

Inoltre, le categorie si connettono qui all'individuale o al singolare, prima che – come tradizionalmente accade – al generale o all'universale: una trasformazione passa o può passare per individui (intesi in senso ampio), più che o prima che per gruppi, o per gruppi disomogenei prima che per gruppi omogenei (si pensi alle mutazioni legate a batteri o virus, allo statuto ibrido-trasformativo di chimere, mostri e anomalie ecc.).

Immaginiamo che sia possibile descrivere tutte le caratteristiche di un italiano-tipo, tutti i tratti che accomunano chi è a buon diritto collocabile nella scatola "Italiani" e potrà essere definito "italiano *qua tale*". Quali che siano questi tratti (mangiare pizza e spaghetti, bere vino e caffè, suonare il mandolino, rispettare poco le regole, essere moro, gesticolare, essere nato in una data area geografica, essere cattolico ecc.), immaginiamo che Mario li possieda tutti.

Mario però abbandona il caffè per il thè (da inglese-tipo), abbandona il mandolino per la cornamusa (da scozzese-tipo) ecc. In tal modo, non tanto cessa (o meno) di essere italiano (non corrisponde più al tipo, non somiglia più al modello), ma mostra una tendenza in atto: fa vedere fin dove arriva l'essere italiani e fin dove giungono le sue possibilità, rendendo per esempio visibile la crisi della ripetizione stereotipica e standardizzata di certe tradizioni o abitudini, o quantomeno il suo isterilimento. Così, Mario, ormai italiano anomalo, trascina l'italianità in un processo di trasformazione, pone l'essere-italiano come un problema facendolo divenire altro, forzandolo a innovarsi: mostra – da ultimo – che lo *stato* di essenza italiana non è mai esistito, o che si risolveva in un coagulo di tendenze diverse, dalla direzione non già predeterminata e predefinita.

Tendenzialmente un italiano beve spesso caffè, ama la pizza ecc.; se hai certi tratti *tendenzialmente* sei italiano. Ma tale "tendenzialmente" fin dove può portare il supposto essere italiani? Fin dove lo può far tendere? Fin dove può arrivare l'essere italiani? Qual è il suo punto di trasmutazione? In quali casi o at-

(logica di condizione-svolgimento), si veda anche Diano, 1993. Rispetto a ciò e al precedente richiamo al "pensiero orientale", risulta poi significativo che proprio Jullien (2016) si sia spinto a sostenere – pur insistendo ancora sullo scarto – che «lo Stoicismo crea senz'altro un ponte con il pensiero cinese» e «forse il primo ponte» (p. 232).

traverso quali singolarità emerge che tale “essere” non era la permanenza di uno stato formato, ma al limite la persistenza di sforzo trasformativo, un processo, un tentativo costante di formazione, un’incessante alterazione? Cercando di pensare le categorie in chiave “trasformativa” si sollevano proprio simili domande.

Non si tratta di negare l’esigenza di catalogare, identificare ecc., legata al bisogno di stabilità e regolarità, epistemologiche e pratiche come ontologiche (un leone genera un altro leone – *finché un processo trasformativo non genera una mutazione*). C’è però *the dark side of the moon*, che esige un’esplicita e precisa concettualizzazione filosofica (di cui queste pagine non sono che un primo abbozzo): la realtà è differenziata, gli enti si differenziano, le cose si trasformano, i processi avvengono, il tempo esiste, il futuro si effettua, le novità insorgono.

Ciò vale forse ancora di più in una fase storico-culturale in cui trasformazioni e processi sembrano moltiplicarsi in modo quasi asfissiante: istituzioni nascenti o fatiscenti, crisi economico-sistemiche, esistenze in costante transizione, *longlife learning* ecc. Una fase in cui a farla da padrone sembra la disseminazione di tendenze e influenze incrociate (*l’influencer* è ormai una “professione”!), con la loro sfuggente, indeterminata e fluente – eppure insieme effettiva, insinuante e penetrante – gravidanza.

Senza dubbio, un simile insieme di fenomeni al contempo evasivi e invasivi (*essenze vaghe*, amava dire Deleuze), qualora presi sul serio, presenta caratteri stranianti, poco rassicuranti o persino caotico-deliranti. Tuttavia, mi sembra questa la ragione per farli oggetto di elaborazione filosofica, se è vero – per concludere – che il motore di ogni gesto sinceramente filosofico risiede nell’esperienza dello *thaumazein* (comunque la si voglia intendere e declinare), nonché che fare filosofia significa innanzitutto rendere concepibile e pensabile qualcosa in cui ci si sta imbattendo.

Bibliografia

- Atran, S. (1990). *Cognitive Foundation of Natural History: Towards An Anthropology of Science*. New York: Cambridge University Press.
- Atran, S. – Medin, D. (Eds.) (1999). *Folkbiology*. Cambridge: MIT Press.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Berti, E. (1992). *Aristotele nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2006). *Nuovi studi aristotelici. II*. Brescia: Morcelliana.
- Casetta, E. (2009). *La sfida delle chimere. Realismo, pluralismo e convenzionalismo in filosofia della biologia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2010). Dall'ornitorinco alle chimere: una sfida al realismo tassonomico. *Intersezioni*, XXX (2), 277-296.
- Id. (2014). Metafisica mostruosa. *Isonomia. Rivista online di Filosofia*, IV, 25-36.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2. L'immagine-tempo*. Milano: Ubulibri.
- Id. (1996). *Conversazioni*. Verona: Ombre Corte.
- Id. (1997). *Differenza e ripetizione*. Milano: Cortina.
- Id. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2000). *Pourparler*. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2001a). *Proust e i segni*. Torino: Einaudi.
- Id. (2001b). *Il bergsonismo e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- Id. (2010). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. Verona: Ombre Corte.
- Dewey, J. (1974). *Logica, teoria dell'indagine*. Torino: Einaudi.
- Diano, C. (1993). *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*. Venezia: Marsilio.
- Duffy, S. (2006). *The mathematics of Deleuze's differential logic and metaphysics*. In Id. (Ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference* (pp. 118-144). Bolton: Clinamen.
- Id. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*. London-New York: Bloomsbury.
- Ferraris, M. (2016). *Emergenza*. Torino: Einaudi.
- Floridi, L. (2011). A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering. *Metaphilosophy*, XLII (2), 282-304.
- Gangle, R. (2014). *Mathematics, Structure, Metaphysics: Deleuze and Category Theory*. In Beaulieu, A. – Kazarian, E. – Sushytska, J. (Eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (pp. 45-62). Lanham: Lexington.
- Id. (2016). *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gualandi, A. (2013). *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*. Milano-Udine: Mimesis.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Id. (2016). *Forme di vita e capitalismo*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jullien, F. (2016). *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*. Milano: Feltrinelli.
- Lawvere, F.W. – Schanuel, S. (1994). *Teoria delle categorie: un'introduzione alla matematica*. Padova: Franco Muzzio.
- Mangione, C. (1976). *Logica e teoria delle categorie*. In Geymonat, L. (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (VII, pp. 519-653). Milano: Garzanti.

- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura (1956-1960)*. Milano: Cortina.
- Peruzzi, A. (2002). *Il contenuto della forma logica*. In Lanfredini, R. (a cura di), *Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale* (pp. 211-222). Milano: LED.
- Id. (2006a). The meaning of category theory for 21th century's philosophy. *Axiomathes*, XVI, 425-460.
- Id. (2006b). Il lifting categoriale dalla topologia alla logica. *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, XI, 51-78.
- Id. (2015). *Category Theory and the Search for Universals: a very short guide for philosophers*. In Abeles, F. – Fuller, M. (Eds.), *Modern Logic 1850-1950. East and West* (pp. 124-143). Berlin: Springer.
- Pezzano, G. (2016). *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*. Verona: QuiEdit.
- Id. (2017). L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale. In Chiurazzi, G. – Pezzano, G. (a cura di), *Attualità del possibile* (pp. 49-63). Milano-Udine: Mimesis.
- Plotnitsky, A. (2006). *Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze*. In Duffy, S. (Ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference* (pp. 187-208). Bolton: Clinamen.
- Poli, R. (2006). *The Ontology of What is Not There*. In Malinowski, J. – Pietruszszak, A. (Eds.), *Essays in Logic and Ontology. Dedicated to Jerzy Perzanowski* (pp. 73-80). Amsterdam: Rodopi.

B. ISOMORFISMO E CORRISPONDENZA

40

**Lo scarto costitutivo
dell'essere: un'ipotesi
immanentista.**

**Studio sulle
implicazioni dello
strutturalismo
in un'ottica
trascendentale**

Andrea Sacconi

51

**Domandare
della forma.**

**Genesi e metodo
fenomenologico
tra Husserl e il
primo Heidegger**

Federico Tosca

**Lo scarto costitutivo dell'essere:
un'ipotesi immanentista.
Studio sulle implicazioni dello strutturalismo
in un'ottica trascendentale**
Andrea Sacconi

The following article introduces the themes of structuralism, by developing the subject in a transcendental key. These contents mainly draw on Gilles Deleuze's studies and Jean Petitot-Cocorda's ones, which focuses on the application of the Catastrophe Theory to the human sciences trying to define a "physics of the sense". However, unlike any metaphysics of identity, structuralism is based on the ontological primacy of the difference. For this reason, the transcendental a priori researched in the structuralist field, can be determined as a variance, as an instance always in excess but also always in defect, as well as an instance always different from itself. After an introduction of the matter in a transcendental perspective, the first paragraph will analyze the various elements that marks the structural objectivity, whereas the second one will define the transcendental instance and its importance in this objectivity. The third and last paragraph will suggest a theory founded on a metaphysics of the immanence, thanks to which reread the previous statements, even attempting to give an answer to the question: "Why we give isomorphism between Forms of Reality and Forms of Thinking?".

STRUCTURALISM

IMMANENTISM, DELEUZE

GUATTARI

PETITOT-COCORDA

EMPTY SQUARE (CASE VIDE)

STRUCTURAL OBJECTIVITY

[...] distruggere il pregiudizio dell'esteriorità, che è l'invito rivolto al principiante di ogni filosofia.

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*

Impostazione del problema

Determinare cosa rende possibile un'esperienza, come un mondo possa manifestarsi, emergere, apparire è il compito di ogni filosofia critico-trascendentale.

Pur non essendo ultima in senso ontologico, la ricerca del trascendentale come condizione di possibilità dell'esperienza è un percorso privilegiato verso la comprensione della questione fondamentale della filosofia. Questo percorso è tanto più privilegiato quanto più originario è l'ambito dal quale muove l'esperienza, un'esperienza che dovrà essere nello stesso tempo momento di sperimentazione e materia di riflessione.

L'originalità dell'ambito è raggiungibile attraverso una riduzione dell'esperienza quotidiana alle sue entità puramente formali, unita alla rinuncia di una loro qualsiasi definizione sostanziale. In altri termini, né l'oggetto intenzionato, né la coscienza intenzionale, tantomeno lo sfondo sul quale si staglia il rapporto tra i due termini relativi devono essere predeterminati in alcun modo. Una ricerca che vuole determinare il trascendentale quale istanza originaria responsabile dell'apparire del mondo deve sapersi lasciare alle spalle ogni interpretazione del mondo stesso, deve lasciar sospesa ogni determinazione ontologica degli enti che incontra, pur avendo sempre di mira tale ricerca ontologica come suo obiettivo principale, come suo orizzonte ultimo e sua ragion d'essere.

Il dover rinunciare a qualsiasi predeterminazione dell'essere comporta che la ricerca dovrà affermare soltanto ciò che le si impone in quanto certezza. Nulla può essere dato per assodato: né l'entità delle cose intenzionate né i caratteri, le potenzialità e i limiti della coscienza intenzionale. Ciò significa che la ricerca non ha punti fermi se non *il fatto* che qualcosa si dà. Neppure il per sé della coscienza, che si costituisce nei termini di polo intenzionale del qualcosa intenzionato nell'esperienza, può essere determinato come punto fermo se non evitando di situarlo come soggetto dotato di limiti ben definiti. Così si ricadrebbe in una concezione sostanzialistica se si limitasse l'esperienza, quale fatto indubitabile e punto fermo, a quella, particolare o generale, sensibile o intellettuale che sia, di un soggetto peculiare in quanto Ego situato o situabile.

Per evitare di sostanzializzare l'istanza trascendentale si devono estendere le potenzialità di tale istanza all'emergenza del mondo nella sua struttura formale. In tal modo si può assicurare che nulla sia ontologicamente predeterminato. Infatti, situando in qualche modo l'istanza trascendentale, l'esperienza risulterebbe condizionata da tale istanza in quanto situata, con il conseguente condizionamento anche delle entità formali costituenti l'esperienza stessa. Se poi si limitasse l'esperienza a un qualche settore ontologico regionale (fisico, biologico, psicologico, ma anche linguistico, antropologico, psicoanalitico ecc.), ciò che si otterrebbe sarebbe soltanto un risultato particolare emerso in virtù di una certa predeterminazione dell'essere generale in quanto sfondo del settore stesso. In altre parole, per avvicinarci all'ambito originario dell'esperienza, oltre a rinunciare a qualsiasi determinazione sostanzialistica degli enti esperiti, è necessario anche considerare l'istanza trascendentale come *responsabile* dell'emergenza del mondo nella sua struttura formale.

Ebbene, queste due operazioni (la riduzione alle entità puramente for-

mali, costituenti ciò che definiremo l'*oggettività strutturale* dell'esperienza, e la determinazione dell'*istanza trascendentale* come responsabile dell'emergenza della struttura formale del mondo) vanno a produrre il sistema più semplice e più essenziale delle condizioni di possibilità dell'esperienza stessa.

Nel primo paragrafo di questo lavoro ci si riallaccia al paradigma strutturalista per mostrare cosa sia l'oggettività strutturale composta di entità puramente formali. Nel secondo paragrafo si indagherà l'istanza trascendentale come ciò che costituisce tale oggettività, determinando così il *sistema formale dell'esperienza*. Infine, nel paragrafo conclusivo, si avvanzeranno delle ipotesi, fondate su una metafisica dell'immanenza, tramite cui reinterpreto quanto scritto, tenendo anche una risposta al perché si dà isomorfismo tra stati di cose e stati di pensiero.

1. L'oggettività strutturale

Lo strutturalismo non è separabile da una nuova filosofia trascendentale i cui luoghi hanno una posizione di preminenza rispetto a ciò che li occupa.

Gilles Deleuze, *Da cosa si riconosce lo strutturalismo?*

Nel suo lavoro principale, *Morfogenesi del senso*, Jean Petitot-Cocorda (1990) tenta una chiarificazione filosoficamente fondata della portata ontologica della teoria delle catastrofi formulata da René Thom. Il tentativo si inserisce in un'ottica critico-trascendentale, in particolare strutturalista.

Come mette in evidenza Gilles Deleuze (2002), il paradigma strutturalista si fonda su pochi ma chiari principi costitutivi. Questi principi sono tra loro interrelati, in modo che non si può fissare una gerarchia tra i principi stessi.

L'assunto principale, che regge tutto il paradigma strutturalista, riguarda la determinazione della differenza come ontologicamente precedente l'identità. Nel fare questo, nel dare preminenza ontologica alla differenza, tutti i concetti che ne conseguono (e, *in primis*, il concetto stesso di "differenza") non possono che risultare essenzialmente altri rispetto a quelli fondati su una metafisica dell'identità.

Ciò si vede già a partire dalla definizione degli elementi costituenti la struttura nei termini di elementi *simbolici*, entità formali la cui formalità è puramente di posizione; entità cioè a cui non si può assegnare «né forma, né significazione, né rappresentazione, né contenuto, né realtà empirica data, né modello funzionale ipotetico, né intelligibilità dietro le apparenze» (Deleuze, 2002, p. 93). Questo significa che, sia nel caso della differenza di posizione tra gli elementi simbolici (opposizione o presupposizione), sia in quello di differenza di giunzione tra questi elementi (congiunzione e disgiunzione), sia infine in quello della loro categorizzazione paradigmatica, ciò che emerge è che la loro determinazione è *topologica e relazionale*, prima di essere logica, e che lo spazio in cui si organizzano non è uno spazio fisico ma uno *spazio substrato* la cui suddivisione viene operata da un sistema di soglie.

Dice Petitot-Cocorda (1990):

Tutto il problema consiste nell'autonomizzare tali sistemi rispetto alle identità reali e/o semantiche che li investono. Esso consiste, l'abbiamo visto, nel riuscire a dare uno statuto a pure identità di posizione; nel riuscire a pensare delle articolazioni di scarti, di differenze indipendenti *a priori* dai substra-

ti, per quanto si attualizzino sempre in substrati. Il primato del simbolico è il primato della differenza. (pp. 68-69)

Da ciò si evince che una struttura non si attualizza mai come tale. Anzi: «L'espressione sensibile di una struttura è sempre, di per sé, negazione del suo essere ideale» (Petitot-Cocorda, 1990, p. 21). Una cosa, dunque, sono i valori posizionali degli elementi simbolici ideali e virtuali; un'altra, la loro manifestazione reale o immaginaria. Due sono allora anche le tipologie di differenza: quella che pertiene agli elementi simbolici virtuali e quella che ha a che fare con le loro attualizzazioni concrete.

Inoltre, da ciò deriva anche il fatto che gli elementi propri della struttura non sono dell'ordine del fenomenico nel senso classico del termine. Il concetto stesso di "fenomeno" deve essere ridefinito come «morfologia, cioè come sistema di discontinuità qualitative su uno spazio substrato» (Petitot-Cocorda, 1990, p. 92). In altre parole, il fenomeno che pertiene al paradigma strutturalista è composto di elementi simbolici strutturati su uno spazio substrato caratterizzato da rapporti topologici e relazionali, le cui possibilità di attualizzazione possono sì variare in maniera molteplice, ma in definitiva ripropongono di continuo strutture formali virtuali non solo limitate ma anche *schematizzabili matematicamente*. La ricerca di Petitot-Cocorda può così essere intesa come la costituzione di un campo di manifestazione del senso che sia totalmente matematicabile. Lo dice apertamente:

Si intravede ormai la possibilità di sviluppare il razionalismo fisico in un razionalismo strutturale, matematicamente fondato, che integri, col legittimarla, la sua "parte maledetta" fenomenologica, simbolica e semiotica; la possibilità, nel quadro di una *estensione oggettiva* dell'ontologia naturale, di *naturalizzare* un ordine razionale del senso che, sin qui, oscillava tra la sua reificazione formalista e la sua resa esistenziale. (Petitot-Cocorda, 1990, p. 18)

In definitiva, ciò che Petitot-Cocorda (1990) ha di mira è, come egli stesso indica, una "fisica" del senso" (p. 16) fondata su una schematizzazione delle categorie dello strutturalismo e resa possibile dalla modellizzazione propria della teoria delle catastrofi. In fondo questo schematismo strutturale non è che una sorta di *Estetica trascendentale* capace di apportare all'esperienza una nuova possibilità di appercezione. Infatti, riprendendo gli studi di René Thom sulla teoria delle catastrofi, Petitot-Cocorda (1990) si rende conto che

la modellizzazione catastrofista *definiva* il contenuto oggettivo dei fenomeni che essa modellizzava, decideva del loro essere, esercitava nei loro confronti una funzione di *determinazione oggettiva*, e a questo titolo concerneva la costituzione di una nuova *appercezione* (p. 17).

Sotto l'etichetta "fisica del senso" va dunque compresa quella possibilità metodologica che consiste nell'utilizzare costruzioni matematiche esplicite (cioè schematizzazioni), capaci di rendere oggettivabile anche qualcosa di sfuggente e difficilmente determinabile com'è il senso.

Nella Prefazione al lavoro di Petitot-Cocorda, René Thom (1990) descrive così l'operare che muove l'intero percorso di ricerca di *Morfogenesi del senso*:

Mentre nelle scienze esatte la TC porta ad un metodo di modellizzazione dei fenomeni (metodo più o meno fondato secondo il grado di precisione numerica, di legalità quantitativa consentita dall'evoluzione di questi fenomeni), nelle scienze umane il metodo catastrofista avrebbe la funzione di *costituire l'oggettività stessa* dei fenomeni studiati: si tratterebbe in questo caso della costituzione nel senso della tradizione trascendentale, critica e fenomenologica, dove l'oggettività è intesa come una costruzione categoriale che determina una appercezione. La sua tesi è che – nelle scienze umane e in particolare per lo strutturalismo – la matematica delle TC permette di schematizzare le categorie ontologiche messe in gioco, e che queste sono di conseguenza costitutive dell'appercezione stessa dell'oggettività dei fenomeni strutturali. (p. 8)

L'oggettività strutturale costituente la *nuova appercezione* è resa possibile da altri due principi caratteristici del paradigma strutturalista: la *multiserialità* della struttura come modalità di distribuzione degli elementi simbolici e la *casella vuota* come “istanza o elemento paradossale” la cui proprietà è di essere «sempre spostato rispetto a se stesso, di “mancare al proprio posto”, alla propria identità, alla propria somiglianza, al proprio equilibrio» (Deleuze, 2007, p. 52); principi, questi, che riguardano rispettivamente la possibilità dell'assegnazione dell'identità posizionale a ogni elemento simbolico della struttura e la generazione e la circolazione del senso all'interno della struttura stessa.

Ogni oggettività strutturale è dunque sempre multiseriale, composta di almeno due serie i cui termini sono sì in rapporto tra loro, ma senza che vi sia tra essi messa in codice banale, cioè corrispondenza termine a termine. Piuttosto che essere caratterizzate da rapporti tra identità fisse, le due serie sono costituite da rapporti tra spostamenti: allo spostamento di un termine della prima serie corrisponderanno spostamenti nei termini della seconda, rendendo possibile un movimento complessivo nella struttura; movimento che, per quanto complesso sia, risulta in definitiva calcolabile, schematizzabile matematicamente. Tale calcolabilità sarà possibile anche grazie all'emergenza di nuovi elementi propri alla struttura. Accanto alle identità posizionali proprie dei termini simbolici, la schematizzazione matematica della struttura dovrà infatti considerare anche i rapporti tra gli spostamenti di tali termini nelle due serie, vale a dire delle *singolarità* che avranno il compito di distribuire ruoli e atteggiamenti agli oggetti concreti che le incarnaeranno.

Le due serie costituenti l'oggettività strutturale sono dunque caratterizzate da uno squilibrio essenziale e necessario. Come afferma Deleuze (2007, cap. 8), riprendendo gli studi di Lévi-Strauss, una serie presenterà sempre un *eccesso*, mentre l'altra sarà essenzialmente in *difetto*, e la loro messa in relazione porterà perciò a rapporti *disomogenei*. Invece di esserci omologia tra le due serie, esse divergono continuamente, sono «in eterno squilibrio, in perpetuo spostamento» (Deleuze, 2007, p. 50).

Tuttavia, quanto esposto finora (gli elementi simbolici come puramente posizionali e le loro identità come essenzialmente differenziali, lo spazio astratto come topologico e relazionale, la messa in serie divergenti e in perpetuo squilibrio, le singolarità emergenti dagli spostamenti tra i termini simbolici nelle due serie, tutto ciò costituente quella che definiamo “oggettività strutturale”) non garantisce ancora che la struttura generi un qualche senso. C'è bisogno di qual-

cosa che determini paradigmaticamente gli elementi simbolici, che renda possibile l'emergenza delle singolarità, che inerisca a entrambe le serie dell'oggettività strutturale. Tale qualcosa è definito da Deleuze "casella vuota" e determinato come l'oggetto= x di kantiana memoria. Senza una simile istanza paradossale non sarebbe possibile alcuna circolazione del senso.

2. Il sistema formale dell'esperienza

Vedremo che l'essere del *per sé* si definisce invece come ciò che è ciò che non è e ciò che non è ciò che è.

Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*

Se le due serie divergono in continuazione in virtù delle leggi della differenziazione degli elementi simbolici che le costituiscono, la casella vuota è il punto di convergenza delle serie divergenti. Tale elemento, definito da Deleuze (2002) come "eminentemente simbolico" (p. 103), rappresenta il punto immanente alle due serie e appartenente a entrambe; esso è «il non-senso che anima almeno le due serie, ma che le fornisce di senso circolando attraverso esse» (p. 103). Tale non-senso, continua Deleuze (2002), «non è l'assenza di senso bensì, al contrario, l'eccesso di senso, ovvero ciò che fornisce di senso il significante e il significato. Il senso appare qui come l'effetto del funzionamento della struttura, nell'animazione delle due serie componenti» (p. 105).

Né oggetto (infatti manca sempre al suo posto), né immagine (non ha propria somiglianza), né concetto (non ha propria identità): la casella vuota è quell'*a priori* che caratterizza la nuova filosofia trascendentale inaugurata dallo strutturalismo. Poiché è in virtù di essa che si determinano i rapporti differenziali e i punti singolari delle due serie della struttura: tale casella vuota ha la funzione di essere il differenziante della differenza stessa.

Tuttavia, soltanto considerando l'oggetto interrogato come *esteriore* rispetto al soggetto interrogante si può determinare questa istanza come elemento caratterizzante l'oggettività di tale oggetto. A ben guardare, infatti, tale istanza paradossale, appartenendo a tutti gli effetti agli *a priori trascendentali* determinanti l'esperienza, concerne più il lato soggettivo dell'esperienza che quello oggettivo.

Ciò significa inserirsi nella scia di quella Rivoluzione Copernicana inaugurata da Kant, la quale – lo si vedrà nel paragrafo conclusivo – soltanto se poggiata su una metafisica della trascendenza (e non dell'immanenza) può essere definita "idealismo trascendentale".

La casella vuota è dunque l'*a priori* trascendentale situabile sul lato "soggettivo", il cui termine relativo "oggettivo" è quella oggettività strutturale delineata a grandi linee nel paragrafo precedente e che può essere definita l'"oggetto sovrannumerario" suo correlato.

Casella vuota e oggetto sovrannumerario appartengono a un unico e indivisibile sistema; sistema che è la più semplice e la più essenziale espressione delle condizioni di possibilità dell'esperienza considerata in termini formali. Alla casella vuota in quanto istanza "soggettiva" corrisponde sempre tale oggetto sovrannumerario; nello stesso modo, a tale oggetto sovrannumerario, inteso come oggettività strutturale, corrisponde sempre una casella vuota come scarto e come eccesso responsabile della manifestazione del senso. Come la casella vuota eccede il senso, e attraverso l'eccedere lo rende possibile, così l'ogget-

to sovrannumerario è sempre un surplus *virtuale* dell'oggetto dell'esperienza, che costituisce la struttura dell'oggetto stesso, senza però appartenere alla sua attualizzazione concreta. L'oggetto sovrannumerario deve essere perciò non solo descritto attraverso delle schematizzazioni matematiche, ma anche e soprattutto *teorizzato* in quanto *fenomeno*. Dice Petitot-Cocorda (1990):

La morfologia strutturale nella matematica pura è molto diversa rispetto alla stessa metodologia nelle scienze empiriche. In queste ultime non si trattano più oggetti ideali esplicitamente costruiti, ma fenomeni naturali “opachi” che devono comprendere e spiegare. Il problema allora non è più quello di astrarre dei livelli di struttura, ma quello di *teorizzare il fenomeno* fondamentale di (auto)organizzazione. Allora il concetto di struttura non corrisponde più a proprietà di oggetti, ma a una categoria concettuale di cui si tratta di esporre il contenuto, fondare il valore oggettivo (la portata ontologica) e delimitare la portata esplicativa. (p. 26)

Il *fenomeno fondamentale di (auto)organizzazione* (l'abbiamo anche chiamato oggettività strutturale oppure oggetto sovrannumerario) che deve essere teorizzato è frutto dell'intenzionalità dell'istanza trascendentale intesa come casella vuota. Esso è il surplus virtuale prodotto dallo scarto tra la casella vuota, in quanto istanza trascendentale, e ciò che essa intenziona nell'esperienza empirica.

La relazione (e la relatività) dei due termini dell'esperienza (casella vuota e oggetto sovrannumerario) costituisce il sistema formale più semplice e più essenziale delle condizioni di possibilità dell'esperienza.

Ma se tale sistema è la forma più semplice e più essenziale delle condizioni di possibilità dell'esperienza, esso dovrà intervenire in qualsiasi tipologia d'esperienza, comprese quelle riguardanti settori ontologici regionali.

Soltanto in maniera intellettualistica si potrà situare tale sistema nella sua totalità dal lato dell'esperito. In realtà, quand'anche si limitasse con ragione e fondamento un settore ontologico regionale, sarà sempre nella formalità dello sguardo del ricercatore, a un tempo teorico, sperimentale e creativo, che dovrà essere individuata l'istanza fondatrice del settore stesso. Se Lacan, come mette in luce Deleuze (2002), identifica la casella vuota con il *fallo simbolico*, cioè con quell'elemento o «organo simbolico che fonda l'intera sessualità come sistema o struttura e rispetto al quale si distribuiscono i posti occupati in modo variabile dagli uomini e dalle donne, e anche le serie di immagini e realtà» (pp. 105-106).

Ciò non significa che tale organo simbolico appartenga soltanto al puro oggetto del settore psicoanalitico. Al contrario, esso (il fallo) determina tanto l'oggetto psicoanalitico quanto, se non di più, lo sguardo proprio dell'analista, anzi della psicoanalisi nel suo complesso.

La ricerca critico-trascendentale, avente come scopo la determinazione delle strutture formali che rendono possibile l'esperienza, trova così nel sistema “casella vuota/oggetto sovrannumerario” una risposta adeguata al suo scopo.

3. Lo scarto costitutivo dell'essere

L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose.

Spinoza, *Etica*

Si è determinata l'istanza trascendentale come casella vuota e si è visto che essa, fungendo da scarto, produce gli elementi formali caratterizzanti l'esperienza, cioè quell'oggettività strutturale costituente l'oggetto esperito concreto, per quanto essa insista in quest'ultimo in maniera soltanto virtuale (cioè in qualità di oggetto sovrannumerario).

Si è anche situata tale istanza dal lato "soggettivo" dell'esperienza.

Tuttavia l'intenzione ultima di questo lavoro non è critico-trascendentale, bensì ontologica. Ciò significa che non solo il sistema formale dell'esperienza che si è tentato di determinare deve avere valore universale (dunque non può riguardare soltanto settori ontologici regionali o esperienze particolari, per quanto fondati e purificati criticamente), ma anche che tramite esso si può tentare di dare una risposta alla questione fondamentale della filosofia.

Per fare ciò devono essere rielaborati i concetti stessi di "soggettivo" e "oggettivo", in modo da arrivare a una definizione ontologica dell'Essere la cui formulazione comprenda entrambi i lati dell'esperienza, eliminando a un tempo la loro exteriorità e le loro differenze.

Troviamo nell'ipotesi immanentista una risposta al nostro problema. Laddove, infatti, la ricerca del trascendentale fondata su una metafisica della trascendenza non può che risolversi in un idealismo che segue sempre e solo la "direzione" dell'intenzionalità nel determinare il suo fenomeno (del resto senza potersi mai pronunciare sulla sua "natura" noumenica), poggiandoci su una metafisica dell'immanenza, cioè su una metafisica che *non* può fare una distinzione ontologico-sostanziale definitiva tra polo "soggettivo" e polo "oggettivo", tra "per sé" e "in sé", riusciamo nella determinazione *puramente formale* di entrambi i poli dell'intenzionalità. In altri termini, ciò significa che non si può determinare quale sia, tra casella vuota e oggetto sovrannumerario, il polo soggettivo-costituente e quale quello oggettivo-costituito, essendo entrambi designabili solamente come pure formalità relative l'una all'altra e appartenendo alla Medesima e Unica Sostanza.

Quanto detto trova riscontro nelle teorizzazioni (di ispirazione chiaramente spinoziana) di Louis Hjelmslev (1968), in particolare per come sono lette da Deleuze e Félix Guattari (Deleuze-Guattari, 2003).

Come è noto, la semiotica strutturale in generale e la glossematica hjelmsleviana in particolare si fondano sulla definizione della funzione semiotica come caratterizzata da due piani in relazione di *presupposizione reciproca*, la cui designazione come "espressione" e "contenuto" è una designazione soltanto formale. Ciò significa che di questi due piani non si dà una determinazione in sé, non è possibile cioè determinare ciò che l'uno è senza prendere in considerazione anche l'altro. Come dice Hjelmslev (1968), espressione e contenuto sono «entità coordinate e uguali sotto ogni aspetto», e «la loro definizione funzionale non fornisce nessuna giustificazione per chiamare l'una piuttosto che l'altra di queste entità *espressione e contenuto*» (p. 65).

Non essendoci alcuna giustificazione per chiamare un piano "espressione" piuttosto che "contenuto", essi sono in definitiva convertibili, e il *senso* che si produce dalla loro messa in relazione è prodotto soltanto *in base al punto di vista* che si assume.

Emerge allora la questione che chiede cosa in definitiva vari da un piano all'altro, cosa significhi e come sia praticamente possibile assumere il punto di vista dell'uno o dell'altro. Come mette in evidenza Valle (2003), quattro sono state le risposte principali a questa questione: dalla semiotica interpretativa di

Eco, a quella struttural-generativa di Greimas, dall'omologazione tra espressione e sensibile operata da Floch, alla teoria delle molteplicità formulata da Deleuze e Guattari. Soltanto Deleuze e Guattari (2003), però, sembrano fornire una soluzione capace di considerare anche la metafisica (che è una metafisica dell'immanenza) su cui poggiano le teorizzazioni hjelmsleviane.

Ebbene, secondo la metafisica hjelmsleviana, l'Essere è determinato come “*purport*”, concetto ambiguo la cui traduzione può essere allo stesso tempo ‘materia’ e ‘senso’. Caratterizzato dalla messa in relazione tra i due piani (che abbiamo visto essere formalmente omologhi e tra loro in rapporto di presupposizione reciproca), l'Essere così determinato può manifestarsi (e manifestare un qualche senso) soltanto se si produce una seppur minima differenza tra questi piani; differenza che va rintracciata nello scarto che sussiste tra ciò che abbiamo definito casella vuota e il suo elemento formale relativo, l'oggetto sovrannumerario. Fondandosi però su una metafisica dell'immanenza, il sistema “casella vuota-oggetto sovrannumerario” non può essere espressione dell'intenzionalità propria di una coscienza ontologicamente differente rispetto all'oggetto intenzionato, ma deve essere composto di entità formali “coordinate e uguali sotto ogni aspetto”, di entità cioè che sono la Medesima e Unica Sostanza, la quale assume di volta in volta questo o quel punto di vista.

Tuttavia l'assunzione del punto di vista non è una formulazione del tutto adeguata alla Cosa che si sta tentando di esplicitare, poiché indica ancora una certa “direzione” propria della manifestazione del senso. Ciò che primariamente deve essere messo in risalto è che l'Essere Immanente è costituito formalmente da uno scarto, cioè abitato da una differenza che sempre lo abita rendendo così possibile la sua stessa manifestazione. Che poi questa differenza in quanto scarto riguardi anche la molteplicità delle esperienze intenzionali, per loro essenza “direzionali”, è solo il segno della complessità di manifestazione del Meccanismo dell'Essere Immanente stesso, il quale, ricorrendo a un'immagine rielaborata in *Mille Piani*, può essere designato come *piano d'immanenza, polivalente e polisignificante, vuoto e pieno a un tempo, caratterizzato da una “mancanza” formale fungente da condizione di possibilità di ogni piano d'esperienza possibile* (si veda, per esempio, Deleuze–Guattari, 2003, cap. 3).

Deleuze e Guattari hanno insistito molto sul carattere di meccanismo complesso e pluridirezionale dell'Essere Immanente. Per esempio nell'analisi della *macchina riproduttiva vespa-orchidea*; macchina, questa, costituita da ingranaggi ambivalenti e polifunzionali, produttori deterritorializzazioni e riterritorializzazioni interscambiabili a seconda del punto di vista che si va a occupare (Deleuze–Guattari, 2003, cap. 1). Oppure nel descrivere l'innesto che si stabilisce tra il seno materno e la bocca del neonato, manifestazione esemplare delle cosiddette *macchine desideranti* le quali, ancora una volta, mostrano quanto sia il punto di vista scelto a determinare il senso dell'esperienza (Deleuze–Guattari, 2002, cap. 1). In questi esempi si vede come ogni elemento può fungere e valere in molteplici modi; ma si vede anche come ogni elemento non è che ingranaggio legato ad altri ingranaggi, che non è possibile stabilire né gerarchie assolute tra i termini né elementi puri e originari dai quali far dipendere il meccanismo.

Queste macchine non caratterizzano solo sistemi esperienziali privi o “poveri” di (auto)coscienza. L'attività riflessiva stessa non è immune da innesti macchinici polivalenti e allo stesso tempo obbligati, pre-strutturati. Anche qui, anche nell'esercizio più estremo del pensiero (auto)cosciente si ha a che fare con concetti che si combinano tra loro in modi molteplici ma sempre pre-determinati,

con forze che si compongono con e si contrappongono ad altre forze tramite relazioni di interdipendenza, senza possibilità di assolutizzare un termine rispetto agli altri. Il dualismo soggetto/oggetto, esemplificazione del modello metafisico fondato sulla trascendenza, non è che un caso di “riterritorializzazione”, per usare un concetto di Deleuze e Guattari, reso possibile dalla scelta di un certo punto di vista particolare; di una riterritorializzazione, però, sempre e costantemente minacciata da tendenze nomadi, ribelli, *deterritorializzanti*.

In questo Meccanismo di meccanismi, che è l'Essere Immanente, ciò che rende possibile la produttività delle macchine nonché la loro stessa produzione è la differenza intesa come scarto. Essa interviene sia a livello delle manifestazioni attuali, come costituente i valori molteplici ma sempre pre-determinati degli elementi macchinici, sia a livello dell'essenzialità virtuale, come elemento formale costituente l'Essere stesso, in modo tale che ogni esperienza di senso, per essere tale, non può fare a meno dall'attività della differenza stessa. In altre parole, la differenza è la condizione di possibilità ultima dell'esperienza di senso.

Bibliografia

- Deleuze, G. (2002). *Da cosa si riconosce lo strutturalismo?*. In Fabbri, P. – Marrore, G. (a cura di), *Semiotica in nuce. Volume 1: I fondamenti e l'epistemologia strutturale* (pp. ??). Roma: Meltemi Editore.
- Id. (2007). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (2002). *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi.
- Ids. (2003). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Cooper&Castelvecchi.
- Hjelmslev, L. (1968). *I fondamenti della teoria del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Petitot-Cocorda, J. Trad. It. (1990). *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della struttura*. Prefazione di R. Thom. Milano: Bompiani.
- Thom, R. (1990). *Prefazione*. In Petitot-Cocorda (1990) (pp. 7-11).
- Valle, A. (2003). Le due facce del senso. Note su espressione e contenuto. *Semiotiche*, 1, 13-44.

Domandare della forma. Genesi e metodo fenomenologico tra Husserl e il primo Heidegger

Federico Tosca

The foundation of the categorial forms is the main aim of the phenomenological effort. From the publication of the *Logical Investigations* to the last works that have been recollected in *Experience and Judgment*, it appears that the sensible origin of judgment has always been Husserl's main concern. Despite the depth of genetic phenomenological themes – i.e. temporal self-constitutive flow, passive syntheses and transcendental logic –, the search for a genesis of higher intellectual forms from real ones fails in taking account of the isomorphism, by preventing itself from obtaining a criterion for the assessment of the origin. The issue of the genesis leads to a critique which focuses on the transcendental reduction. Derrida's reading of husserlian phenomenology and early Heidegger's courses on method should, therefore, contribute to hint a reappraisal of the transcendental, which, nevertheless, can be traced in Husserl's works as well.

HUSSERL

HEIDEGGER

DERRIDA

MALDINEY

CATEGORIAL FORMS

PHENOMENOLOGY

TRASCENDENTAL REDUCTION

TRASCENDENTAL GENESIS

Dal fenomeno all'*eidōs*?

Se mai possa avere senso segnare l'inizio della filosofia, di *una* filosofia o, meglio ancora, di un *filosofare*, un affidabile candidato al titolo di "inizio del filosofare fenomenologico" sarebbe a buon diritto il problema della forma. I *Prolegomeni* husserliani insistono non poco sull'esigenza di fondare l'operare scientifico delineando una «teoria delle teorie» (Hua XVIII, p. 244/247), tentando quindi di mettere in luce l'*eidōs*, la *forma* essenziale delle scienze. Quale procedimento seguire per un'impresa tanto vasta? Ovviamente, come le stesse scienze prescrivono, il campo di studio dev'essere parcellizzato, suddiviso in unità funzionali sempre più piccole, al fine di poterne analizzare le singole proprietà e passare poi allo studio dell'interazione tra esse. Nel caso di una meta-teoria, ecco dunque fare capolino le forme categoriali, l'*ossatura* della teoria. Ogni teoria, infatti, ha a che fare con i concetti di *verità e proposizione* e con le forme connettive quali *congiunzione, disgiunzione, implicazione*. A queste categorie di significato sono correlative le categorie oggettuali di *oggetto, proprietà, relazione, evento, singolarità e molteplicità* (Hua XVIII, § 67). Sono queste, quindi, le forme generalissime con cui una teoria si trova a operare. L'ambizione husserliana è di «fissare tutti questi concetti ed indagare singolarmente la loro "origine"» (Hua XVIII, p. 246/249), per valutarne la legittimità.

Prima di trattare della persistente centralità della questione della forma nella fenomenologia, dobbiamo preliminarmente comprendere cosa si voglia intendere, in generale, con questo concetto. Canonicamente, la forma si dà all'intuizione eidetica, non è indotta attraverso procedimenti razionali. È l'aspetto essenziale che balza all'occhio una volta posto a tema il *quid* che permette di riconoscere qualcosa come "esattamente quello". Qui sta il fulcro della questione: la forma, per essere tale, dev'essere *ri*-conosciuta, deve ripetersi o, quantomeno, mostrarsi come ripetibile. Una teoria scientifica, d'altronde, ha proprio lo scopo di rispecchiare la natura, permettendo di prevedere il ripresentarsi di determinati eventi. Ma per quanto ci interessa, è bene tenere a mente la distinzione proposta in *Idee I* tra formalizzazione e generalizzazione (Hua III/1, § 13). Per forma intendiamo non tanto la specie o il genere materiale (*sachhaltig*) cui appartiene un oggetto, bensì gli elementi logico-formali, ai quali peraltro appartengono le stesse nozioni di *essenza e oggetto*.

Se le categorie sono l'armamentario proprio del filosofo, ma al tempo stesso ne rappresentano l'oggetto della ricerca, notiamo allora che la forma, nel suo senso più generale, pare qualcosa di inafferrabile, in quanto sembra sovrastare e dirigere la stessa ricerca filosofica. L'isomorfismo tra il reale e l'ideale è, per le grandi correnti del pensiero moderno quali l'empirismo e il razionalismo, la preoccupazione fondamentale della filosofia: ogni dottrina cerca di spiegare il rapporto nei termini di una derivazione dell'uno dall'altro. La fenomenologia, invece, non vuole tanto chiarire la genesi di un ordine di forme da uno più fondamentale, ma, ponendo al centro della riflessione la relazione intenzionale, tenta di spiegare la genesi stessa dell'isomorfismo. In altre parole, la fondazione del categoriale non si innesta semplicemente sul reale, bensì sull'esperienza nel suo complesso. Eppure, il rischio di ricadere in una concezione unilaterale della genesi è difficile da eliminare.

Le forme *nel* vissuto

L'intuizione categoriale di Husserl ha sicuramente avuto il merito di proporre un

nuovo modo di concepire il rapporto tra reale e ideale. Più che altro, si può parlare in tal senso di un tentativo, ma la “Sesta ricerca logica” ha preso sul serio la possibilità di radicare le forme della logica, il *categoriale*, nel terreno del reale, vale a dire nel campo dell’esperienza effettiva. Husserl, difatti, afferma senza mezzi termini che l’atto fondato, il giudizio, «appartiene alle componenti reali della percezione» (Hua XIX/1, p. 706/479).

L’intuizione sensibile, nel quadro delle *Ricerche logiche*, è un atto «fondante», vale a dire non la mera presentazione di un molteplice su cui l’intelletto deve intervenire perché si produca conoscenza. La relazione che si instaura tra percezione semplice e categoriale non è accidentale, ma necessaria e non unilaterale. La presunta *applicazione* dei concetti al materiale sensibile, quindi, è fondata da quest’ultimo: «Nell’intero sensibile le parti A e B sono unificate dal momento della contiguità che li connette sensibilmente» (Hua XIX/1, p. 684/457) e la congiunzione, l’*e* dei collettivi, assume un senso in virtù di tale contiguità sensibilmente percepita. La coscienza della molteplicità non consiste semplicemente nella coesistenza di più atti nominali nella coscienza – cioè lo psicologismo –, ma nell’afferrare un momento figurale «quasi-qualitativo».

L’apprensione del momento quasi-qualitativo non è permessa da un’attività conseguente all’apprensione di una o più unità. Nella percezione di più oggetti come vicini, infatti, la relazione della contiguità non è derivata dalla riflessione interiore, che riunirebbe *ex post* due o più atti monoradiali in uno pluriradiale. Le relazioni, per Husserl, non sono derivate dall’atto, ma «sono già lì e appartengono [*gehören mit zur*] senza dubbio all’unità della figura» (Hua XII, p. 206/248).

È attraverso un’azione di esplicazione, tuttavia, che i momenti relazionali parziali di una rappresentazione possono essere intenzionati. In un primo momento ha luogo una *Gesamtwahrnehmung*, una percezione complessiva che ha di mira un oggetto o uno stato di cose in modo “semplicemente” unitario; il secondo momento è quello della *Sonderwahrnehmung*, la percezione particolare in cui gli atti parziali (tra i quali rientrano quelli propriamente signitivi, le attese anticipanti, le ritenzioni) che sono venuti a costituire quell’unità primaria vengono esplicitati; infine, tramite la *Deckungssynthesis* tra i primi due momenti, prende forma una vera e propria identificazione tra l’oggettualità complessa e i suoi momenti parziali non indipendenti. Il giudizio, l’atto categoriale intuitivamente riempito, scaturisce solo ora, da un momento, per così dire, *analitico* dell’esperienza, in cui un atto complessivo viene sezionato nelle proprie componenti di senso e immediatamente ricondotto all’unità originaria presentatasi nella percezione semplice (Hua XIX/1, § 48). L’evidenza come esperienza della verità consiste in questa coscienza tematica di identificazione, avvenuta per tramite della sintesi di coincidenza.

Non solo, dunque, a livello semplicemente intuitivo «le singole percezioni del decorso percettivo si unificano in modo continuo» (Hua XIX/1, p. 678/451), ma anche la stessa *coscienza* di una *Selbigkeit* sintetica emerge in un modo che non può più essere riguardato come una pura spontaneità intellettuale. A tal proposito non si è infatti mancato di notare come questa particolare identificazione si presenti come configurazione *passiva* di senso, con un particolare riferimento alle riflessioni sul ruolo delle *tipicità* (l’*allgemeinste Typus* di *Esperienza e giudizio*) nella genesi dell’atto predicativo (Buongiorno, 2014, pp. 169-180; Lohmar, 2002; 1998, pp. 189-216).

Se la forma categoriale non è applicazione di un materiale intellettuale

le su una materia grezza, tuttavia non può nemmeno essere un dato assolutamente autoevidente e immediato, oggetto di un'intuizione intellettuale definita come assolutamente certa da nient'altro che se stessa. Le *Ricerche logiche* hanno spianato la strada del pensiero fenomenologico mettendo in evidenza il carattere *progressivo* dell'evidenza. Ma, almeno fino alle lezioni del 1904-1905, questa peculiarità della dottrina dell'intenzionalità non è apertamente trattata.

Con *Idee I*, in particolare con la dottrina della riduzione e con la nozione di "costituzione", la fenomenologia conclude la propria "conversione" trascendentale. Il senso viene indagato come *costituito*, come composizione stratificata di momenti mai conclusi in sé e che rispondono a una legalità *ibrida*, non solamente sintattica, logica o spazio-temporale: ogni unilateralità deve essere eliminata. Eppure è proprio con l'idea di coscienza assoluta che fanno capolino le maggiori difficoltà con cui si dovrà scontrare un pensiero il quale, ormai consapevolmente, non è più soltanto *Wissenschaftslehre*, ma teoria dell'esperienza.

La riduzione dischiude la sfera della coscienza pura, nella quale lo statuto dei vissuti è quello dell'indubitabilità assoluta. Stesso statuto non hanno invece le diverse componenti dell'*Erlebnis*. La spiegazione non è del tutto chiara né dirimente, **1** ma il filosofo non ignora i problemi che si presentano allo studio del rapporto tra dati iletici (o materie, *Stoffe*), momenti noetici immanenti e noema intenzionale (Hua III/1, §§ 85-88). Le sfere del reale (non ancora chiarito, questo, nel suo rapporto con i dati sensoriali) e dell'immanente sembrano essere legate da un rapporto di simmetria. Tale rapporto, però, pone difficoltà in merito alla priorità accordata ora a una, ora all'altra dimensione. È per evitare sterili opposizioni che viene elaborata la nozione di "noema", un'entità che non corrisponde a un'idealità costituita, ma possiede invece uno statuto ambiguo, in virtù del quale, pur valendo come unità di senso, «prescrive delle regole che governano il corso delle intuizioni possibili» (Hua III/1, p. 346/370). **2** Se quindi è concesso parlare di isomorfismo tra sensibilità e spontaneità nella teoria della conoscenza fenomenologica, è bene essere consapevoli del fatto che tale rapporto non è né univoco, né descrivibile secondo qualche dogmatico parallelismo, bensì riguardato come una determinazione reciproca che nulla concede a idealismo o obiettivismo.

1 In *Idee I*, i dati sensibili sono riguardati solo come «materie per messe in forma categoriali o conferimenti di senso di diverso grado» (Hua III/1, p. 193/214). Ma negare loro il carattere intenzionale e, allo stesso tempo, mantenerli come componenti immanenti del vissuto significa attribuirgli uno statuto ambiguo non ulteriormente indagato. In tale contesto, inoltre, risuona l'eco del vecchio schema statico di *apprensione – contenuto apprensionale* adottato nelle *Ricerche logiche*.

2 Questa illimitatezza delle intuizioni possibili ha a che fare con quel «momento figurale» citato poco sopra. Infatti: «L'«ecc.» è nel noema di cosa un momento evidente e assolutamente indispensabile» (Hua III/1, p. 347/371), ed è ciò che permette di riguardare un oggetto percepito come trascendente.

Genesi e cosa individuale

Trattare la costituzione, nel senso statico, richiede un'unità minima di senso che permanga laddove si tenti di svelare un mutamento. Perciò il progetto esposto in *Idee I* deve fare perno sull'«idea generale della cosa» (Hua III/1, p. 349/372) quale *Leitfaden* dell'indagine costitutiva. Per poter studiare le diverse ontologie regionali, così come per rendere conto del senso di una data oggettualità rispetto ai suoi atti costitutivi, l'unità fondamentale cui il fenomenologo si può affidare è soltanto la cosa nella sua individualità.

Anche nel quadro dell'analisi genetica, cui Husserl dal 1918 riservò

sempre maggior attenzione, la cosa individuale occupa un posto privilegiato. ³ Ma, si potrebbe obiettare, l'individuo dovrebbe consistere nel termine *ad quem* delle funzioni genetico-costitutive. La legge dell'associazione originaria (Hua XI, pp. 117/169 sgg.) sembra invece rintracciata considerando unità percettive già formate, tralasciando una esaustiva considerazione della dinamica propria dei dati iletici. Da questo punto di vista la concezione fenomenologica della strutturazione sensoriale incorre in un esito molto simile a quello per cui la teoria della forma è stata criticata. ⁴ Un'irrisolvibile circolarità sembra stringere la pura sfera della passività, dove i contenuti sensibili che motivano l'associazione originaria finiscono col dover fungere sia da risultato che da fondamento della sintesi associativa, mettendo in dubbio il carattere genuinamente trascendentale di questa (De Palma, 2011).

Non è diversa la situazione per quanto riguarda la genesi del giudizio. Per comprenderla, è indispensabile isolare la forma base, la forma più *rozza* dell'enunciazione predicativa. Così Husserl (1999, p. 20/51) identifica gli "*individuelle Gegenstände*" come sostrati ultimi del giudizio. Trovando nell'individuale il terreno fondamentale per la funzione predicativa, però, non è chiaro se quello possa a buon diritto rappresentare il principio antepredicativo, poiché la sua priorità può appartenere tanto alla percezione sensibile quanto alla logica formale. Nel discorso husserliano, insomma, si crea una confusione nel rapporto tra apofantica e ontologia formale (Dodd, 2006).

L'individuale sembra di nuovo essere tenuto fermo da una considerazione tematica viziata dalla stessa forma che vuole legittimare. L'impostazione metodologica della ricerca, in altre parole, comprometterebbe il proprio fine. Lo stesso Husserl (1999) ammette la necessità di avviare l'indagine a partire dal già formato per giungere alla «soggettività nascosta [*verhüllte*]», della quale non si può «attualmente mostrare nella riflessione l'operazione intenzionale, ma se ne può solo dare un indizio attraverso le sedimentazioni di questa nel mondo già dato» (p. 47/105).

Il sedimento permette al fenomenologo di scoprire un regno di pre-dattità di senso. Il costituito, quindi, tradisce per essenza la propria origine, eppure sono ancora i sedimenti a presentarsi come qualcosa di invalicabile. È prerogativa della forma di annunciarsi quale nucleo di opacità finale, impossibile da svelare nel processo di stratificazione che l'ha prodotto; ma quale criterio permetterebbe di distinguere tra semplice sedimento di senso e forma originaria?

³ Con un percorso molto vicino agli studi della psicologia della forma, Husserl procede a un'analisi del campo sensoriale in cui i dati sono presi in una dialettica di contrasto e somiglianza. A partire da uno sfondo così costituito, i dati verrebbero a comporsi in unità oggettuali o in insiemi di simili. L'oggetto di studio della riflessione sulla sintesi passiva che informa il materiale sensibile è quindi molto ampio, ma l'attenzione riservata alla modalizzazione (Hua XI, pp. 25/59 sgg.) e alla funzione della rimemorazione e della temporalità come «forma degli oggetti che in quanto tali pretendono di avere il loro in sé» (Hua XI, p. 110/159) mostra il vero fine delle *Lezioni sulla sintesi passiva*: l'elaborazione dei presupposti necessari a una spiegazione della genesi dell'atto giudicativo. È quest'ultimo tema ad avere la priorità rispetto a problematiche come quelle relative alla *hyle* e alla temporalità assoluta.

⁴ Per Gilbert Simondon, a una comprensione genuina della genesi, la *Gestaltpsychologie* sostituirebbe una "spiegazione innatista" per la quale la forma, lungi dal prodursi nello svolgimento della stessa percezione, si presenterebbe quale equilibrio *stabile* di una struttura che di fatto, nella ricostruzione teorica, dirige, viziandolo, il presunto processo genetico. A questo bilanciamento Simondon (2001) sostituisce l'idea di un equilibrio *meta-stabile*, che ha in sé le condizioni del proprio passaggio da un livello di individuazione a uno superiore (pp. 55-61, 81-84). Con tale spirito, riferendosi a Husserl, Gilles Deleuze (1975) si chiede che cosa dire di una filosofia «che si accontenta di elevare al trascendentale un esercizio meramente empirico, in un'immagine del pensiero presentata come "originaria"?» (p. 92).

Dentro e fuori del trascendentale

Il problema della genesi e della sua analisi tematica attraverso il metodo fenomenologico è preso in seria considerazione da Jacques Derrida. Nella trattazione che Derrida (1992) conduce, l'isomorfismo tra le forme del giudizio e quelle dell'esperienza non è più soltanto il titolo di un problema, ma il punto debole su cui si radica l'intera decostruzione della fenomenologia.

Nella fenomenologia trascendentale non si può dare niente per acquisito una volta per tutte. Husserl (1999) sa che, come nell'atteggiamento naturale, ogni conoscenza porta con sé un *già saputo* e che «quest'universo di determinatezze in sé, in cui la scienza esatta coglie [*erfaßt*] l'universo dell'essere, non è altro che un rivestimento di idee sopra il mondo dell'intuizione e dell'esperienza immediate» (p. 42/95). Ma sebbene, da un lato, Husserl sia ben conscio di ciò, dall'altro, secondo Derrida (1992), non si avvede del fatto che il suo stesso metodo fenomenologico non fa che condurre alla medesima sorte, poiché «la pretesa genesi trascendentale della logica non sarebbe che la confezione di artifici che dissimulano la nudità dell'esistenza antepredicativa» (p. 209). Dunque la pretesa fondazione delle forme categoriali in una logica e, addirittura, in un'estetica trascendentale non può che portare a un'arbitraria ripetizione delle stesse configurazioni categoriali risultanti dalla genesi. La genesi unitaria della forma si risolve in un nulla di fatto, riportando al punto di partenza del mero parallelismo ingiustificato tra forme sensibili e forme concettuali.

Il medesimo problema mina la trattazione della temporalità assoluta. Husserl stesso ammette che «questo flusso [costitutivo] è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*» (Hua X, p. 75/102). La forma originaria della temporalità, quindi, conserva la forma del tempo obiettivo. Così Derrida (1992) si domanda: «se il tempo fenomenologico implica nella sua essenza stessa tempo preobiettivo e tempo obiettivo, come può esso “ridursi” alla sua purezza e “manifestarsi” in essa»? (p. 160).

Derrida, in sostanza, denuncia la stessa tematizzazione fenomenologica in quanto atteggiamento teoretico inavvertito, velato dal richiamo al principio dell'intuizione fenomenologica. Nel filosofare fenomenologico, inaugurato con l'epoché, «il movimento che ha condotto la coscienza da un interesse non contemplativo a un interesse teoretico resta ancora dissimulato ai nostri sguardi» (Derrida, 1992, p. 220). Se Husserl intende far emergere l'evidenza antepredicativa che fonda ogni evidenza categoriale formata, si ritrova in realtà ad avere a che fare con la sfera delle più complesse sedimentazioni storiche e logiche. La cosiddetta evidenza *originaria* non sarebbe che una mera parvenza, frutto della compromissione di una ricerca teleologicamente orientata verso la cosa costituita che si ha davanti agli occhi.

Contro quale metodo?

A ben vedere, quella del filosofo decostruzionista è una forma più raffinata della critica mossa da Martin Heidegger nei suoi *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* alla riduzione trascendentale delle *Idee I*. Poiché lo stesso atteggiamento naturale predelinea per contrasto a sé un atteggiamento teoretico supposto puro, quest'ultimo, per l'allievo di Husserl, non sarà che lo stesso atteggiamento naturale *camuffato*. Ma già la nozione di “*natürliche Einstellung*” è per lui priva di senso poiché, circolarmente, è «questo atteggiamento che designa se stesso

come naturale» (Heidegger, 1998, p. 141). La fenomenologia husserliana peccerebbe di un'assunzione diretta teleologicamente quando pretenda di risalire al di là della forma. Ma la forma rimasta quale presupposto di una ricerca viziata – non pura – non proviene tanto da un residuo dell'atteggiamento naturale (come Husserl, secondo Heidegger, sembra credere), quanto dal metodo stesso che tenta di lasciarla emergere.

Lo stesso scoprimento dell'ambito della coscienza pura affida a questa il medesimo essere degli oggetti intenzionali. Inevitabilmente, Husserl non riesce a svincolarsi da quella specularità delle forme che vige tra vissuti immanenti e oggetti trascendenti. A tal proposito, criticamente, Heidegger (1998) si esprime in maniera molto netta: «L'esistenza di una natura *non può* condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole» (p. 127).

Nei *Prolegomeni* Heidegger stendeva il piano esteso della propria correzione alla fenomenologia husserliana, in vista della prossima pubblicazione di *Essere e tempo*. Riflessioni più approfondite sul senso del metodo nella filosofia, tuttavia, erano state condotte già nei primi anni all'università di Friburgo, proprio quando Husserl iniziava a occuparsi in modo sistematico di fenomenologia genetica e logica trascendentale.

Certo, Heidegger non intendeva procedere a una giustificazione delle scienze. La dottrina dell'intuizione categoriale, tuttavia, ha suscitato in lui un entusiastico interesse fin dal 1915, anno della dissertazione per la libera docenza, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*: l'idea che il categoriale sia radicato nell'esperienza, secondo il filosofo, segna una svolta per tutta la storia della filosofia. Ma è bene evidenziare da subito ciò che distanzia l'impostazione di Heidegger da quella del suo maestro: il problema non è l'oggettività della conoscenza scientifica, bensì la storicità dell'esperienza. È difficile individuare un vero e proprio concetto di "forma" nella filosofia heideggeriana, e ancor meno un qualsiasi rapporto di isomorfismo. Nondimeno anche in essa la preoccupazione fondamentale è l'origine dei concetti che le teorie usano. Ancor più evidentemente che in Husserl, inoltre, la teoria dell'esperienza è motivata da una riflessione sulla conoscenza scientifica e sulla filosofia, quindi secondaria – ma non accessoria – rispetto a quest'ultima.

Negli anni tra il 1919 e il 1923, la riflessione fenomenologica di Heidegger è guidata da quella che sarebbe diventata l'*ermeneutica della fatticità*. Lungo il percorso verso questa nuova impostazione metodologica, precisamente nel corso del semestre estivo del 1920, Heidegger è interessato a trovare il senso univoco della storia, considerando questa – in modo assolutamente fenomenologico – a partire dai modi con cui gli individui si relazionano a essa. Secondo questi modi, la storia può essere vista come attitudine teorica di ricerca, tradizione, passato proprio di un individuo o come "*Ereignischarakter*" della vita fattuale (Heidegger, 1993a, p. 59). In quest'ultimo senso della storia Heidegger indica il carattere più proprio dell'*Erlebnis*. La filosofia contemporanea risulta però incapace di individuare un nucleo unitario di senso, comune alle diverse determinazioni. Il carattere a priori dell'ideale ha tradizionalmente guidato, nell'atteggiamento teoretico, la considerazione della storicità e della fatticità della vita, dalle quali nondimeno sorge come problema. I due caratteri sono sempre stati indagati a partire dall'idea di una loro partecipazione all'intemporale, perciò il senso che la filosofia cerca di dare alla storicità del vivere non può che presentarsi quale replica dell'anti-

tesi tra la validità e il transeunte.

Ravvisando il carattere più proprio – la forma – del vissuto nella storicità, l'obiettivo di un nuovo metodo filosofico diventa il superamento dell'«opposizione tra l'esperienza vivente (in senso stretto) come non teoretica e la conoscenza di essa (come comprensione teoretica del non teoretico)» (Heidegger, 1993a, p. 39). Se l'atteggiamento teoretico divide l'esperienza, la fenomenologia del primo Heidegger (1993a) vuole tentare una via differente per comprendere il vissuto, che non si configura più quale polo di un atto oggettivante, né la conoscenza di esso si presenta quale semplice apprensione: «una conoscenza come formazione [*Formung*] di questa esperienza vissuta in quanto esperienza vissuta significa una modellazione teoretica, una mediazione logicamente guidata dell'immediato [*eine Vermittlung des unvermittelten Unmittelbaren*]» (p. 26).

Il filosofare non veste l'abito di teoria della scienza, ma di esplicazione del fenomeno della *vita*, la cui peculiarità è di essere un *fluire* e al tempo stesso un'attività che *fissa*, che comprende e determina ciò che è vissuto tramite significati. Poiché in altra sede, sempre nel periodo friburghese, Heidegger (1995) sostiene che «il formale è qualcosa di relazionale [*Bezugsmäßiges*]» (p. 63), la storicità, come forma peculiare del vissuto, ha il senso di una relazione. Dunque non può essere ridotta a concetto cosale dalla riflessione, pena l'evanescenza del proprio carattere relazionale.

Per evitare la reificazione viene introdotto lo strumento della «distruzione fenomenologica». Grazie a essa i concetti di cui la filosofia si serve tradizionalmente dovrebbero dischiudere un sostrato di senso inespresso, decaduto ma disponibile (Heidegger, 1993a, p. 37). Le parole racchiudono un grande numero di esperienze che convergono in un senso ambiguo. La distruzione fenomenologica, definita non solo come «Destruktion» ma anche come «gerichteter Abbau», «decostruzione guidata» (Heidegger, 1993a, p. 181), deve svelare il nucleo originario di senso di ognuna di quelle differenti esperienze. L'intuizione fenomenologica – lo strumento fondamentale del metodo, distinto quindi tanto dall'intuizione sensibile quanto da quella categoriale – non mira più a delle oggettualità, ma a una modalità dell'esperire.

Lungi dal riproporre alcuna distinzione tra psichico e reale, o tra senso noematico-intenzionale e sua controparte noetico-immanente, il corso del *Kriegsnotsemester* del 1919 marca nettamente l'accezione con cui è intesa l'intuizione. Così afferma Heidegger (1993b): «comprendo [*l'Erlebnis*] comunque non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di assolutamente nuovo, un evento. E non vedo nemmeno una sfera oggettuale, un essere, né fisico, né psichico» (p. 73, *trad. mia*). In questa frase si condensa la critica all'isomorfismo di Husserl: l'attribuzione ai vissuti di coscienza della stessa struttura formale degli stati di cose rimane nell'ambito dell'atteggiamento naturalistico. Nessuna possibilità di riduzione fenomenologica dall'intenzionale all'immanente è data: l'intuizione è *ermeneutica*. Ciò vale a dire che non vi è alcun contenuto rappresentato ma, piuttosto, la presentazione di una situazione *nel cuore della situazione stessa*. Il vissuto non richiede una considerazione tematica: si manifesta insieme a ciò che in esso è oggettualmente esperito.

La soggettività, invece che riguadagnarsi riflessivamente e, quindi, soltanto parzialmente, ha un accesso immediato alla forma della propria esperienza. Non vi è traccia di specularità, né di un'equivalenza tra psichico e intenzionale bisognosa di una giustificazione che rimarrebbe sempre, irrimediabilmente, *a venire*. Il formale è relazionale, ma ciò che l'atteggiamento teoretico non può per principio fare

è precisamente instaurare una “relazione alla relazione” (Heidegger, 1993a, p. 61). L’azione della distruzione fenomenologica si esplica allora nella *formale Anzeige*.

La forma *del* vissuto

L’*indicazione formale* – momento saliente dell’*ermeneuein* di *Essere e tempo*, benché ancora *in nuce* – riporta il filosofo che opera con i concetti tradizionali all’attimo – diremmo fenomenologico, per non confonderlo con il senso cronologico – in cui si instaura la relazione, senza pregiudicare il contenuto oggettuale, che rimane secondario rispetto al senso dell’instaurarsi della relazione. Grazie al suo carattere indicativo-formale, il concetto filosofico può riportare al senso profondo dell’esperienza nella sua relazionalità, alla forma dell’intenzionalità. Ogni comprensione formale dei concetti rimanda quindi al ruolo assunto rispetto alla direzione intenzionale. Per esempio, l’oggetto non è più la *x* indeterminata, ma il *worauf*, il *verso cui* del movimento intenzionale; la rappresentazione è il porre davanti o, per così dire, il tenere *sotto tiro*, invece che un semplice contenuto mentale. Ciò che è indicato, nella *formale Anzeige*, non è un supposto grado zero scevro da ogni determinazione, poiché rappresenta invece la pura possibilità del determinare. L’oggetto, nella sua forma primordiale, sebbene indeterminato, «contiene in sé la tendenza alla differenziazione e determinazione e ha così un intrinseco senso direzionale» (Kisiel, 1993, p. 53). La fatticità originaria, la storicità dell’esperire, non è né un oggetto vuoto né una coscienza assoluta; è un carattere peculiare del vissuto non acquisibile tramite cognizione o riconoscimento, ma da esperire attraverso «la partecipazione vitale in esso» (Kisiel, 1993, p. 136).

Per Heidegger non è più lecito distinguere tra il conoscere e il conosciuto. La forma dell’*Erlebnis* è relazione, e questa relazione (*Bezug*) è inscindibile dalla propria attuazione (*Vollzug*). Se non è un contenuto, come va interpretato tale *Vollzug*? Heidegger (1993a) è chiaro: ogni *Vollzug* porta con sé la possibilità della sua ri-attuazione, della “*Erneuerung*” (p. 75). Esso è intrinseco al *Bezug* e costitutivo di ogni *Erlebnis*: i tre termini coincidono. Poiché la forma dell’esperienza vissuta deriva non dal suo oggetto, ma dal *come* che la caratterizza, esso può darsi per Heidegger solo quale *attuazione*. Così ad Aristotele, che pure detiene il merito di aver posto la domanda sull’essere in quanto essere, viene criticata la predilezione per la nozione di “*οὐσία*”, a scapito di quelle di *φρόνησις* e di *τέχνη*, in cui si disvela non il senso quale cosalità posseduta, ma la direzionalità di un *a-che*, di un «come ermeneutico» del vivere fattuale prioritario rispetto alla cosa determinata in quanto ‘cosa’ (Pöggeler, 1992).

Il «come» non è altro che la relazione intenzionale stessa. Lo Heidegger più maturo dei *Prolegomeni* contesta al suo maestro proprio l’abbandono di questa fondamentale nozione nel momento della svolta trascendentale. Dopo aver scoperto la centralità dell’intenzionalità, Husserl sarebbe cioè ricaduto nella distinzione cosale e sclerotizzante tra ideale e reale in seguito alla messa a punto dell’epoché e della riduzione trascendentale. La fenomenologia di Heidegger vorrebbe invece comprendere l’*intentio* in quanto tale: il senso del vissuto non dipende dalla distinzione tra forme reali e immanenti, poiché il vissuto è intenzionale in quanto movimento di trascendenza (Bernet, 1988). Ma perché l’*intentio* non venga un’altra volta oggettivata, Heidegger ricorre al metodo della sua riattualizzazione, lasciando che l’impresa gnoseologica sconfini nella dimensione performativa della concettualità indicativo-formale (Cimino, 2013).

Vista la difficoltà di Heidegger nel determinare positivamente la dinamica di «rinnovamento» dell’esperienza vissuta, è lecito dubitare del fatto che

egli riesca effettivamente a svincolarsi dalla tradizionale impostazione riflessiva, per la quale l'atto giunge a coscienza attraverso una tematizzazione pur sempre oggettuale (Zahavi, 2003). Un'alternativa a questa conclusione è la resa di fronte al fatto che la performatività del concetto filosofico, secondo l'indicazione formale, implica l'incapacità di produrre un concetto con un nucleo unitario di senso. Invece che fornire la conoscenza stabile del fenomeno della vita, la filosofia si configurerebbe così come un esperire puro, immemore e, in definitiva, contingente. La forma – il nucleo originario di senso – e la sua genesi sarebbero solo un inconoscibile *in sé* o, addirittura, una chimera.

Possibilità di manifestazione della genesi

Il problema della genesi di un ordine di forme da un altro, si è detto, dovrebbe rimandare alla più fondamentale questione della genesi dell'isomorfismo. Questa si presenta come dato fenomenologico, ma all'interno della fondazione della razionalità scientifica il rischio della sua mondanizzazione è costante. Può il presente obiettivo ospitare la manifestazione della genesi trascendentale del senso? L'intuizione originalmente offerente non sembra possibile, poiché la genesi dell'isomorfismo chiama in causa l'avvento dell'intenzionalità stessa. Allora, dove una domanda sembra arrestarsi, nuovi concetti potrebbero indicare vie alternative per una nuova comprensione dei problemi. La categoria di "evento" (*Ereignis*) vorrebbe avere ragione di quella che appare come una resa del pensiero di fronte alla propria auto-justificazione.

Irriducibile a qualsiasi discorso causale, l'evento si presenta come l'anteriorità non databile del pensiero; non si mostra nell'intuizione, ma in un ritardo del proprio darsi, che esige un impegno ermeneutico, quindi al confine dell'automanifestazione. Esso è «cambiamento di nulla al presente, cambiamento nel quale nulla cambia e tutto è già cambiato, cambiamento che non è accessibile come tale che *après coup*, in modo tale che l'evento è allo stesso tempo assolutamente a venire» (Romano, 1999, p. 181, *trad. e corsivo nostro*). L'evento è ciò che pone in essere la distinzione ideale-reale (o, il che è lo stesso, pensiero-essere), ma proprio per questo, lungi dal mostrarsi come *dato*, ha senso solo nel suo eventuarsì e, per il filosofo, solo *dopo* tale accadere. A questo punto, ogni perentorio accostamento al concetto di "origine" richiede accortezza: «*Ursprung* designa... il salto originario e privo d'appoggio, che inaugura il suo stesso spazio operativo, esattamente come accade nel caso della decisione» (Maldiney, 2004, p. 68). Si giunge così all'*Entscheidung* che pone, chiedendone conto, l'*Unterscheidung*, ovvero alla decisione che distingue e *recide*, domandando delle forme. Ma, allora, nel campo evenemenziale perde forse significato l'ipotesi della genesi? Si tratta di un interrogativo troppo grande, ma crediamo di no, nella misura in cui ciò che si manifesta si mostra come altro da ciò che è ritenuto in prima battuta. Dove la *cosa* tradisce il proprio essere un sedimento, c'è spazio non solo per un'interpretazione, ma anche per una fenomenologia; e, ancora, dove il processo di sedimentazione si rivela come condizione del pensiero, c'è spazio per una genesi e una fenomenologia trascendentali. Piuttosto, insieme alla genesi delle forme urge considerare una genesi delle domande che la filosofia ha posto in merito alle forme del reale, a quelle dell'intelletto e all'isomorfismo che le *in-trattiene*. Qui crediamo di scorgere la profonda motivazione che ha condotto Husserl alla *scienza della Lebenswelt* nella *Crisi delle scienze europee*, ma dobbiamo tenere questo spunto, a nostra volta, come motivazione per ulteriori studi.

Segnare i contorni

Il concetto di “forma” resiste a una definizione, poiché di questa costituisce la base, sfuggendo così alla presa del discorso razionale. Tale è il motivo per cui si è visto contestare al *Rückfragen* husserliano l’incapacità di uscire dalla forma costituita e la consecutiva circolarità di quel gesto fondativo capace solo di ripetere la forma di cui già è in possesso. Forma che, lo abbiamo visto, come sapere categoriale quel gesto è. L’isomorfismo è, sì, un dato fenomenologico, ma proprio perciò soltanto una *traccia* della genesi trascendentale; forse Husserl rischia di dimenticarlo quando si dirige a un’origine per la quale manca di un criterio di verifica. A ogni modo, una simile critica – che è anche quella di Derrida – tende ad attribuire al padre della fenomenologia l’idea di un trascendentale autosufficiente, che riposa in se stesso. Il trascendentale di Husserl, invece, non ha senso di per sé, senza le particolarizzazioni empiriche di cui è condizione: la coscienza è un nulla senza il suo *-di*; la temporalità assoluta perde la propria azione costituente se lo stesso tempo oggettivo che deve fondare non le è reciprocamente necessario (Brough, 2010). Da ciò traiamo un’importante indicazione: la genesi non deriva un ordine di forme da un altro, ma genera entrambi. Il processo genetico dà vita al fatto stesso della divisione fra due ordini di forme: fra ciò che comunemente diciamo *reale* e *ideale*, tra l’intuizione e il *begreifen* che di quella si appropria.

Ora, per quanto riguarda Heidegger, la questione si presenta in modo diverso. Per evitare l’*impasse* del supposto teoreticismo di Husserl, la primigenia fenomenologia ermeneutica, che ancora ricerca una *forma* del vissuto, rinuncia a ciò che è proprio della forma: la sua possibilità di essere identificata e riconosciuta. L’importanza data alla riattualizzazione dell’*Erlebnis* sembra perdere la capacità di fissare la forma in una conoscenza. La concettualità indicativo-formale, annullando la distanza tra il giudizio e lo stato di cose, rimanda per necessità a una forma che è relazione e che chiede di essere *ri-vissuta*, più che *ri-conosciuta*. Nonostante il richiamo alla formalizzazione husserliana, Heidegger propone un metodo che pare mancare di un proprio oggetto. Ammettendo l’assoluta parzialità dell’analisi sopra svolta, intendiamo tuttavia lasciare emergere un’indicazione positiva dall’intento del giovane fenomenologo. Il richiamo al vissuto effettivo intende demolire l’illusione di un punto di vista privilegiato permesso da un atteggiamento che pretende d’essere puro; eppure non rimanda a una sorta di filosofia della vita che si appaga del proprio fluire. Il problema della forma rimanda alla consapevolezza del suo acquisire senso *nel* metodo, che a differenza di quanto Husserl talvolta sostiene, non pone il fenomenologo di fronte a uno scenario *asettico* di forme dell’esperienza. È l’interesse metodologico per ciò che appare, più che quest’ultimo, a tracciare i confini di quella forma universale che è la conoscenza stessa, sorgente di ogni conseguente isomorfismo.

Nel pensiero fenomenologico, la simmetria delle strutture svela una genesi che precede l’intero rapporto. Non può quindi che essere unica, ma non lineare, poiché si accompagna sempre al metodo che eleva tale genesi a problema. Ciò richiede una considerazione sistematica della riduzione trascendentale, delle sue motivazioni e dell’orizzonte temporale entro cui viene attuata. La domanda sulla fondazione e sull’origine dell’isomorfismo, allora, rimanda non tanto a un inizio senza vincoli, ma a un trascendentale che trova il proprio senso nel suo farsi empirico e nel suo chiedere sempre di sé.

Bibliografia

- Bernet, R. (1988). Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica. *aut aut*, 223-224, 145-164.
- Brough, J.B. (2010). Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness. In Lohmar, D. – Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 21-49). Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Buongiorno, F. (2014). *Logica delle forme sensibili*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cimino, A. (2013). *Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Costa, V. (1996). *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*. Milano: Jaca Book.
- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso*. Trad. it. di M. de Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- De Palma, V. (2011). Ist Husserls Assoziationstheorie transzendental?. *Phänomenologische Forschungen*, 87-110.
- Derrida, J. (1987). *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Trad. a cura di C. Di Martino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Dodd, J. (2006). The Passivity of Logic. In Ferrarin, A. (a cura di), *Passive Synthesis and Life-world. Sintesi passiva e mondo della vita* (pp. 291-312). Pisa: ETS.
- Heidegger, M. (1993a). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA 59. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Id. (1993b). *Per la determinazione della filosofia*. Trad. it. di G. Auletta – G. Cantillo. Napoli: Guida. [(1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Hrsg. von B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann.] Id. (1995). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. GA 60. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Id. (1998). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Trad. it. di A. Cristin – A. Marini. Genova: Il Nuovo Melangolo [(1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.]Hua III/1: Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hrsg. von K. Schuhmann. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijho . Trad. it.: Husserl, E. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Hua XI: Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. von M. Fleischer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. A cura di V. Costa – P. Spinicci. Milano: Guerini e associati.
- Hua XII: Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. von L. Eley. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (2001). *Filosofia dell'aritmetica*. A cura di G. Leghissa. Milano: Bompiani.

- Hua XVIII: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Heidegger. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1968). *Ricerche logiche*. Vol. I. A cura di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Hua XIX/1: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1968). *Ricerche logiche*. Vol. II. A cura di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meiner. Trad. it. di L. Samonà – F. Costa (2007). *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Milano: Bompiani.
- Kisiel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Lohmar, D. (1998). Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. Dordrecht: Springer.
- Id. (2002). Husserl's Concept of Categorical Intuition. In Zahavi, D. – Stjernfelt, F. (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited* (pp. 125-145). Dordrecht: Springer.
- Maldiney, H. (2004). *Della transpassibilità*. Trad. it. di F. Leoni, Milano: Mimesis.
- Pöggeler, O. (1992). Svolta o continuità nel pensiero di Heidegger?. *Rivista di filosofia*, 83 (1), 25-49.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Paris: Puf.
- Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. Trad. it. di P. Virno. Roma: DeriveApprodi.
- Zahavi, D. (2003). How to investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection. *Continental Philosophy Review*, 36/2, 155-176.

C. ISOMORFISMO E IDENTITÀ

65

**Struttura della
proposizione
e ontologia:
suggerimenti per
possibili ricerche**
Alfonso Di Prospero

79

**L'isomorfismo nel
tractatus logico-
philosophicus: il
caso dell'identità**
Ludovica Conti

Struttura della proposizione e ontologia: suggerimenti per possibili ricerche Alfonso di Prospero

The purpose of this paper is to explore the theoretical possibilities that are offered by the inquire concerning the rules that describe the functioning of proposition, in order to analyse our intuitions about ontology. The hypothesis that is presented is that the structure of “proposition” (that is organized in “topic” and “comment”) shapes our thought pushing us to believe that it is true a kind of ontology that is akin to Aristotle’s belief that “substance” and “accident” are central concepts in the correct view of Metaphysics. The following remarks aim to give some suggestions that can be useful to deepen such a kind of perspective with reference to Wittgenstein’s *Tractatus logico-philosophicus*.

L'euristica dell'isomorfismo nel *Tractatus* e nell'ontologia di Aristotele.

Il linguaggio, il pensiero e il mondo costituiscono i tre termini di un sistema di relazioni la cui analisi può comportare conseguenze rilevanti nelle più diverse direzioni di indagine. Intuitivamente si possono vedere come dotati ciascuno di una struttura – presumibilmente ripartibile in una varietà di sotto-strutture, le cui mappe sarebbero da ottenersi attraverso la ricerca condotta in discipline come la linguistica, la psicologia, l'ontologia. La fisionomia da attribuirsi alle architetture che così si possono delineare non è un argomento che sia facile da trattarsi. La domanda che però noi ugualmente ci porremo è la seguente: è corretto descrivere linguaggio, pensiero e mondo come collegati da una corrispondenza che permetterebbe di ritrovare una stessa forma, o struttura, comune a questi tre domini (o, nel caso, a due soli di essi)? In questo senso, possiamo utilizzare la formulazione: linguaggio, pensiero e mondo sono isomorfi?

Il concetto di “isomorfismo” (in quanto usato per esempio in matematica) ha un significato tecnicamente molto preciso. È diffuso però anche un utilizzo più generale del termine (che nella sua genericità sarà quello al quale qui ci atterremo), impiegato in filosofia proprio per rappresentare la relazione tra linguaggio e mondo, in particolare all'interno del dibattito sorto tra gli studiosi del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein (Bastianelli, 2008, pp. 106 ss.). Le relazioni con il terzo dei tre termini, il pensiero, sono trattate da Wittgenstein sulla base di un'assunzione che lo portava a ritenere «che pensare e parlare fossero lo stesso. Il pensare infatti è una specie di linguaggio. Ché il pensiero è naturalmente *anche* un'immagine logica della proposizione e pertanto una specie di proposizione» (*Quaderni*, 12.9.16 in Wittgenstein, 1974). ¹ «Nella proposizione il pensiero si esprime sensibilmente» (proposizione 3.1 del *Tractatus* in Wittgenstein, 1974). Ci concentreremo quindi, in un primo momento, sul solo rapporto tra linguaggio e mondo. Nel dibattito recente, Marco Carapezza (2005; 2010; 2013) ha messo in discussione l'opportunità di utilizzare il termine ‘isomorfismo’ per parlare delle tesi di Wittgenstein sulla corrispondenza linguaggio-mondo: sarebbe più esatto il concetto di “omomorfismo”. Premesso che in questo lavoro non intendiamo richiamarci per le nostre considerazioni alle interpretazioni di autori (come Stenius) che fanno un uso della nozione di “isomorfismo” più marcatamente orientata verso la definizione data al concetto da parte della matematica, possiamo considerare questa questione non direttamente attinente a quelle che con più incisività vorremmo qui porre (anche se in seguito è proprio sul *Tractatus* che concentreremo la nostra attenzione e su di essa, per altra via, in effetti torneremo). In effetti, per spiegare il problema cui principalmente ci riferiamo, può essere interessante richiamare – molto più a monte – un contesto teorico assai diverso, in cui una questione simile è affrontata da Émile Benveniste (1971), con riferimento alla teoria delle categorie di Aristotele: «Quanto Aristotele ci dà come un quadro di condizioni generali e permanenti non è che la proiezione concettuale di una data situazione linguistica», infatti è «ciò che si può *dire* che delimita e organizza ciò che si può pensare. La lingua fornisce la configurazione fondamentale delle proprietà che la mente riconosce alle cose» (p. 87).

Così Adolf Trendelenburg (1994) aveva in precedenza osservato che è «verosimile che Aristotele, per determinare i predicati più universali, li abbia di

¹ I *Quaderni* e il *Tractatus* sono citati da Wittgenstein (1974).

fatto scoperti seguendo un filo conduttore grammaticale» (p. 270).

Si capisce già da questi riferimenti che la versione del problema dell'isomorfismo che a noi qui maggiormente interessa è quella della possibilità o meno di intendere il linguaggio (o più esattamente la sua struttura) come uno "specchio" della (struttura della) realtà che viene descritta attraverso esso, cercando di cogliere con questo tipo di euristica delle intuizioni che sono però diverse da quelle trattate da Carapezza e che possono forse essere descritte con le parole di Patrizia Laspia (1997), che distingue due possibili concetti di "articolazione" linguistica: uno per cui il termine significa «"segmentazione", "divisione" – partizione, cioè, in unità distinte, e che hanno valore in quanto distinte» (p. 31), l'altro per cui «"articolare" non significa [...] "analizzare", ma "organizzare"», così come, nel caso della biologia (la studiosa si riferisce alle teorie biologiche e linguistiche elaborate nella Grecia antica), il «punto di articolazione divide sì, ma solo in quanto unisce e organizza: stabilisce cioè la pianificazione dei ruoli che permetteranno all'intero di svolgere una determinata funzione biologica» (p. 30).

Anche questo tipo di questione è sicuramente pertinente per l'analisi del *Tractatus*:

3.141 La proposizione non è un miscuglio di parole [...] La proposizione è articolata.

Se questo vale per il piano del linguaggio, per il piano dell'ontologia abbiamo che

2.03 Nello stato di cose gli oggetti sono interconnessi, come le maglie di una catena.

Per quanto riguarda invece il rapporto tra i due piani:

4.021 La proposizione è un'immagine della realtà: Infatti, io conosco la situazione da essa rappresentata se comprendo la proposizione. E la proposizione io la comprendo senza che mi si sia spiegato il senso di essa.

4.022 La proposizione *mostra* il suo senso.

Per quanto riguarda il piano del linguaggio, ci «dev'essere composizione entro la proposizione, tale che una semplice lista dei nomi che ricorrono in essa non sia sufficiente a caratterizzarla» (McGuinness, 2006, p. 38). Per McGuinness (2006), proprio questo punto è connesso strettamente alla questione dell'identità di forma tra proposizione e fatto: tale identità è, infatti, nel *Tractatus*, la pre-condizione per poter spiegare «la possibilità di comprendere una proposizione, o di mettere insieme una proposizione, senza conoscere se si tratta di una proposizione, o raffigurazione, vera» (p. 39). La posizione di McGuinness che nega un'immagine della proposizione come "lista" di nomi è diffusa tra gli interpreti ed è molto plausibile sia come lettura del *Tractatus* sia come tesi da proporsi per descrivere la natura della proposizione. La questione è se le parti di una proposizione atomica sono "organizzate" in un'unità di ordine superiore, o sono semplicemente (o comunque prioritariamente) "parti" della proposizione. Il punto è chiaramente vicino a quello che, con il concetto di "insaturatezza", ha dato vita, nelle mani di Frege, a una "chimica dei concetti" (Picardi, 1994): il concetto, da solo, è un simbolo incompleto, così come in chimica sono "insaturi" (incompleti) dei composti che

presentano una particolare instabilità che li porta facilmente a reagire con altre sostanze per arrivare alla condizione di “saturazione”.

Nel caso del *Tractatus*, si danno dei problemi più specifici: «È piuttosto strano immaginare degli “oggetti” eterni che “ineriscono” l’uno all’altro» (Black, 1967, p. 72). Guido Frongia (1983) nota la difficoltà: «come fa un oggetto ad assumere varie configurazioni e nonostante ciò a rimanere identico a se stesso (essere quello e non un altro)?» (p. 30). Anche Merrill e Jaakko Hintikka (1990) pongono lo stesso problema: «Se infatti tali oggetti sono atemporali, presumibilmente anche i complessi che essi formano lo sono» (p. 249), dove però la proposizione 2.0271 sembra implicare che per Wittgenstein non fosse affatto così.

Questo tipo di considerazioni servono a individuare una difficoltà particolare nell’esegesi del *Tractatus*. Nel caso della proposizione, non si ha una semplice “lista” di nomi. Nel caso dello stato di cose, si ha una “catena” formata da oggetti “immutabili”. Il requisito dell’identità di forma (2.033: «La forma è la possibilità della struttura») tra proposizione e fatto deve quindi tener conto dei due diversi ordini di requisiti che Wittgenstein fa valere rispettivamente per il piano del linguaggio e per il piano dell’ontologia; l’eventuale isomorfismo dovrà essere tale da poter sussistere tra *proposizioni* che non sono liste di nomi e *fatti* che sono formati mediante oggetti che sono immutabili. Il problema è che – intuitivamente – oggetti concepiti come immutabili dovrebbero – presumibilmente – essere accostati tra loro attraverso qualcosa di simile appunto a una “lista”, perché altrimenti potremmo pensare che il fatto di fare la loro comparsa in un certo stato di cose ² dovrebbe *modificare* in qualcosa il loro modo di essere. Quindi la tesi dell’isomorfismo dovrebbe essere formulata in modo da tener conto di questa diversa caratterizzazione che ricevono il piano del linguaggio e il piano della realtà. Mutuando i termini usati da Laspia (1997), se fosse la struttura del linguaggio a dover essere ricercata anche nella realtà, avremmo che lo stato di cose dovrebbe essere “articolato” (nel senso in cui l’“articolazione” è una forma di organizzazione di parti sottoposte a un principio che ne determina le proprietà); se invece fosse (all’inverso) la struttura del mondo a poter essere ritrovata anche nel linguaggio, allora sarebbe più prevedibile la conclusione che sia il linguaggio sia la realtà sarebbero da considerarsi come strutturati secondo l’ordine degli oggetti. Si dovrebbe allora pensare però che, essendo gli oggetti “immutabili” e quindi tra loro solo semplicemente – per così dire – “accostati” nello stato di cose, questa forma di accostamento non possa in generale intervenire a modificare il modo di essere dei singoli oggetti in quanto tali.

² E di conseguenza in un certo fatto: si veda la proposizione 2.034: «La struttura del fatto consta delle strutture degli stati di cose» (Wittgenstein, 1974, p. 29). Qui, però, non possiamo esaminare ulteriormente la distinzione fatto/stato di cose.

La struttura del linguaggio e la struttura della realtà.

Definito in questi termini il problema che stiamo considerando, possiamo tornare al confronto con Aristotele. L’idea di fondo può essere espressa con le parole di Christian Kanzian (2008): «The historical success of Aristotle’s ontology can be explained by its fitting into the conceptual framework of our everyday’s language» (p. 1). In modo del tutto plausibile, si può aggiungere inoltre: «Much that we find in Aristotle can be interpreted as language analysis, and there is an intimate connection between his ontology and the forms of language» (Küng, 1967, p. 1).

Così come già le osservazioni di Benveniste in precedenza richiama-

te, queste considerazioni ci invitano a prendere in esame quelli che la linguistica chiama “universali” del linguaggio. Nel nostro caso può essere interessante riferirsi all’universale linguistico della forma “tema-commento”. In particolare «*Every human language has a common clause type with bipartite structure in which the constituents can reasonably be termed “topic” and “comment”*» (Hockett, 1966, p. 23). Può apparire plausibile sostenere che alcune tra le parti più fondamentali dell’ontologia teorizzata da Aristotele si innestino – almeno psicologicamente e implicitamente – sulla generale diffusione della forma tema-commento. L’idea sarebbe di per sé intuitiva, ma vale la pena ricordare l’esistenza di filoni di studio molto ampi e ben consolidati, che riguardano appunto l’influenza del linguaggio sul pensiero. A parte i contributi classici di autori come Vygotskij o Sapir e Whorf, o più di recente Richard Nisbett e John Lucy, possiamo ricordare, a titolo di esempio, Phillips e Boroditsky (2003), il cui lavoro si sofferma su un tipo particolare di influenza del linguaggio sul pensiero, quale quella dovuta al genere (maschile/femminile) di parole che indicano entità prive ovviamente di qualunque connotazione sessuale (per esempio la ‘luna’, indicata in italiano al femminile e in tedesco al maschile). I risultati mostrano almeno una certa misura di condizionamento prodotto dalla lingua anche in questo caso, il che dovrebbe far pensare che anche caratteristiche della lingua che sono fondamentalmente casuali possono contribuire a far sviluppare nei processi di pensiero la tendenza a riprodurre forme che sono simili e corrispondenti. Tra il moltissimo materiale disponibile, possiamo qui ricordare anche il suggestivo studio di Orly Fuhrman e Boroditsky (2010), condotto su parlanti di madrelingua inglese (con scrittura da sinistra a destra) o ebraica (con scrittura da destra a sinistra). Il compito richiesto è quello di mettere in “ordine temporale” su di un tavolo delle immagini che rappresentano le varie sequenze di un evento (per esempio un pulcino che esce dall’uovo). I primi, abituati a leggere da sinistra a destra, dispongono le figure da sinistra a destra, i secondi all’inverso.

Se proviamo a sfruttare il potenziale euristico contenuto in queste ricerche per procedere nelle nostre riflessioni sull’universale linguistico della forma tema-commento, possiamo arrivare legittimamente a congetturare che il confronto tra Aristotele e Wittgenstein potrebbe caricarsi di un’ulteriore importante valenza. Se Aristotele è il teorico di un’ontologia che ha uno dei suoi punti archimedei nella relazione tra sostanza e accidenti, la concezione di Wittgenstein può essere inserita invece in una prospettiva di fondo essenzialmente alternativa. Alcuni dei problemi alla base del *Tractatus* sono simili a quelli affrontati da Francis Herbert Bradley (1984), e possono portare ad adottare un orientamento volto in realtà a *negare* in generale la possibilità di relazioni. L’argomentazione di Bradley (1984) era la seguente:

Noi vediamo che i contenuti del nostro mondo si possono raggruppare nelle cose e nelle loro qualità: quella di sostanza e accidente è un’antica e veneranda distinzione, uno schema logico che dovrebbe servire a comprendere i fatti e a raggiungere la realtà. Ma io debbo mostrare in breve l’insufficienza di questo metodo [...] Possiamo considerare l’esempio familiare di una zolletta di zucchero [...] Lo zucchero, ovviamente, non è semplice bianchezza, semplice durezza e semplice dolcezza poiché la sua realtà consiste in qualche modo nella sua unità. Ma se, d’altra parte, ci domandano che cosa vi possa essere nella cosa oltre le sue molteplici qualità rimaniamo una volta di più delusi. Non possiamo scoprire nessuna reale unità al di fuori di queste

qualità, così come nessuna reale unità esistente in esse. (p. 157)

La proposta è allora:

Asteniamoci dal fare della relazione un attributo del riferito e consideriamola come se fosse più o meno indipendente. «Vi è una relazione *C* nella quale si trovano *A* e *B* ed essa appare unita ad entrambi» [...] Sembrerebbe esserci, allora, un'altra relazione *D* nella quale stanno *C* da una parte e *A* e *B* dall'altra. Ma un tale espediente dà subito luogo ad un processo all'infinito. (Bradley, 1984, p. 159)

Ne segue che «o le qualità rimangono del tutto separate dalle loro relazioni, e allora non avremmo detto nulla, o altrimenti dobbiamo istituire una nuova relazione» che innesca però un regresso infinito (Bradley, 1984, p. 159). Bradley mette quindi capo alla distinzione tra “apparenza” e “realtà”: tra la dimensione che ci mostra l'esistenza di “relazioni” (che sono però una nozione intrinsecamente contraddittoria) e la realtà, dove però si tratta «non di negare la realtà dell'apparenza, ma di affermare lo statuto specifico della realtà dell'apparenza in quanto appunto strutturata a partire dalla contraddizione»

(Rametta, 2006, p. 17). ³

È noto che il pensiero di Bradley esercitò su Bertrand Russell una profonda influenza (Candlish, 2006; Griffin, 1991; Hylton, 1990; Bonino, 2008), portandolo in particolare a interessarsi sempre più approfonditamente alla logica delle relazioni. La posizione di Russell (1996) è che sia «difficile capire come potremmo mai comprendere come debbano venir combinati “Socrate” e “Platone” e “precede”, a meno che non abbiamo familiarità con la forma del complesso» (p. 181). «Il motivo per cui si introducevano questi complessi era il loro isomorfismo rispetto a particolari complessi percepiti, che non sono semplici» (Pears, 1988, p. 73). Così per esempio la forma “ $x\chi y$ ” dovrebbe essere isomorfa al fatto che “Socrate precede Platone”, affinché possa renderne possibile la comprensione. La risposta a questi problemi che troviamo nel *Tractatus* contiene un'eco abbastanza chiara della tematica bradleyana:

3.1432 Non: “Il segno complesso $\langle aRb \rangle$ dice che *a* sta nella relazione *R* con *b*”, ma: *Che* “*a*” stia in una certa relazione con “*b*” dice *che* aRb .

Marie McGinn (2006, pp. 106 ss.) interpreta questo passo in una maniera che lo avvicina alla concezione di Russell sulla “forma logica” e sui “complessi”. Possiamo però obiettare che per Wittgenstein (1974) – in maniera coerente con la ricostruzione che qui proponiamo della sua idea – i “complessi” dovrebbero «avere l'utile proprietà d'essere composti, e con essa dovrebbero combinare la gradevole proprietà di poter essere trattati come dei “semplici”» (*Note sulla logica*, p. 253).

Se si ha in mente il problema formulato da Bradley, diventa particolarmente necessario soffermarsi sul modo in cui Wittgenstein intende la natura degli “oggetti”, che sono le unità “semplici” destinate a essere messe in relazione nello stato di cose. L'isomorfismo tra stati di cose e proposizioni (tra mondo e linguaggio) può essere cioè discusso solo se prima si cerca di chiarire in che cosa debba consistere l'essere combinati – gli oggetti, da un lato, e i nomi, dall'altro – in determinate configurazioni (stati di cose o proposizioni).

Ci sono due aspetti che in particolare ci interessano. 1) Gli oggetti sono “immutabili”, quindi a prima vista sembra che non possano essere concepiti come *sense data*, fisici o fenomenici (Klemke, 1971); 2) gli oggetti corrispondono ai nomi, ma il *Tractatus* non offre indicazioni molto esplicite su cosa fare rientrare tra i nomi (o tra gli oggetti): universali o particolari, relazioni ecc.

Su 1) Pasquale Frascolla (2000) osserva che un oggetto «non è eterno ma è intemporale, ed è immutabile non rispetto al passare del tempo ma rispetto alla variazione logica» (p. 107). Ci sembra qui di poter accettare (almeno con una certa approssimazione) la tesi di John W. Cook (1990), che vede gli oggetti come “*phenomenal entities*” (p. 31). Il merito di tale approccio è anche quello di avvicinarci a una traccia interessante per affrontare 2): «Wittgenstein speaks of objects as being the “substance” of the world [...], which suggests that objects (including colours) are not to be thought of as *properties* of anything» (Cook, 1990, p. 34): «Tractarian objects are neither properties nor bearers of properties [...] This [...] only means that objects cannot be described, they can only be *named* (3.221), i.e., named by a word as “white” or “sweet”» (Cook, 1990, p. 34).

Partendo da queste premesse, possiamo provare a suggerire una possibile spiegazione riguardo al ragionamento che sarebbe contenuto nelle sezioni che introducono gli “oggetti”, la «sostanza del mondo» (2.021):

2.0271 L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'inco-
stante.

2.0211 Se il mondo non avesse una sostanza, l'aver una proposizione senso
dipenderebbe dall'essere un'altra proposizione vera.

3.23 Il requisito della possibilità dei segni semplici è il requisito della deter-
minatezza del senso.

L'idea che qui si vorrebbe proporre è che per Wittgenstein gli oggetti siano le unità elementari del significato, da concepirsi necessariamente come immutabili, nel senso che – per un'applicazione in realtà molto intuitiva del principio di non contraddizione – il significato che impieghiamo per rappresentarci una situazione non può essere da noi inteso come *mutevole*. Se ora (diciamo a $t=0$) mi rappresento (per esempio in base alle nuvole spesse che coprono il cielo) che tra un'ora (a $t=1$) nel posto in cui mi trovo ci sarà certamente un brutto acquazzone, non posso utilizzare questa stessa immagine che ora mi attraversa la mente (in qualunque modo la sua natura possa essere definita) per intendere (né ora né in qualunque altro istante) qualcosa di diverso (per esempio che in quel medesimo istante, $t=1$, sarà invece bel tempo). In altre parole, non posso concepire che un'immagine (diciamo I) che ha un senso – finché resta la stessa immagine I – possa *cambiare* il proprio senso, perché in questo caso semplicemente sarebbe da intendersi come un'altra immagine ($I' \neq I$). L'idea sarebbe che un “nome” designa qualcosa (un “oggetto”); una volta che l'oggetto corrispondente al nome è stato determinato, esso deve rimanere uguale a se stesso (per il principio di non contraddizione); se l'oggetto *mutasse*, sarebbe in ogni caso necessaria una proposizione (o comunque un qualche tipo di spiegazione, per esempio una definizione ostensiva) che facesse capire qual è la *nuova* fisionomia che l'oggetto – rispetto al suo aspetto originario – è venuto ad assumere.

Il modo con cui qui è concepito il significato è – verrebbe da dire – quasi

materiale. Immaginiamo che il nome e il suo significato siano oggetti fisici: proviamo a immaginare che l'insieme dei suoni che compone la parola 'fiore' sia stato impiegato – per supposizione, nei casi in cui me ne sono servito in passato – per indicare esattamente *solo* un determinato fiore (un'orchidea che era posta in un vaso – l'unico vaso – che abbelliva il salotto di casa mia). Se allora ricevessi un ospite che pronunciasse la frase: «Ho colto dei fiori nell'aiuola di fronte a casa mia», dovrei presumibilmente interpretare quello che ha detto immaginando che i fiori da lui colti fossero orchidee dello stesso identico tipo che ci sono appunto nel mio salotto.

Se consideriamo degli oggetti fisici – un tavolo, una sedia, un rubinetto ecc. – viene da pensare che – se uno di essi possiede certe proprietà – non *può* al tempo stesso avere proprietà diverse. Un rubinetto o è aperto o è chiuso, o – se ha la guarnizione danneggiata in modo da far passare una quantità di gocce così piccola da potersi considerare preferibile l'adozione di una descrizione di tipo intermedio – comunque lo stato fisico in questione dovrà essere determinabile in maniera non contraddittoria. Nel caso del significato, sembra invece che il suo essere diverso dai consueti oggetti fisici (e la difficoltà conseguente di definirne con precisione i contorni) ci porti a immaginare come ammissibili anche situazioni in cui uno *stesso* significato cui siamo ricorsi in un caso, possa in seguito essere maneggiato con una valenza più o meno diversa. Il principio di non-contraddizione però dovrebbe ovviamente valere sia per gli oggetti fisici e materiali sia per quelli che non lo sono (in qualunque modo si ritenga di dover intendere la nozione di "non-materiale"), quindi il significato – per potere *sia* rimanere uguale a se stesso *sia* fare riferimento ugualmente a situazioni tra loro diverse – dovrebbe comunque riuscire in questo compito rispettando l'esigenza di non-contraddizione. Il paradosso che Wittgenstein metterebbe in luce è che una tale operazione di rimodulazione del significato potrebbe avvenire solo a condizione di ricorrere a meta-proposizioni che siano in grado di ri-determinare anche il nuovo significato che vogliamo che compaia.

L'alternativa più immediata a questa posizione è quella che lo stesso Wittgenstein adotta nelle sue successive *Ricerche filosofiche* con il celebre paradosso del "seguire una regola", e che Nelson Goodman elabora nella forma del celebre paradosso degli smeraldi che sarebbero sia verdi sia "blerdi" (verdi prima di t e blu durante e dopo t, per t successivo all'istante in cui si parla).

In riferimento al *Tractatus*, probabilmente per affrontare il problema delle meta-proposizioni evocate dalla 2.0211 – in quanto associato alla questione dell'isomorfismo linguaggio-mondo – dobbiamo tener conto del celebre principio del contesto:

3.3 Solo la proposizione ha senso; solo nel contesto della proposizione un nome ha significato.

L'ipotesi che possiamo formulare è che sia questo principio a permettere di spiegare il diverso tipo di connotazione che ha il nesso tra gli oggetti (nello stato di cose) rispetto a quello tra i nomi (nella proposizione). Dire che la proposizione non è una "lista" di nomi, dovrebbe significare grosso modo quello che è espresso dalla 3.3. È in effetti un corollario della 3.3 che una "variazione" del modo di essere di un oggetto possa essere posta in essere solo mediante il ricorso a un'*altra* proposizione, che descriva la nuova fisionomia che l'oggetto in questione dovrebbe venire ad avere – anche se potrebbe essere legittimo considerare il

principio del contesto una conseguenza più che una premessa dell'argomentazione che introduce le tesi sugli oggetti, dato che è il requisito intuitivo della determinatezza del senso che spinge ad ammettere gli oggetti, ed è invece il modo in cui questi vengono poi caratterizzati che rende necessario il principio del contesto per spiegare la possibilità per la proposizione di “parlare” del mondo, dati i vincoli che la concezione wittgensteiniana degli oggetti impone sull'ontologia (secondo un'idea che cercheremo di rendere più chiara tra poco). D'altra parte, l'asimmetria tra nomi (che fanno parte di strutture – le proposizioni – articolate) e oggetti (che sono immutabili, da inserirsi quindi in strutture – gli stati di cose – per le quali è in effetti più difficile capire cosa dovrebbe voler dire “essere articolate”) potrebbe spiegarsi con il fatto che lo stato di cose in quanto tale (se non è impiegato per comporre una proposizione) non deve svolgere alcun ruolo semantico, quindi non serve applicare su di esso il principio del contesto.

Linguaggio, pensiero e immagine del mondo

Una conseguenza interessante che vorremmo provare a trarre da questa argomentazione è che un principio che descrive il funzionamento del linguaggio (il principio del contesto) sembrerebbe in grado di esercitare un condizionamento sul pensiero, portando più o meno inconsciamente ad aspettarsi che anche l'ontologia debba essere descritta come organizzata in strutture composite e complesse (stati di cose o fatti “articolati”), traducendo così nei termini del *Tractatus* l'idea che l'universale linguistico della forma tema-commento sia la base psicologica che può portare a far propria una metafisica come quella di Aristotele sulla sostanza e sull'accidente.

In effetti è proprio l'argomentazione di Wittgenstein (così come qui l'abbiamo intesa) che porta a pensare che l'*ontologia* della proposizione sia da distinguersi dalla semantica che ne descrive il funzionamento. I costituenti della proposizione, per Wittgenstein, sono comunque oggetti – quindi sottoposti – ontologicamente – agli stessi vincoli degli oggetti che non sono impiegati per dar corpo a una proposizione (2.141, 2.034, 4.031), quindi necessariamente (per 2.0211), “immutabili”. È in questo senso che l'ontologia della proposizione dovrebbe essere delineata sul modello dell'ontologia *tout court*, e non viceversa. È invece la semantica che richiede di descrivere la proposizione mediante il principio del contesto, portando quindi a vederla come “articolata”.

Il modo in cui si produrrebbe questo condizionamento del linguaggio sul pensiero (4.002) sarebbe fondamentalmente il seguente: il nome designa una *Bedeutung* costituita da un oggetto (supposto già noto) che per sua natura è immodificabile. Quindi anche il parlante che associ a un nome la corretta *Bedeutung* non potrà comunque impiegare il nome per veicolare nuova informazione. Invece è «nell'essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso nuovo» (4.027).

4.032 La proposizione è un'immagine d'una situazione solo nella misura in cui sia logicamente articolata. (Anche la proposizione “*Ambulo*” è composta, poiché la sua radice con un'altra desinenza, e la sua desinenza con un'altra radice, danno un altro senso.)

Per Wittgenstein: «Nella proposizione una situazione è, per così dire, composta sperimentalmente» (4.031). Ogni nome sta per la rispettiva *Bedeutung*; la rela-

zione che nel segno proposizionale si osserva *fisicamente* tra i nomi è destinata a restituire – a chi compone il segno proposizionale – la relazione che si afferma tra i rispettivi costituenti del fatto raffigurato (4.016). In questo modo possiamo comprendere «il senso del segno proposizionale senza che quel senso ci sia stato spiegato» (4.02), cioè appunto nel caso in cui l'informazione sia nuova. La relazione tra segno proposizionale e fatto raffigurato è concepita come “interna” perché solo in questo modo si può evitare di concepire come empirico e contingente tale nesso, eludendo così il regresso verso una serie infinita di *altre* proposizioni che sarebbero necessarie per affermare ciascuna della sua precedente il suo essere appunto una proposizione.

In questo quadro è il principio del contesto lo strumento che consente di trasmettere informazione che sia nuova per il parlante. Come scrive Sergio Marini (2006):

Già Platone in effetti sottolineava che per avere un *logo* (discorso) sono necessari almeno due elementi: un *nome*, cioè un segno che indica ciò di cui si parla (*soggetto*), e un *verbo*, cioè un segno che dice qualcosa sul soggetto [cfr. *Sofista*, 262a-263b...]. È in questo senso [per l'importanza assegnata alla proposizione: Marini ricorda anche il *De Interpretatione* di Aristotele] che è possibile affermare che la posizione di Wittgenstein nel *Tractatus* si collega all'intera tradizione occidentale. (pp. 52-54)

L'idea che qui vorremmo considerare sarebbe quindi che l'abitudine a comunicare (attraverso proposizioni) porti di fatto psicologicamente a convincersi che il mondo sia organizzato secondo uno schema ontologico più o meno affine a quello aristotelico sostanza-accidenti (nella sua forma più generica, ossia “individui con proprietà”, che storicamente sarebbe naturalmente improprio considerare adeguata ad esprimere le idee di Aristotele), creando così l'impressione di un isomorfismo che sarebbe in realtà in qualche modo illusorio, dato che si tratterebbe piuttosto di una involontaria proiezione delle strutture del linguaggio e della comunicazione sulla nostra immagine metafisica delle strutture proprie della realtà in sé.

Dovendo prescindere qui necessariamente da un'analisi del *Tractatus* che lo esamini in una varietà maggiore di punti, possiamo comunque limitarci alla questione che qui ci interessa. Sembra infatti che il presupposto implicito nella *picture theory* che qui abbiamo utilizzato sia piuttosto plausibile. Utilizzando termini non wittgensteiniani (e semplificando l'argomentazione entro uno schema che non può avere altra funzione che quella di essere in qualche modo almeno orientativo), se un messaggio fosse composto di un elemento semplice (evitando il ricorso alla forma tema-commento), e se questo avvenisse non su di un piano puramente linguistico, ma su di un piano cognitivo, ⁴ dovremmo considerare la comunicazione di fatto impossibile, dato che il riferimento di un'espressione singola (quella che per Wittgenstein sarebbe stata la *Bedeutung* del nome, cioè un oggetto “semplice”) o dovrebbe essere già stato oggetto di apprendimento, ma in un tal caso non potrebbe per definizione veicolare una nuova informazione, quindi sarebbe inutile ai fini della comunicazione, *oppure* dovrebbe essere un'espressione il cui senso non è stato ancora

⁴ Cioè se chi riceve il messaggio fosse davvero nella condizione di poter considerare come costitutivo del messaggio in senso logico-cognitivo esclusivamente un solo elemento (quindi non anche, per esempio, il riferimento al momento o al luogo in cui esso viene emesso, come avviene in realtà per un qualunque segnale stradale, che pur limitandosi a esporre una scritta, diciamo “stop”, lo fa comunque in una posizione del

oggetto di apprendimento, ma allora la comunicazione attraverso di esso dovrebbe essere impossibile. Il dispositivo teorico con cui Wittgenstein cerca di dar conto di come la *proposizione* invece riesca nel compito di trasmettere un senso che sia nuovo per il parlante è estremamente complesso e non può essere oggetto qui di una indagine più ampia. Possiamo però provare a delineare alcune conclusioni (naturalmente molto provvisorie) rispetto alla tematica dell'isomorfismo.

percorso che deve essere considerato pertinente per la corretta decodifica del messaggio).

1) L'identità di struttura tra proposizione e fatto può in effetti essere ammessa, ma non in senso ontologico, quanto piuttosto in un senso che possiamo definire "funzionale". Sul piano ontologico, le parti costitutive della proposizione e dello stato di cose possono essere viste abbastanza bene come "catene" di oggetti tra loro semplicemente accostati, dato che altrimenti si perderebbe il senso del loro essere unità di significato semplici e (internamente e in se stesse) immodificabili. ⁵ È nel momento in cui una catena di oggetti viene ad assumere la valenza e la funzione di segno proposizionale che essa può dirsi in un certo senso "articolata".

⁵ Si veda Voltolini (2003) per un interessante tentativo di definire la nozione di "esistenza" a partire da quella di "oggetto".

Probabilmente è questa accezione del concetto di articolazione che Wittgenstein aveva specialmente in mente, dato anche che essa gli consentiva di recuperare in maniera più consistente le intuizioni del realismo cui la *picture theory* cerca comunque di mettere capo, mentre il fenomenalismo che pure vi si può ritrovare (come sopra abbiamo visto) è più in linea con l'immagine degli oggetti come unità (*qualia*) tra loro accostate e compresenti senza essere "incastonate" nel quadro di un'articolazione ontologica più simile alla struttura del linguaggio (si può pensare almeno entro certi limiti all'opposizione che si ha in filosofia della mente tra tesi come quelle del linguaggio del pensiero di Fodor da un lato e l'indirizzo pittorialista dall'altro). Se si insiste sulla priorità della prospettiva fenomenalista, si può considerare l'isomorfismo proposizione-fatto come effetto di una proiezione dovuta alle esigenze semantiche della comunicazione, quindi – in qualche modo – come un'illusione. È innegabile però che, seguendo le intenzioni di Wittgenstein, il legame dovuto alla legge di proiezione tra linguaggio e fatti raffigurati, in quanto "interno", è per un verso effettivo, anche se di fatto rientra tra tutte quelle "verità" (ammesso che questo termine sia qui accettabile) che possono essere solo "mostrate".

2) Si può provare a usare la distinzione isomorfismo-omomorfismo proposta da Carapezza per tentare di accennare una possibile direzione per ulteriori ricerche. L'idea è di far leva su di una possibilità interpretativa esposta in Di Prospero (2016), che dà particolare rilievo alla tesi che «l'idealismo, pensato con rigore sino in fondo porta al realismo» (*Quaderni*, 15.10.16). In questo quadro, tutta la *picture theory* sarebbe tesa a mostrare che idealismo e realismo in qualche modo sono *equivalenti*, per quanto chiaramente portatori ciascuno di intuizioni differenti (secondo uno schema teorico che sarebbe un caso di "paradosso dell'analisi"). A partire da questo presupposto, si può ipotizzare che nella dimensione idealista e fenomenalista (che intuitivamente può essere legata alla visione del singolo soggetto epistemico) è da considerarsi appropriata la tesi dell'isomorfismo: la perfetta corrispondenza biunivoca tra segno proposizionale e fatto è resa possibile dalla circostanza che – rispetto a un *singolo* soggetto epistemico – la proposizione ha *uno* e un solo significato. L'intenzione di Wittgenstein però – nel momento in cui si impegna con uno sforzo così sistematico ed esplici-

to nel voler dar conto di un dispositivo che comunichi un “senso nuovo”, e quindi debba necessariamente essere aperto alla pluralità dei possibili punti di vista – è quella di conservare il senso anche di alcune delle intuizioni del realismo: in questa prospettiva, sembra corretto in realtà accettare – proprio per poter ammettere la coesistenza e la coordinazione dei diversi punti di vista – una forma di omomorfismo, nel senso che ciascun parlante, pur essendo vincolato a guardare a ogni suo pensiero come dotato di *un* senso (per evitare la contraddizione, e in modo da implicare, di fatto, che i «*limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo», secondo la proposizione 5.6), deve comunque essere messo in grado di pensare che parlanti diversi si riferiscano – con i rispettivi pensieri, tra loro più o meno differenti – allo “stesso” significato. L’omomorfismo – non implicando la corrispondenza biunivoca tra proposizioni e fatti – permette cioè di pensare che uno stesso fatto che si dà nel mondo sia descrivibile contemporaneamente da una pluralità di proposizioni diverse che possono risultare tutte – per quanto “diverse” – vere. Le difficoltà che derivano dal tentativo di dimostrare la compatibilità tra le due prospettive – idealismo e realismo, ovvero isomorfismo e omomorfismo – andrebbero esaminate in una ricerca apposita, rispetto alla quale l’articolo citato potrebbe forse contenere indicazioni che – almeno in forma seminale – potrebbero essere feconde di interessanti sviluppi.

Bibliografia

- Bastianelli, M. (2008). *Oltre i limiti del linguaggio*. Milano: Mimesis.
- Benveniste, É. (1971). *Problemi di linguistica generale*. Milano: Il Saggiatore.
- Black, M. (1967). *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*. Roma: Astrolabio.
- Bonino, G. (2008). *The Arrow and the Point*. Ontos: Frankfurt.
- Bradley, F.H. (1984). *Apparenza e Realtà*. Milano: Rusconi.
- Candlish, S. (2006). *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for the Twentieth Century Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Carapezza, M. (2005). *Segno e simbolo in Wittgenstein*. Catania: Bonanno.
- Id. (2010). Are Images in the Tractatus Isomorphic to Facts? From the ALWS archives: A selection of papers from the International Wittgenstein Symposia. In Nemeth, E. – Heinrich, R. – Pichler, W. (Eds.), *Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts* (pp. 46-49). Kirchberg am Wechsel, 8-10 agosto 2010.
- Id. (2013). *La lingua traveste il pensiero. Immagine, logica e giochi linguistici in Wittgenstein*. Milano–Udine: Mimesis.
- Cook, J. (1994). *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Prospero, A. (2016). Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus*. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, 3 (), 139-151.
- Frascolla, P. (2000). *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Roma: Carrocci.
- Frongia, G. (1983). *Wittgenstein. Regole e sistema*. Milano: FrancoAngeli.
- Fuhrmann, O. – Boroditsky, L. (2010). Cross-Cultural Differences in Mental Representations of Time: Evidence from an Implicit Non-Linguistic Task. *Cognitive Science*, 8, 1430-1451.
- Griffin, N. (1991). *Russell's idealist apprenticeship*. Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. – Hintikka, M. (1990). *Indagine su Wittgenstein*. Bologna: il Mulino.
- Hockett, C. (1966). The problem of universals in language. In Greenberg, J.H. (Ed.), *Universals of Language* (pp. 1-29). Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Hylton, P. (1990). *Russell, idealism and the emergence of Analytical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kanzian, C. (2008). Preface of the Editor. In Id. (Ed.), *Persistence* (pp. 1-4). Frankfurt: Ontos-Verlag.
- Klemke, E.D. (1971). The Ontology of Wittgenstein's *Tractatus*. In Id., *Essays on Wittgenstein* (pp. 104-109). Urbana: University of Illinois Press.
- Küng, G. (1967). *Ontology and the Logistic Analysis of Language*. Dordrecht: Reidel.
- Laspia, P. (1997). *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*. Roma: NIS.
- Lucy, J. (1992). *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marini, S. (2006). *Per una lettura del Tractatus logico-philosophicus di Ludwig Wittgenstein*. Milano: ISU Università Cattolica.
- McGinn, M. (2006). *Elucidating the Tractatus*. Oxford: Oxford University Press.
- McGuinness, B. (2001). *Raffigurazione e forma nel Tractatus di Wittgenstein*. Firenze: Borla.
- Orilia, F. (2007). Bradley's Regress: Meinong versus Bregmann. In Addis L. – Jesson,

- G. – Tegtmeier, E. (Eds.), *Ontology and Analysis, Essays and Recollections about Gustav Bergmann* (pp. 133-163). Frankfurt: Ontos Verlag.
- Pears, D. (1988). *La teoria dell'immagine di Wittgenstein e le teorie del giudizio di Russell*. In Andronico, M. – Marconi, D. – Penco, C. (a cura di), *Capire Wittgenstein* (pp. 68-86). Genova: Marietti.
- Phillips, W. – Boroditsky, L. (2001). Can Quirks of Grammar Affect the Way You Think? Grammatical Gender and Object Concepts. In Alterman, R. – Kirsh, D. (Eds.), *Proceedings of the 25th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* (pp. 928-933). Boston, Mass.: Cognitive Science Society.
- Picardi, E. (1994). *La chimica dei concetti*. Bologna: il Mulino.
- Rametta, G. (2006). *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*. Padova: CUEP.
- Russell, B. (1996). *Teoria della conoscenza*. Roma: Newton Compton.
- Trendelenburg, F.A. (1994). *La dottrina delle categorie in Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero.
- Voltolini, A. (2003). Possibilia, qualia, sensibilia. *Rivista di Estetica*, 22, 127-137.
- Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.

L'isomorfismo nel *tractatus logico-philosophicus*: il caso dell'identità

Ludovica Conti

The notion of isomorphism provides an important key to understand the picture theory of language, as given in *Tractatus logico-philosophicus*.

This paper discusses the thesis of isomorphism between language and world, surveying a particular issue of Wittgenstein's proposal, that is the issue about the notion of identity: if we accept an interpretation of the picture-theory as based on the isomorphism between the world and the language, the refusal of identity's sign (as predicative term of the language) have to correspond to a parallel metaphysical rejection. This paper argues that this metaphysical rejection concern Leibniz's law about the identity of indiscernibles.

Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro cavalli e i loro gigli. In un certosenso, essi sono tutt'uno. (4.014)

Raffigurazione e isomorfismo

La nozione di “isomorfismo”, sebbene non citata da Wittgenstein, sembra catturare i tratti salienti della relazione tra linguaggio e mondo illustrata nel *Tractatus* (Stenius, 1960; Frascolla, 2012). ¹ Prescindendo dall'ambiguità del rapporto tra il testo del *Tractatus* e le regole in esso stabilite (Wittgenstein, 1922, 6.54), si può sottolineare che Wittgenstein, contravvenendo al divieto di raffigurare dall'esterno gli aspetti formali del pensiero e della realtà (Wittgenstein 1922, 4.12 – 4.1213), descrive accuratamente la loro relazione nelle proposizioni dedicate al funzionamento semantico del linguaggio: su tale argomento vertono due sezioni, rispettivamente volte a introdurre la logica della raffigurazione in merito alla nozione generale di *Bild* (Wittgenstein, 1922, 2.1– 2.171) e a declinarla nel caso specifico del linguaggio (Wittgenstein, 1922, 4.01– 4.0412).

Presupposto della teoria raffigurativa è una nozione peculiare di “immagine”, affrancata dal vincolo di somiglianza, caratterizzata dalla sola funzione rappresentativa e dunque applicabile anche ai pensieri e alle proposizioni. L'ampia estensione di questo concetto non dipende dalla povertà delle sue note caratteristiche, bensì dalla sostituzione del significato iconico, solitamente associato, con uno esplicitamente modellistico (Wittgenstein, 1922, 4.01). Quale costruzione fondata sulle medesime leggi logiche che permeano la realtà, l'immagine è anzitutto un'entità complessa e strutturata, costituita – proprio come il mondo – di parti semplici in determinate relazioni. Inoltre, a differenza del legame di somiglianza tra copia visiva e originale, il vincolo rappresentativo che lega l'immagine al mondo risiede in una condivisione essenziale che, presupposta la loro comune natura fattuale (Wittgenstein, 1922, 2.141), consiste nell'istanziare una medesima forma o struttura.

Per capire la teoria raffigurativa del linguaggio, dunque il funzionamento isomorfo della raffigurazione (*Abbildung*), è necessario distinguere la funzione simbolico-semantiche dell'immagine (o proposizione) nel suo complesso da quella dei suoi costituenti: mentre questi ultimi stanno per (*vertreten*) gli elementi semplici ² che ne costituiscono il riferimento, l'immagine espleta il compito, propriamente rappresentativo (*darstellen*), di raffigurare – in modo veridico o meno – complessi o stati di cose. La distinzione tra elementarietà e complessità dei rispettivi significati coincide con una differenza modale: ³ mentre il riferimento semplice dei costituenti figurativi (in particolare dei nomi) è qualcosa di necessariamente esistente, la funzione simbolica dell'immagine (ossia il senso delle proposizioni), catturando configurazioni possibili di oggetti, è indipendente dall'effettiva sussistenza della situazione raffigurata – dalla quale dipende invece il valore di verità dell'immagine.

¹ Un'interpretazione affine prevede d'indebolire la nozione di “isomorfismo” in quella di “omomorfismo” (Carapezza, 2010). Alla luce delle considerazioni di Wittgenstein (1922, prefazione, 5.6–5.63) sulla coincidenza dei limiti di linguaggio e mondo, la nozione di “omomorfismo biiettivo” (o isomorfismo) sembra tuttavia più rigorosa.

² Non si intende qui discutere il tema controverso della semplicità non esemplificabile degli oggetti. Per il discorso affrontato è sufficiente assumere come semplice il significato corrispondente ai nomi, quali elementi ultimi cui arrivi l'analisi delle proposizioni. Secondo Wittgenstein (2009), l'idea del semplice è «già contenuta in quella del complesso e nell'idea dell'analisi, e in modo tale che noi (prescindendo completamente da qualsiasi esempio d'oggetti semplici o da proposizioni ove si parli di tali oggetti) perveniamo a questa idea e intuimo l'esistenza degli oggetti semplici come una necessità logica – a priori» (pp. 157-158; inoltre si veda: Kenny, 1924, p. 94; Hintikka, 1986, cap. III; Soleri, 2003, p. 56).

È importante sottolineare che, sebbene presupponga come propria componente essenziale il rapporto diretto (*vertreten*) tra costituenti semplici, la relazione di raffigurazione vige esclusivamente tra entità complesse: 4 la *Bildhaftigkeit*, quale peculiare rispecchiamento tra linguaggio e mondo, deve essere individuata come corrispondenza tra sistemi strutturati di entità, essenzialmente tra immagini e fatti, in particolare tra proposizioni e stati di cose. Come anticipato, una corrispondenza biunivoca tra gli oggetti del dominio, che preservi – fermo restando il cambiamento di codice – la loro relazione d'ordine, può essere descritta come un'immersione isomorfa tra le due strutture.

L'accezione modellistica dell'immagine e la conseguente interpretazione isomorfa della sua relazione con il mondo suggeriscono inoltre un significato peculiare della stessa forma di rappresentazione. Tale nozione, superflua in una lettura strettamente strutturale della *Bildhaftigkeit*, conserva invece un rilievo cruciale nella proposta del *Tractatus*: presentata non solo come componente comune ma come condizione delle capacità speculari di raffigurabilità del mondo e di raffigurazione dell'immagine (Wittgenstein, 1922, 2.17 – 2.174), la forma della raffigurazione e, nella sua versione più astratta, la forma logica costituiscono quella struttura che, condivisa da linguaggio e realtà, rende il primo espressione della seconda (Wittgenstein, 1922, 2.18 – 2.2). In particolare, l'utilizzo della nozione di "isomorfismo" consente di valorizzare la dimensione astratta della nozione di "forma logica": il rispecchiarsi isomorfo tra linguaggio e mondo non ci impegna nell'esistenza di una presunta unica struttura condivisa ma distinta dai due codici, bensì presenta le due specifiche forme rappresentative quali esemplificazioni di un unico tipo astratto d'ordinamento (Frascolla, 2012, p. 68), detto appunto forma logica. A sostegno di questa tesi, si può ricordare che Wittgenstein, dopo aver inizialmente individuato nell'identità la relazione tra il dominio del mondo e quello linguistico, indebolisce tale requisito in quello di "interiore somiglianza di conformazioni", "legge della proiezione" o "regola di traduzione" (Wittgenstein, 1922, 4.0141): è verosimile immaginare che il passaggio dall'identità all'isomorfismo segua quella stessa progressiva astrazione che consente di passare dalla forma di rappresentazione (2.17), quale struttura combinatoria ancora relativa al tipo di oggetti in connessione, alla forma logica (2.18), quale generale possibilità di combinazione tra gli oggetti in quanto tali.

Il caso dell'identità

Un punto controverso della proposta wittgensteiniana sembra essere il tema dell'identità, in merito al quale l'autore formula principalmente affermazioni negative, in esplicita contrapposizione alla tradizione logica e metafisica culminata in Frege e Russell: da un punto di vista ontologico, l'identità non è una relazione (materiale) tra oggetti; da un punto di vista linguistico, il segno d'identità non è una costante predicativa e deve essere eliminato dal simbolismo. È interessante capire fino a che punto, anche in negativo, queste posizioni – presentate separatamente nel testo – facciano parte del medesimo impianto isomorfo che si è visto sorreggere l'architettura logico-ontologica del *Tractatus*.

Wittgenstein sembra connettere esplicitamente la tesi metafisica se-

3 Sull'argomento in favore della sostanzialità (esistenza necessaria) degli oggetti si veda Frascolla, 2012, pp. 90-94.

4 Questo dato è necessario per ammettere che immagini e proposizioni possano essere sia vere che false, a seconda della corrispondenza con lo stato di cose raffigurato (Wittgenstein, 1922, 4.032).

condo cui l'identità non è una relazione tra oggetti con quella linguistica secondo cui il segno d'identità non è una costante predicativa, lasciando seguire da questa, sulla base di condizioni progressivamente acquisite nel *Tractatus*, il divieto di impiegare tale segno in un simbolismo adeguato. Il ragionamento formulato si fonda sulla premessa esplicita secondo cui, se l'identità fosse una relazione (materiale) tra oggetti, dovrebbe trovare una corrispondente espressione predicativa; ciò non accade perché si può mostrare che il presunto segno predicativo che dovrebbe raffigurarla non raggiunge mai tale obiettivo semantico; dunque l'identità non è una relazione.

Sebbene questo argomento costituisca l'unica esplicita connessione che Wittgenstein propone tra le due tesi, è possibile individuarvi alcune debolezze. In primo luogo, la struttura del *Tractatus* ⁵ e la direzione implicita nell'idea di "raffigurazione linguistica", sembrerebbero contraddire il fatto che una condizione linguistica (come la presenza di un segno predicativo) possa costituire un presupposto solo necessario di una condizione ontologica, soprattutto se ci si riferisce alla controversa (e mai esemplificata) condizione delle relazioni. In secondo luogo sembra strano che, in questo unico punto del *Tractatus*, Wittgenstein assuma esplicitamente che la traduzione di una relazione tra oggetti debba essere proprio una costante predicativa. In altre parole, l'eccessiva precisione della prima premessa indebolisce fin da principio l'argomento, non considerando l'eventualità, per esempio, che l'identità sia una relazione tra oggetti e trovi un'isomorfa espressione di tipo non predicativo.

⁵ In cui la sezione ontologica viene anteposta a quella relativa al linguaggio.

Inoltre, anche ammessa la premessa maggiore, l'argomentazione fornita a sostegno della seconda premessa, per presentare il fallimento semantico del segno d'identità, è interamente a posteriori: Wittgenstein si limita a certificare che il segno attualmente usato per raffigurare una relazione d'identità risulti o pleonastico o scorretto. Nonostante l'apparente esaustività della disamina, il carattere induttivo del ragionamento potrebbe tuttavia non garantire l'adeguatezza semantica del segno d'identità.

Sembra dunque lecito cercare di contestualizzare la proposizione fin qui discussa entro le coordinate più generali dell'isomorfismo logico-ontologico proposto dal *Tractatus* e collocarla all'interno di un ragionamento più ampio, scomponibile in due argomentazioni che attraversano l'intero testo. Conformemente all'idea, esplicitamente formulata, della filosofia come chiarificazione del linguaggio, Wittgenstein sembra sfruttare l'isomorfismo tra linguaggio e mondo per risolvere, o meglio dissipare, questioni ontologiche a partire da una chiarificazione linguistica. La questione dell'identità può dunque essere considerata un caso particolare di problematica metafisica evidenziata e superata dall'interno del linguaggio, in virtù del supposto isomorfismo. ⁶

Il bersaglio polemico, nonché punto d'avvio, dell'intero ragionamento è l'impiego, condiviso dal linguaggio ordinario e dal simbolismo fregeano e russelliano, del segno d'identità e l'intera argomentazione che dovrebbe portare a rifiutare tale segno come espediente notazionale viene tacitamente ristretta a quella che si conclude con il rifiuto del segno d'identità come costante predicativa. Wittgenstein non prende, per esempio, neanche in considerazione che l'identità possa essere una proprietà logica: tale affermazione entrerebbe in contraddizione con la tesi secondo cui ogni verità logi-

⁶ Si spiega in tal modo l'insistenza di Wittgenstein sul versante linguistico del problema, a fronte delle lapidarie assunzioni metafisiche.

ca è una tautologia, perché dovrebbero essere considerate alla stregua di verità logiche anche proposizioni il cui valore di verità sia irriducibile alle proprietà dei connettivi. ⁷

⁷ Per esempio " $a=b.b=c. \supset .a=c$ ".
Si veda Marconi, 1997, p. 46.

Ricostruendo dunque l'argomentazione di Wittgenstein contro l'uso naturale e artificiale dell'identità come costante predicativa, Wittgenstein propone dunque due argomenti: uno induttivo, che consiste nella rassegna degli usi di tale segno e nella dimostrazione della loro inadeguatezza; un secondo e più cogente argomento è invece quello secondo cui, rovesciando l'implicazione sottesa alla proposizione 5.5301, se l'identità fosse una costante predicativa, raffigurerebbe una relazione materiale (d'identità) tra oggetti; ma tale relazione tra gli oggetti non può sussistere; dunque il segno grafico d'identità non è una costante predicativa.

Il segno d'identità non è una costante predicativa

Per poter condurre la prima delle argomentazioni elencate – ossia contestare induttivamente l'utilizzo fregeano e russelliano del segno d'identità e colpire così, indirettamente, l'uso che essi facevano di tale nozione – Wittgenstein adotta un simbolismo con una clausola più restrittiva. Formulata in apertura della sezione sull'identità, tale clausola consiste nell'interpretazione fissa dei nomi e delle variabili (Wittgenstein, 1922, 5.53) ⁸ e non è altro che la stipulazione di quella corrispondenza biunivoca tra gli elementi dei domini prevista da una relazione isomorfica: a ciascun nome, o elemento del dominio linguistico, deve corrispondere, in virtù della funzione denotativa, un diverso oggetto, o elemento del dominio mondano, e, viceversa, a ciascun oggetto deve corrispondere un diverso nome.

⁸ Wittgenstein (1914): «lo credo che si potrebbe eliminare totalmente il segno d'uguaglianza dalla nostra notazione ed indicare l'eguaglianza sempre e solo mediante l'eguaglianza dei segni» (p. 124).

La rassegna induttiva dei casi in cui il segno d'identità non funziona efficacemente come costante predicativa prende in considerazione due tipologie d'impieghi grammaticali fuorvianti di tale segno: da un lato, proposizioni "legittime" in cui il segno d'identità non è utilizzato per designare l'omonima relazione ma, come parte del simbolismo, per parafrasare altre relazioni; in tale caso, la proposizione è sensata, sebbene il segno d'identità risulti ridondante e dunque eliminabile (Wittgenstein, 1922, 3.328); d'altro canto, vi sono casi veramente problematici in cui, tramite il segno d'identità, si ambisce a esprimere proprio quella presunta relazione tra oggetti, tentando così di dire qualcosa che non può essere espresso; si tratta in tal caso di proposizioni che non possono essere riformulate ma devono essere escluse da un linguaggio adeguato.

Tra i casi "legittimi" rientrano dunque le proposizioni che affermano contenuti sensatamente asseribili e in cui risulti improprio solo l'impiego del segno grafico d'identità. ⁹ Tra queste vi sono molte formule in cui compaiono lettere predicative per esprimere proprietà e relazioni materiali e in cui il segno d'identità sembrerebbe un espediente notazionale reso necessario da un certo uso – non condiviso da Wittgenstein – della quantificazione. Rientrano in questa classe le proposizioni "solo l'oggetto a gode della proprietà f ", " a e b stanno tra loro nella relazione f ", "ci sono almeno due cose che stanno tra loro nella rela-

⁹ Hintikka (1957, pp. 225-245) ha dimostrato che un linguaggio del primo ordine, senza segno d'identità ma con variabili interpretate esclusivamente ha la stessa capacità espressiva di un linguaggio del primo ordine con identità e con variabili prive di interpretazione esclusiva.

zione f ” (rispettivamente espresse, nel simbolismo fregeano e russelliano, come $\forall x (fx \rightarrow x=a)$, $f(a,b) \wedge \sim a=b$, $\exists x \exists y ((fx,y) \wedge \sim x=y)$). Wittgenstein discute il primo di questi casi, evidenziando che, qualora il segno d'identità fosse una relazione tra oggetti, tale formula asserirebbe che godono della proprietà f solo le cose che stanno in tale relazione con l'oggetto a . Per precisare l'asserzione, esprimendo che solo l'oggetto a stia in tale relazione con l'oggetto a , bisognerebbe caratterizzare la relazione utilizzando nuovamente il segno d'identità (Wittgenstein, 1922, 5.5301). Richiamandosi al principio dell'interpretazione fissa dei nomi, la proposizione formalizzata da Russell come $f(a,b) \wedge a=b$ può invece essere riformulata come $f(a,a)$ o $f(b,b)$ e la proposizione $f(a,b) \wedge \sim a=b$ può essere espressa come $f(a,b)$ (Wittgenstein, 1922, 5.531); viceversa la proposizione espressa da Russell come $f(a,b)$ dovrebbe essere riformulata come $f(a,b) \dot{\cup} f(a,a)$.

Passando ai casi in cui compare il quantificatore esistenziale, la proposizione parafrasata da Russell come $\exists x \exists y ((fx,y) \wedge x=y)$ può essere riscritta, evitando il segno d'identità, come $\exists x (fx,x)$; la formula $\exists x \exists y (fx,y) \wedge \sim x=y$ come $\exists x \exists y (fx,y)$ e la formula $\exists x \exists y (fx,y)$ come $\exists x \exists y ((fx,y) \dot{\cup} \exists x (fx,x))$ (Wittgenstein, 1922, 5.532). Infine, considerando i casi in cui compare il quantificatore universale, per esprimere che solo l'oggetto a gode della proprietà f , invece della parafrasi russelliana $\forall x (fx \rightarrow x=a)$, Wittgenstein propone $\exists x fx \rightarrow fa (\sim \exists x,y fx \wedge fy)$; infine per dire che uno e un solo oggetto gode di una certa proprietà, l'espressione russelliana $\exists x \forall y (fx \wedge (fy \rightarrow y=x))$ viene sostituita da $\exists x fx \wedge \sim \exists x \exists y (fx \wedge fy)$ (Wittgenstein, 1922, 5.5321).

Per tutti questi casi, Wittgenstein può sostenere l'inessenzialità del segno d'identità e sostenere così che esso non rappresenti una costante predicativa denotante una relazione tra oggetti ma solo un espediente linguistico fuorviante che induce erroneamente a supporla (Wittgenstein, 1922, 5.533).

Un'altra classe di enunciati esprimenti pensieri corretti, in cui occorra in modo fuorviante il segno d'identità, sono quelli in cui questo è fiancheggiato da descrizioni definite. Sebbene nel linguaggio del *Tractatus* siano ammessi solo nomi propri genuini (Wittgenstein, 1922, 3.26), nel linguaggio ordinario vi sono anche termini singolari apparenti, come le descrizioni definite, che compaiono in enunciati d'identità formati mediante l'uso della copula. Wittgenstein non tratta direttamente questi casi nel *Tractatus* ma, nell'*Introduzione*, Russell ricorda che anche queste espressioni sono parimenti trattabili con il sistema finora descritto. ¹⁰ Per esempio l'espressione “Socrate è il filosofo che bevve la cicuta” (considerando Socrate come un nome proprio genuino), sarebbe parafrasato da Russell, utilizzando il segno d'identità, come $\exists x$ tale che x è un filosofo che bevve la cicuta e, per ogni y , se y è filosofo che bevve la cicuta, allora y è identico a x , e x è identico a Socrate. Nulla vieta però di rinunciare all'identità e, presupponendo la denotazione esclusiva delle variabili x e y , riformulare l'enunciato dicendo che “Socrate ha la proprietà di essere un filosofo che bevve la cicuta e non ci sono individui x e y , ciascuno dei quali abbia la proprietà di essere un filosofo che bevve la cicuta”.

Vi sono tuttavia dei casi più gravi, in cui le proposizioni contenenti il segno d'identità non sono

¹⁰ Si veda Russell (2009): «il concetto di identità è sottoposto da Wittgenstein ad un'inesorabile critica distruttiva. La definizione di identità mediante l'identità degli indiscernibili è rigettata poiché l'identità degli indiscernibili non sembra un principio logicamente necessario. [...] Nella pratica, dell'identità v è bisogno, ad esempio, tra un nome ed una descrizione, o tra due descrizioni. Dell'identità v è bisogno per proposizioni quali “Socrate è il filosofo che bevve la cicuta”, o “il numero primo pari è l'immediato successore di 1 (è il numero che immediatamente segue 1)”. Ma per tali usi dell'identità è facile provvedere nel sistema di Wittgenstein» (p. 13); Si confronti con Frascolta, 2012, pp. 200-201.

neppure parafrasabili e ambiscono a esprimere, per suo tramite, proprio una relazione materiale tra oggetti. È dunque su questi enunciati che si gioca la parte più importante dell'argomentazione wittgensteiniana, avente come obiettivo l'eliminazione degli enunciati in questione.

Il problema generale di tutti gli enunciati di questo tipo, in cui il simbolo d'identità è utilizzato come predicato denotante una relazione tra oggetti, è che si rivelano asserzioni su aspetti non contingenti del mondo, ossia sulla sua sostanza e non solo sulla sua configurazione. Gli enunciati che rientrano in questa classe sono per esempio quelli di forma $a=b$ o $a=a$. Se $a=b$ fosse una proposizione ben formata, dovrebbe poter essere vera o falsa ma, accolta la corrispondenza biunivoca tra nomi e oggetti ed essendo a e b nomi di due oggetti differenti, l'affermazione della loro identità sarebbe necessariamente falsa; parallelamente $a=a$ sarebbe priva di contenuto (Wittgenstein, 1922, 5.5303).

Inoltre, l'utilizzo semanticamente efficace del segno d'identità, ossia la presunta denotazione di una relazione materiale, comporterebbe ulteriori conseguenze inaccettabili (Wittgenstein, 1922, 5.534): in primo luogo l'infrazione del divieto di pronunciarsi sull'esistenza e sul numero degli oggetti; per esempio, ammessa la proposizione $a=a$, si dovrebbe poterne inferire, per generalizzazione esistenziale, $x(x=a)$ ossia la proposizione che asserisce l'esistenza dell'oggetto a ; ammettendo tale proposizione, si accetta inoltre di poter formulare anche $x(x=x)$ ossia la proposizione che asserisce l'esistenza di almeno un oggetto, $x y(x=y)$ ossia la proposizione che asserisce l'esistenza di uno e un solo oggetto, $\sim x(x=x)$ ossia la proposizione che afferma che non vi è alcun oggetto (Wittgenstein, 1922, 5.5352) e proposizioni affermanti progressivamente l'esistenza di n oggetti, per qualsiasi n . Al contrario, secondo le coordinate del *Tractatus*, l'esistenza di oggetti e il loro numero non possono essere espressi perché non sono tratti contingenti del mondo (Wittgenstein, 1922, 4.1272): in virtù della corrispondenza biunivoca tra nomi e oggetti, l'esistenza degli oggetti si mostra nella presenza del nome corrispondente e il numero degli oggetti nel numero dei nomi presenti nella proposizione. Con questa stessa argomentazione Wittgenstein può rinunciare all'assioma dell'infinito di Russell (Wittgenstein, 1922, 5.535) che, posto per salvaguardare l'infinita costruibilità dei numeri naturali, era costretto ad asserirne la cardinalità.

L'identità non è una relazione materiale tra oggetti

La seconda argomentazione proposta da Wittgenstein non solo presuppone ma concerne direttamente la relazione d'isomorfismo tra linguaggio e mondo. Con questa argomentazione viene infatti confuta, quale condizione necessaria della tesi secondo cui il segno d'identità è un predicato, la possibilità che la relazione materiale che esso dovrebbe denotare possa effettivamente sussistere. Punto di partenza del ragionamento è la premessa implicita (ripresa dalla tradizione fregeana e russelliana) ¹¹ secondo cui, se l'identità fosse una relazione tra oggetti, dovrebbe rispettare la legge di Leibniz, ossia non solo il principio d'indiscernibilità degli identici ma anche il principio d'identità degli indiscernibili. Tuttavia la peculiare nozione di oggetto utilizzata nel *Tractatus* impedisce di accogliere, almeno per gli elementi semplici, tale principio. Dunque l'identità non è una relazione materiale tra oggetti (e, conformemente alle aspettative suscitate dall'interpretazione isomorfica della *picture theory*, il segno corrispondente non è un

¹¹ Cfr. nota 11.

predicato).

Questa seconda argomentazione non è presentata in un luogo circoscritto del testo ma, richiamata all'interno della sezione dedicata alla discussione del segno grafico dell'identità (Wittgenstein, 1922, 5.302), ruota attorno alle nozioni di "oggetto" e di "proprietà" che Wittgenstein introduce nella sezione ontologica del *Tractatus*.

Il principio in questione, accolto senza eccezioni da Leibniz **12** a Russell, **13** stabiliva un'equivalenza necessaria tra l'identità numerica e l'indiscernibilità, intesa metafisicamente come condivisione delle medesime proprietà. **14** Questo principio, sebbene non esplicitato, presumibilmente vale, anche all'interno del *Tractatus*, per i fatti, quali entità complesse strutturate, esistenti e indipendenti tra loro (Frascolla, 2010, p. 11). Altrettanto non può essere detto per gli oggetti, quali elementi logici ultimi, costitutivi e generatori dello spazio logico.

Sebbene costituiscano la sostanza del mondo, ossia esistano necessariamente e rappresentino ciò che rimane immutabile rispetto alla variazione logica, gli oggetti presentano a loro volta delle proprietà, interne ed esterne: le prime sono necessarie, costitutive della loro essenza ed estensionalmente immaginabili come l'insieme di altri oggetti con cui ciascuno può combinarsi entro stati di cose; le seconde sono invece contingenti, assunte nei fatti e descrivibili da proposizioni. In modo radicalmente differente dall'idea leibniziana di monade – la cui essenza racchiude la totalità dei predicati **15** – l'oggetto di Wittgenstein è una categoria ontologica che cattura gli enti a un livello molto più basso di definizione, specificandone solo, formalmente, le possibili relazioni: le proprietà formali degli oggetti corrispondono a note caratteristiche o condizioni di applicazione di concetti che tuttavia non forniscono condizioni d'identità per gli oggetti cui si applicano.

Per esempio, la forma colore è condivisa dal rosso, dal blu e dal verde, la forma spaziale da tutti i luoghi, la forma temporale da tutti gli istanti di tempo; stabilita la forma, abbiamo selezionato un insieme d'istanze di cui conosciamo le possibilità combinatorie (per esempio di un colore sappiamo che dovrà combinarsi con un'estensione) ma che non avrà ancora un'identità individuale. Solo nell'attualizzazione materiale e contingente, alcune di quelle condivise possibilità combinatorie o potenziali stati di cose diventano reali combinazioni o fatti, ossia complessi entro cui risulta individuato singolarmente l'oggetto stesso. Prescindendo da tali proprietà materiali, gli oggetti con medesima forma (ossia formalmente indiscernibili e capaci di intrattenere esattamente lo stesso tipo di relazioni) non sono numericamente identificabili ma rimangono

12 Leibniz (1980): «Non ci sono in natura due esseri assolutamente indiscernibili, perché se ve ne fossero Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno diversamente dall'altro. [...] Dio non sceglierà mai tra gli indiscernibili» (pp. 258, 273); Leibniz (1896) «è sempre necessario che, oltre alla differenza di tempo e di luogo, vi sia un principio interno di distinzione, e sebbene ci siano più cose della stessa specie, è nondimeno vero che non ve n'è nessuna perfettamente simile: perciò, sebbene il tempo e il luogo (cioè la relazione esterna) ci aiutino a distinguere le cose che per se stesse non distinguiamo bene, le cose sono ciò nonostante distinguibili in sé. Quindi l'essenza dell'identità e della diversità consiste non nel tempo e nel luogo, per quanto sia vero che la diversità delle cose è accompagnata da quella di tempo e di luogo, perché portano con sé impressioni diverse sulla cosa» (p. 238).

13 Per una discussione che lo stesso Russell delle formulazioni leibniziane di tale principio: Russell, 1971#a/b?#, pp. 102-115.

14 Non si intende qui considerare l'indiscernibilità come criterio epistemologico e discutere quindi il rapporto tra questa dimensione epistemologica e l'identità come nozione metafisica.

15 Leibniz (1980): «Si può forse negare che ogni cosa (sia genere, sia specie, sia individuo) abbia una nozione completa, secondo la quale è pensata da Dio, il quale pensa ogni cosa perfettamente, cioè una nozione che contenga o comprenda tutto quanto si può dire della cosa: e si può forse negare che Dio può formare una nozione individuale di Adamo e di Alessandro tale da comprendere tutti gli attributi, affezioni, accidenti, e in generale tutti i predicati di questo soggetto?» (p. 131).

istanze distinte di un medesimo concetto. La semplicità che distingue gli oggetti dagli stati di cose e dai fatti impone dunque che i primi rinuncino alla relazione d'identità come conseguenza della loro indiscernibilità (formale) (Wittgenstein, 1922, 2.0233).

A ben vedere, nei due luoghi del *Tractatus* in cui viene discusso il principio d'identità degli indiscernibili in relazione agli oggetti (T. 2.0233-2.0233.1 e 5.302), vengono proposte due versioni, diverse ma connesse, del medesimo fallimento: in un primo momento, all'interno della sezione metafisica, ciò che consente di invalidare il principio è la natura solo formale – quindi materialmente indefinita e modalmente potenziale – degli oggetti, considerati “a prescindere dalle loro proprietà esterne” (Wittgenstein, 1922, 2.0233). Quando invece il principio viene discusso all'interno della sezione dedicata al segno d'identità, Wittgenstein sembra considerare gli oggetti anche in relazione alle loro proprietà materiali: ammessa l'indiscernibilità come relazione formalmente possibile, essa rientra nel novero delle proprietà e relazioni materialmente contingenti, dunque formulabili sensatamente. La peculiarità della relazione d'indiscernibilità è tuttavia quella di risultare, seppure sensata, sempre falsa: nell'individuazione materiale degli oggetti entro fatti, la possibilità di riprodurre una medesima combinazione non si verifica mai, sebbene non sia escludibile per ragioni puramente logico-formali.

Una prima conseguenza di questo rigoroso isomorfismo logico-metafisico consiste nella precisa chiarificazione e distinzione, in merito agli oggetti, delle nozioni di “identità” e di “indiscernibilità”. La relazione materiale tra oggetti di cui Wittgenstein vuole salvaguardare l'esprimibilità è proprio quella contingente d'indiscernibilità (Wittgenstein, 1922, 5.302): non essendo logicamente impossibile, deve trovare espressione in un simbolismo adeguato, evitando di ricadere, in virtù del principio d'identità degli indiscernibili, nell'identità numerica. L'eventuale relazione riflessiva d'identità consisterebbe invece in una relazione formale necessaria che ciascun oggetto intrattiene necessariamente con se stesso e, come tale, può essere solo mostrata dall'equivalente relazione formale che i nomi necessariamente hanno con se stessi. Una seconda conseguenza consiste in una più chiara demarcazione modale tra le verità/falsità necessarie della logica e quelle contingenti della realtà: qualcosa può essere sempre falso ma esserlo in modo contingente, ossia in virtù di circostanze – come l'identità degli indiscernibili – che non sono principi logici.

Conclusioni: oggetti e nomi

Rimane dunque da giustificare in che senso sia utilizzato il segno d'identità quando viene impiegato nel linguaggio ordinario, ossia in un linguaggio privo della clausola isomorfa che impone una corrispondenza biunivoca tra nomi e oggetti. La soluzione prospettata da Wittgenstein (1922, 4.241 – 4.242) riprende, senza citarla esplicitamente, una posizione sostenuta da Frege nella *Begriffsschrift*: il segno d'identità serve, all'interno delle definizioni, per indicare una relazione tra nomi.

Dal momento che Wittgenstein continua a utilizzare la nozione di identità senza una definizione esplicita, sembra possibile pensarla, quando usata come relazione tra nomi del linguaggio ordinario, nei termini leibniziani di “universale sostituibilità” ¹⁶ tra nomi, rappresentando così il presupposto per la loro riduzione – in un simbolismo adeguato – a un unico segno.

¹⁶ «Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate» (Frege, 1977, p. 303).

Per concludere, è interessante notare come il presupposto dell'isomorfismo tra linguaggio e mondo si riveli un fruttuoso criterio per risolvere anche altri problemi interpretativi del *Tractatus*.

A titolo di esempio si può sottolineare che, una volta riconosciuto il rifiuto del principio leibniziano d'identità degli indiscernibili, la programmatica assenza di esemplificazione degli oggetti consente di fornirne almeno due possibili interpretazioni.

Una lettura più radicale consiste nel considerare gli oggetti come universali istanziati nei diversi stati di cose. In questa chiave, l'unità centrale dell'ontologia del *Tractatus* sono gli stati di cose, ossia entità complesse che esemplificano diverse combinazioni di universali. Gli oggetti, quali entità astratte universali, sono "incolori, aspaziali e atemporali" ma disponibili, a seconda della forma, a entrare in relazione con istanze di colore, di tempo e di spazio, costituendo così uno specifico fatto. Essere costituente di un complesso diventa sinonimo di essere istanziato in esso; dunque un certo oggetto, per esempio l'universale rosso, formalmente atto a combinarsi con luoghi e con tempi, quando si combinerà con un particolare luogo e un particolare momento, sussisterà entro un particolare complesso o fatto, per esempio una certa macchia nel campo visivo. L'oggetto (per esempio l'universale rosso) è, di per sé, privo di collocazione spazio-temporale e rimane tale anche una volta istanziato: la combinazione del colore con lo spazio e con il tempo avrà come risultante uno stato di cose colorato e spazio-temporalmente definito. Ammettendo di identificare gli oggetti con gli universali, pare evidente che non sussista per essi il principio d'identità degli indiscernibili e che esso invece si riproponga per gli stati di cose (Frascolla, 2010, p. 11).

Una lettura meno impegnativa accetta invece la mancata identificazione formale degli oggetti, ossia li classifica come enti semplici definiti solo per mezzo delle loro potenziali relazioni, che diventano individuabili solo mediante le proprietà materiali, ossia solo nella loro contingente attualizzazione entro fatti. Questa individuazione a posteriori non aggiunge tuttavia nulla alla loro natura, dal momento che la stessa nozione di esistenza assume per gli oggetti un'accezione peculiare, indipendente da ciò che accade (Wittgenstein, 1922, 2.013).

Sebbene entrambe le letture siano compatibili con il testo wittgensteiniano, solo la seconda sembra rispettare altri vincoli vigenti nel *Tractatus*: tale lettura risente meno di categorie – come quella di "universale" – tipiche proprio di quella tradizione metafisica che Wittgenstein contesta; alla luce di tale interpretazione, risulta inoltre valorizzata la dimensione potenziale dell'identità degli oggetti, in accordo con una sensibilità modale che sembra permeare l'intero *Tractatus*. Il criterio più utile per discernere tra le due letture rimane tuttavia, come anticipato, l'interpretazione isomorfica della *Bildhaftigkeit* e la clausola, in essa contenuta, dell'equinumerosità dei domini: la corrispondenza tra nomi e universali (prevista nel primo caso) sembrerebbe presentare – proprio sul cardine dei costituenti semplici – un vistoso tradimento dell'equivalenza strutturale tra linguaggio e mondo; in alternativa, un linguaggio i cui nomi corrispondano agli universali dovrebbe allontanarsi radicalmente da quello naturale, tradendo così quel requisito di continuità tra linguaggio formale e linguaggio naturale che rende il *Tractatus* uno strumento utile per la chiarificazione del secondo.

L'interpretazione isomorfica della teoria raffigurativa non solo spiega dunque il funzionamento semantico del linguaggio ma si rivela una chiave importante anche per la soluzione di problemi genuinamente ontologici.

Bibliografia

- Black, M. (1952). The Identity of Indiscernibles. *Mind*, 61, 242, 153-164.
- Carapezza, M. (2010). Are Images in the Tractatus Isomorphic to Facts?. In Nemeth, E. – Heinrich, R. – Pichler, W. (Eds.), *Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts. Proceedings of the 33rd International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg* (pp. 46-49). Kirchberg am Wechsel.
- Frascolla, P. (2010). On the *Tractatus* ontology, *Palgrave*, pp. 1-15.
- Id. (2012). *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Frege, G. (1977). *Logica e aritmetica*. Trad. it. di C. Mangione. Torino: Boringhieri.
- Glock, H.J. (1996). Identity. In Id., *A Wittgenstein Dictionary* (pp. 164-169). Oxford: Blackwell.
- Hintikka, J. (1956). Identity, Variables and Impredicative Definitions. *Journal of Symbolic Logic*, XXI, 225-245.
- Kenny, A. (1924). *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Leibniz, G.W. (1980). *The Philosophical works*. New Haven.
- Id. (1986). *New Essays concerning human understanding*. New York-London.
- Marconi, D. (a cura di) (1997). *Guida a Wittgenstein*. Roma-Bari: Laterza.
- Russell, B. (1971a). *La filosofia di Leibniz*. Milano: Longanesi.
- Id. (1971b). *I Principi della Matematica*. Roma: Newton Compton.
- Id. (1977). *Introduzione ai «Principia Mathematica»*. Firenze: La Nuova Italia.
- Id. (2009). *Introduzione a Tractatus logico-philosophicus*. In Wittgenstein, L. (2009) (pp. 4-20).
- Soleri, R. (2003). *Note al Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*. Napoli: Bibliopolis.
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell.
- White, R. (1977-1978). Wittgenstein on Identity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, 157-174.
- Williams, C.J.F. (1979-1980). Is Identity a Relation?. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80, 81-100.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.

D. ISOMORFISMO E ANALOGIA

91

**Dal chiasma
ontologico al chiasma
trascendentale.**

**Forme di razionalità
nel pensiero
di Enzo Melandri**
Lorenzo Palombini

105

**Contro l'isomorfismo.
Il rapporto soggetto-
oggetto secondo**

Enzo Melandri
Marco Lagna,
Paulo F. Lévano

Dal chiasma ontologico al chiasma trascendentale. Forme di razionalità nel pensiero di Enzo Melandri Lorenzo Palombini

In this essay, we will examine the notion of ontological chiasm in Enzo Melandri's work *La linea e il circolo*. It is a key notion with broad implication regarding the philosopher's account of analogic rationality, which can neither be reduced to logical rationality nor separated from it, and it also provides an insightful suggestion about the formal relation between the two, which entails a special chiasmic simmetry.

MELANDRI

ISOMORPHISM

ANALOGICAL RATIONALITY

ANALOGICAL CALCULUS

LOGIC

ONTOLOGICAL CHIASM

TRANSCENDENTAL CHIASM

Introduzione

Cercheremo in queste pagine di delineare il valore e l'efficacia del concetto di chiasma ontologico – e, in seconda battuta, di chiasma trascendentale – nell'opera di Enzo Melandri, *La linea e il circolo*. Nella sua doppia veste, infatti, il chiasma come figura concettuale, e non solo retorica, implica l'isomorfismo sia a livello procedurale che contenutistico: da un lato, in base al chiasma si delinea l'isomorfismo di una serie di problemi filosofici strutturali che possono essere così ricondotti a matrice comune; dall'altro, il chiasma stesso consiste in una variante dell'isomorfismo, nello specifico la relazione enantiomorfa o simmetrica. L'analogia, che in Melandri (2004) rimanda a un pensiero non meno razionale di quello logico, risulta basata sull'isomorfismo: nel delinearne la rilevanza, ne difenderemo indirettamente la significatività teoretica.

Una filosofia analogica

Vale la pena, oggi, di occuparsi di Melandri per almeno tre motivi. *Primo*, Melandri è l'autore di un'opera autenticamente originale di filosofia teoretica, che non trova paragoni nel contesto filosofico in cui essa appare, né quanto al metodo, che è archeologico *sui generis*, e può essere produttivamente confrontato con (ma non assimilato a) quello foucaultiano, né quanto allo stile letterario, a un tempo labirintico e quasi-cabalistico nel modo di disporre i materiali ma anche preciso e quasi pedante nello sviluppo progressivo degli argomenti, né quanto ai riferimenti, che variano dalla filosofia analitica all'ermeneutica alla cibernetica, designando uno spazio ampio del pensiero che tutt'ora non è la patria di nessuna scuola. *Secondo*, la sua opera abbraccia in senso sincronico e diacronico un'estensione considerevole. In barba al principio dello specialismo che domina le nostre accademie, Melandri persegue, con un'ostinazione che rasenta l'ossessività, un obiettivo paradossale: la trattazione esaustiva di ogni formulazione teorica significativa relativa all'analogia. *Terzo*, il lavoro di Melandri è ancora privo di una vera ricezione, anche se sarebbe possibile in linea di principio attribuire questa assenza a ragioni ben articolate nell'opera stessa.

La filosofia di Melandri non è solo una filosofia dell'analogia. La posta in gioco è, in realtà, molto più alta: quella di una filosofia che si riveli analogica, ovvero che scopra di non aver mai potuto fare a meno dell'analogia, anche laddove si sia astenuta dal riconoscerlo; e che di tale realizzazione consideri le necessarie conseguenze.

Vi è dunque molto di nuovo – eppure niente di nuovo – in Melandri. Le conclusioni, per quanto paradossali, emergono come esito necessario da un'attenta ricognizione archeologica: ciò che si trova era sempre, a ben guardare, già presente e attivo, benché non tematizzato. Come vedremo, ciò forma il nucleo di una specifica dialettica ermeneutica che è insieme premessa e risultato dell'approccio meta-filosofico melandriano.

Occorre innanzitutto “riaprire” il problema dell'analogia. Non perché esso manchi alla riflessione esplicita della filosofia, ma perché tale riflessione esplicita lo manca già nei suoi presupposti. Nel riesame di tali presupposti – che Melandri persegue da ogni angolatura possibile – il problema agisce rispetto alla tradizione filosofica come chiave psicanalitica. Ne risulta un lungo percorso ipnagogico che circumnaviga autori e prospettive, dagli albori classici della filosofia con Eraclito e Parmenide alle formulazioni del positivismo logico, del neokanti-

smo e dell'ermeneutica, localizzando la piena potenzialità teoretica del problema analogico non nell'articolazione esplicita del pensiero, bensì nella curvatura inevitabile quanto inosservata che esso imprime a tale articolazione: in ciò si realizza l'aderenza melandriana al motto diltheyano "comprendere l'autore meglio di quanto comprendesse se stesso".

Da questo punto di vista, si potrebbe sostenere, Melandri costituisce un esempio unico di pervicace e coerente applicazione del metodo psicanalitico alla filosofia, un passo di cui la psicanalisi come disciplina clinica non si incarica, e che i filosofi non sono forse pronti ad accettare, presi nel blocco di una pratica che vuole spesso continuare a considerarsi pienamente razionale, e dunque cosciente, a dispetto delle controprove. A proposito di tale questione – che potrebbe costituire oggi una chiave interessante per interrogare la sua mancata ricezione – Melandri (2004) commenta:

Che il divario fra la prassi e la teoria dell'analogia sia da intendersi come sintomo preoccupante di una sottostante disfunzione, è dimostrato dal fatto che 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. Proprio questo fa supporre che l'incongruenza non sia casuale, ma rappresenti la traccia – in senso psicopatologico – di una precedente rimozione. Contraddizioni di questo genere sono insieme ulcere e cicatrici. (p. 12)

Questa osservazione costituisce anche un ottimo spunto per ragionare sul fine di Melandri nello scrivere *La linea e il circolo*. Non si tratta di mettere insieme una teoria dell'analogia a partire da un "montaggio" degli elementi che la tradizione del pensiero consente di reperire, secondo un modello di semplice accumulazione di sapere, salendo un gradino per volta sempre più in alto "sulle spalle dei giganti". In ognuno degli approcci alla metafora che costituiscono il patrimonio della filosofia, Melandri finisce invece per compiere un passo avanti e uno indietro: all'apertura della problematica segue sempre, quasi inevitabilmente, una chiusura pacificante che ne segna l'incompletezza. L'operazione che egli attua sistematicamente consiste, si potrebbe dire, nel recupero dei materiali problematici che possono essere riferiti al suo problema fondamentale, e nella correlativa critica delle formulazioni affrettate destinate a chiudere anzitempo tale problema.

Il problema di fondo, cioè quello del rapporto fra analogia e logica, o anche fra l'esplicito dominio della logica e la repressione millenaria dell'analogia, risulta irrisolvibile: tutt'al più, può essere rovesciato nei suoi termini, vale a dire posto in termini analogici piuttosto che logici. Tuttavia, ciò non corrisponde a una risoluzione, proprio in virtù del carattere speciale della razionalità analogica che proveremo in queste pagine a mettere a tema.

Le seguenti pagine sono dedicate a una ricapitolazione degli aspetti formali di tale proposta teorica, e delle sue implicazioni specifiche sul piano della filosofia e del pensiero in generale, in particolare a partire dalle nozioni, come vedremo cruciali, di "razionalità analogica" e di "calcolo analogico". Per iniziare, però, ci sembra utile fornire a chi non abbia una pregressa familiarità con l'opera di Melandri alcuni tratti generali che saranno poi motivati e sostenuti sul piano formale.

Analogia e razionalità

La struttura che Melandri attribuisce alla questione dell' analogia appare adombrata fin dall'inizio de *La linea e il circolo*, laddove in forma metaforica Melandri (2004) annuncia lo spazio, o meglio il campo di battaglia, in cui si dispiega la problematica:

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. Ed è una lotta che essa non può perdere, anche se probabilmente non può neppure vincere. (p. 3)

Osservando questa metafora, che possiamo presumere assolutamente non ingenua da parte di un teorico della ragione analogica, ci facciamo una prima idea delle implicazioni che Melandri attribuisce al problema logico-analogico. Sull'asse nord-sud, fra la tematica e la dialettica, troviamo l'intero dispiegarsi del pensiero filosofico; sull'asse est-ovest, fra la scienza e l'arte, l'intero dispiegarsi delle pratiche intellettuali umane. Il territorio centrale si rivela non solo conteso, ma assolutamente strategico: solo attraversandolo si riuscirà a dare conto della ragione umana in quanto tale. Ma attraversarlo significa, appunto, riaprire il problema. Si potrà a questo punto prendere partito – nella maggior parte dei casi, sarà il partito logicista ad avanzare ipotesi di riduzione dello “scarto” contenuto nell' analogia – oppure accettare una tregua, una divisione politica che assegni per esempio alla scienza e all'arte due metodi eterogenei ma accettabili: alla scienza spetterà il pensiero razionale; all'arte l'irrazionale, il poetico e l'evocativo.

La posizione melandriana, senza dubbio la meno popolare, consiste nell'abbracciare fino in fondo il partito analogico, vale a dire nel presentare l' analogia non solo come inevitabile e produttiva, ma come orizzonte razionale eterogeneo, irriducibile eppure non meno rigoroso della sua controparte logica:

Quel che ci interessa è una “critica” - nel senso kantiano di un depuratore dell'irrazionalità – e non una rivalutazione sentimentale dell' analogia. 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 come l' analogia, per converso, possa apparire razionale, calcolabile e necessitante”. (Melandri, 2004, p. 28)

La nozione di “calcolo analogico” rappresenta uno degli assi fondamentali dello sviluppo teoretico dell' opera melandriana. Si tratta di riscontrare quei “principi dell' analogia” che possano reggere la prova dell' autonomia razionale del discorso analogico, ma anche costituire l' unica possibile articolazione razionale della problematica logico-analogica. Prima di accingerci a una formulazione più possibile chiara e deliberata della specificità della razionalità analogica, dobbiamo tuttavia considerare con qualche attenzione cosa si intenda in Melandri per razionalità. Riportiamo a tale proposito una citazione che vale, sorprendentemente, come destituzione quasi totale di tale termine dal carico di significato che esso ha assunto nella filosofia occidentale:

La razionalità del discorso è illusoria. Un discorso ci appare razionale solo in

virtù del suo potere di persuasione. Una coerenza puramente logica non esiste: ogni *ananke* è sempre o φύσει o νόμω. Quel che ci appare stringente in virtù della pura forma non è che il punto di equilibrio, instabile, contingente, e solo volta per volta valido, fra le due grandi forze coercitive della natura e della legge. Al di qua e al di là di tal punto il discorso esercita una violenza fisica oppure normativa; nel punto preciso, entrambe a un tempo. Questo genera l'illusione che non ci sia né l'una né l'altra, poiché in quel punto si neutralizzano. Ma l'equilibrio presuppone il contrasto e la c.d. "ragione" è anch'essa la risultante di un parallelogramma di forze. (Melandri, 2004, pp. 180-181)

Tale precisazione, dal tono generale e a scopo esplicativo, inserita all'interno di un passaggio dedicato all'estensione da parte di Gorgia dell'orizzonte filosofico parmenideo, appare particolarmente eloquente nello schema generale dell'opera. La razionalità non è, come amano pensare alcuni filosofi, un terreno solido sul quale fondare discorsi validi. Essa non è che lo spazio nel quale si rende possibile comunicare; un fragile margine di equilibrio fra la prevalenza del fisico, che tramuta in violenza, e quella del normativo, che tramuta il messaggio in ordine.

La prova dell'esistenza della razionalità è a questo proposito il *fatto stesso* che vi sia comunicazione. I margini della razionalità si mostrano non *a priori* attraverso una deduzione dal suo fondamento, ma *in concreto* laddove la razionalità fallisce, rovesciandosi verso l'uno o l'altro estremo. Tale realizzazione non può darsi, sostiene Melandri, da dentro il discorso: è proprio l'esistenza del discorso stesso, infatti, a far sussistere come illusione la coerenza autonoma della logica, che vale da premessa fallace per l'equazione logica-razionalità.

Non è un caso che proprio Melandri, procedendo da un "fuori" istituito da una nozione alternativa di razionalità costituita su base antropologica, abbia potuto determinare un razionale extra-logico, appunto l'analogia, e aspirare a farne la teoria.

Ritroviamo in ciò tratti che lo accomunano con la psicanalisi: la razionalità da considerare come strategia specifica dell'umano, non come orizzonte assiologico o nudo dato, e l'emersione di consapevolezza valutata a sua volta secondo i suoi vantaggi e il suo costo. L'estrema originalità di Melandri, come filosofo, consiste nell'aver costruito a partire da essa non una semplice critica della razionalità sovrana logicista, ma una teoria che pluralizza le posizioni razionali e ne esemplifica i rapporti reciproci. Per proseguire la metafora: non si tratta di delimitare uno spazio razionale dal quale si possa ragionare in termini di inclusione o esclusione, ma di pensare la razionalità come equilibrio in uno spazio percorso da forze eterogenee – problema aperto che ammette infinite soluzioni al variare delle condizioni e che non può essere chiuso una volta per tutte, ma del quale risulta comunque possibile definire i principi fondamentali.

La doppia univocità: il problema inaggirabile

In questo breve testo proveremo, come abbiamo detto, a dare conto di quelli che sono i principi generali della razionalità analogica, e della deduzione attraverso la quale Melandri arriva a formularli.

Tale deduzione, benché stringente, assume l'aspetto di una ricerca lunga e tortuosa – un taglio trasversale nel corpo della filosofia occidentale. I principi dell'analogia emergono gradualmente: essi risultano costantemente esibiti

tramite i movimenti del pensiero di cui costituiscono la condizione di possibilità inconscia. Si renderà dunque possibile (e necessario) reperirli seguendone i contorni e i fraintendimenti tanto in Aristotele e Platone quanto in Descartes, Kant, Frege o Russel.

La questione del chiasma ontologico affiora una prima volta ne *La linea e il circolo* nel corso di una trattazione del cosiddetto problema degli universali nell'ambito della filosofia scolastica, che costituisce a sua volta la messa a tema di un'ambiguità già profondamente radicata nella filosofia antica, e viene poi progressivamente specificata nel capitolo IX, intitolato "La Simmetria" e dedicato al calcolo analogico.

Essa nasce da una certa equivocità che contraddistingue l'uso di due termini fondamentali: lo stesso e il differente. Per ricorrere all'esempio, banale ma eloquente, che Melandri mutua da Quine (1963), si immagini una casa composta di mattoni. Prelevando i mattoni di cui la casa è costruita, si può mettere insieme una struttura *differente*, composta tuttavia degli *stessi* mattoni. E anche utilizzare mattoni *differenti* per costruire la *stessa* casa.

L'utilizzo dei predicati 'stesso' e 'differente' risulta qui equivoco: da un lato, la stessa casa costruita con altri mattoni fa riferimento a un'univocità funzionale; dall'altro, l'edificio differente costruito con gli stessi mattoni fa riferimento a un'univocità elementare.

Appare fin da principio esclusa la possibilità di chiarificare la questione con una semplice discriminazione lessicale, usando per esempio i termini 'identico' e 'uguale' con significati distinti: tale distinzione è praticabile se di fronte a una situazione che occorra descrivere sia già risolto il problema degli elementi fondamentali. Rispetto alla relazione mattone-casa, per esempio, è facile identificare il mattone con l'elemento e la casa con la funzione, ma rispetto a una città una casa potrebbe ben essere considerata elementare, e potrebbe ben darsi la questione di uno stesso mattone costituito di altri atomi: in tal senso, l'uso dell'uno o dell'altro criterio di univocità risulta fondato sulla previa fissazione del criterio ontologico adoperato (devo cioè già sapere cosa considerare elemento e cosa funzione).

In Aristotele il chiasma è già accennato – e se ne distingue qui il passaggio graduale sul piano del linguaggio: se la priorità ontologica va attribuita all'identità secondo il numero, la quale fonda le successive identità secondo la specie, il genere e l'analogia, le deduzioni di tipo metafisico necessarie fra l'altro a distinguere fra i vari tipi di identità non possono fare a meno di deduzioni riferite all'identità secondo l'analogia. Il primato ontologico dell'identità secondo il numero viene dunque rovesciato in sede ermeneutica: «L'uno secondo l'analogia ricapitola in sede ermeneutica ciò che è uno secondo il numero in sede ontologica» (Melandri, 2004, p. 337).

Una simile distinzione, benché meno articolata e forse più chiara, si trova in Platone nel *Sofista*, laddove vengono opposte le idee che si applicano a qualcosa e non ad altro – corrispondenti grossomodo alle categorie aristoteliche e per le quali quindi può valere il principio di definizione tramite διαίρεσις – e le idee che si applicano a tutte le cose – corrispondenti in Aristotele ai termini sin-categorematici, come appunto 'uguale' e 'diverso'.

Pur prescindendo dalla trattazione aristotelica e da quella platonica del rapporto fra queste due tipologie di termini o idee, si rileva come il problema resti sostanzialmente immutato, e torni a proporsi all'altezza della filosofia scolastica sotto forma di problema degli universali, ricostruito da Melandri a partire

dalla trattazione di Gilson (1944). Infatti, secondo Melandri (2004): «Il problema degli universali sorge con l'uso dei "termini generali", la cui semantica è incongrua per il fatto che è insieme nominale e proposizionale» (p. 350).

L'incongruità rilevata consiste nel fatto che il riferimento di un termine può essere fissato a livello nominale – ovvero determinando la semantica dei singoli termini, per ricavarne in un secondo momento la possibilità di ricorrere o non ricorrere in proposizioni, la cui semantica risulterà dunque derivare da quella dei nomi che vi ricorrono – oppure proposizionale – laddove la semantica risulta fissata solo al livello delle proposizioni, e i termini riceveranno in subordine un senso definito solo a seconda delle proposizioni nelle quali ricorrono.

È chiaro come l'ambiguità fondamentale risalga qui alla stessa fonte che abbiamo notato: i due criteri di univocità (funzionale ed elementare) e i due corrispondenti criteri di definizione semantica (proposizionale e nominale) si mostrano a un tempo segnati da un'ambiguità fondamentale; e ne segue l'incongruità del discorso che li riduce a un unico termine – quello di "universali" – in cui si mescolano e confondono le *categoriae* e i *trascendentalia*.

Non solo, Melandri (2004) osserva che, come nel caso già visto, tale convergenza non sia casuale: «Che le due questioni siano distinguibili, è evidente. Ma è anche chiaro in che senso, da un punto di vista antropologico, non si possa mai fare un uso positivo di tale discriminazione: delimitando cioè con riferimento oggettuale l'ambito delle categorie e l'ambito dei trascendentali» (p. 353).

L'eterogeneità che segna le due forme di univocità, dunque, non corrisponde alla possibilità di una distinzione chiara sul piano della teoria o su quello dell'uso: esse, come pure le due forme di semantica proposizionale e nominale, si presentano prese in un'inestricabile sovrapposizione. Si noti come il discorso melandriano procede precisamente per isomorfismi: sul piano semantico nominale-proposizionale, su quello logico-ontologico e su quello del principio di identità elementare-funzionale si proietta una stessa struttura chiasmatica.

Da questo doppio vincolo non si può uscire: chi provi a risolvere il problema negando l'eterogeneità dei due criteri semantici si troverà di fronte a un inutilizzabile criterio bicefalo. Chi, intravedendo la problematica, cerchi invece di risolvere il problema derivando un criterio dall'altro (più spesso quello funzionale da quello elementare) incapperà inevitabilmente in una circolarità simile a quella aristotelica, vale a dire nella necessità di invertire la gerarchia in sede meta-teorica. ¹

La tesi melandriana consiste nel riconoscere che l'intrico delle semantiche e dei criteri di univocità non può essere "risolto" ricorrendo alla sovrannità gerarchica dell'uno o dell'altro principio, e tuttavia serve necessariamente da dato di partenza: a esso si riferisce la legge enantiomorfa analogico/formale del chiasma ontologico, che se da un lato non elimina l'ambiguità di fondo, #dall'altro# ne determina il comportamento.

Tale legge è già formulata nella filosofia scolastica a proposito del singolare rapporto speculare fra creatore e creatura e al modo in cui esso si riflette nel riferimento semantico dei termini: ciò che si predica univocamente del creatore, si predica equivocamente della creatura e *viceversa*.

Generalizzando a partire dall'iniziale applicazione teologica, questa intuizione che contrappone specularmente equivocità e univocità può ben applicarsi al nostro discorso, che risulta isomorfo a quello. Nei casi che abbiamo vi-

¹ Da osservare come si verifichi nuovamente una simmetria: l'ambiguità riguarda, in un caso, un singolo concetto centrale – quello di identità – mentre, nell'altro, la struttura dell'intero discorso.

sto, infatti, il problema è precisamente la correlazione univocità-equivocità: la semantica nominale assunta come assoluto rende fundamentalmente equivoca la semantica proposizionale, e così l'univocità elementare adottata come unico criterio-cardine non permette di rendere conto dell'univocità funzionale.

Stabilita l'identità al livello dei mattoni, per tornare al nostro esempio, non si potrà distinguere fra le diverse costruzioni possibili con gli stessi mattoni. Simmetricamente, la semantica proposizionale e l'univocità funzionale, una volta fissate come unico criterio, non potranno rendere conto della semantica nominale o dell'univocità elementare: stabilita l'identità al livello della casa, non si potrà rendere conto delle diverse serie di mattoni con cui essa può essere costruita.

Ai due approcci corrispondono rispettivamente una posizione realista e una logicista:

Per il realismo l'univocità dell'ente è ontologica: dipende cioè dalla possibilità di individuare il suo *status* specifico, sia esso primario (essenza) o secondario (idea). Ma allora è la natura dell'ente a decidere in anticipo in quali relazioni esso possa entrare a far parte o no. Il sistema complessivo della totalità delle relazioni è dunque determinato dalla natura intrinseca dei suoi elementi. Quindi la logica, che è la teoria più generale delle relazioni sistematiche (al limite, in accezione aristotelica, la rappresentazione della loro struttura), viene a dipendere dalla natura dei suoi termini: ci sarà una diversa logica per ogni diversa categoria di enti individuabili. Ma se la logica dipende dal suo riferimento tematico, non può che essere equivoca. Dunque: all'univocità ontologica deve corrispondere l'equivocità logica - e viceversa: per il nominalismo l'unica univocità possibile è quella logica; ma allora la nozione di "ente" diventa equivoca. Come si è detto, esiste tutto ciò il cui nome o termine significante può rimpiazzare il valore di una funzione proposizionale. (Melandri, 2004, p. 352)

Il chiasma logico-ontologico come cardine della filosofia

A questo punto, il doppio vincolo è dispiegato. Esso emerge già in Platone o Aristotele, ma anche la filosofia contemporanea lo percorre senza sottrarvisi. Dal punto di vista di Melandri, un perfetto esempio di aporia realista è rappresentato da Croce, per il quale l'adesione a un principio ontologico pregiudica l'accesso a ogni formulazione logica generale; e, per converso, un paradigma di aporia nominalista è fornito dal *Tractatus* di Wittgenstein, nel quale il programma di un linguaggio compiutamente logico si scontra con l'impossibilità di dire alcunché degli oggetti, se non che essi corrispondono ai nomi.

Esaminiamo allora, in vista del paradosso logico-ontologico, le possibili vie tentate dalla filosofia occidentale per una risoluzione positiva del problema, da Cartesio a Kant, da Quine a Russell. Non possiamo purtroppo seguire da presso questo percorso critico che si articola in alcune delle più acute e dense pagine dell'acuta e densa opera di Melandri. Ci basterà tratteggiare la procedura attraverso la quale le soluzioni proposte per una pacificazione finale di logica e attribuzione sono portate al limite e fatte collassare, per dimostrare come, dal *cogito* cartesiano alla tesi kantiana dell'esistenza come posizionalità (ripresa e riformulata da Russell), la filosofia occidentale continua a dibattersi nella riproposizione dello stesso problema: come articolare esistenza e attribuzione (e di conseguenza le coppie isomorfe nome e proposizione, elemento e funzione).

Sulla linea che va da Cartesio a Kant, la questione si pone principalmente in relazione all'*Ego cogito*, la cui ambiguità originaria – dovuta all'essere detto *ego cogitans*, a un tempo esistenza e funzione – viene in parte riscattata nel *trascendentales Ich* kantiano che, tuttavia, pur presentandosi come puro Io di riflessione, non manca di presentarsi al tempo stesso come soggetto – piuttosto, sostiene Melandri, sarebbe appropriato considerarlo un *Es*, oppure un "Io" solo in senso figurato, culturale o sociale, al quale fanno riferimento, senza identificarvisi, i piccoli "io" particolari.

Il fallimento della strategia per identificare nel soggetto i due principi enantiomorfi viene esibito dalle due linee di riduzione che da essa si partono divaricandosi: da un lato, la riduzione marxista e/o psicanalitica, che analizza il motivo inconscio di ogni razionalizzazione, denunciando l'Io come illusione e spostando il discorso sull'*Id*; dall'altro, la riduzione neo-kantiana o neo-positivista, che identificando l'Io trascendentale come logica della teorizzazione lo fa di fatto "parlare alla terza persona". Da un lato, si salvano gli elementi psicanalitici o materiali e, dall'altro, la funzione. L'*ego* come sintesi di esistenza e funzione, tuttavia, vi risulta dissolto.

Con ciò, l'estensione del problema e le sue implicazioni sono dispiegate: non vi è sviluppo della filosofia o del pensiero occidentale che possa essere compreso, secondo Melandri, al di fuori di un riferimento al problema centrale che definisce il chiasma ontologico. Anche parlare di "sviluppo" è in tal senso improprio: si tratta di una circolazione inesaurita e inesauribile che ogni volta ricolloca e riformula un'ambiguità di fondo.

Non c'è da attendersi da Melandri, come si è già detto, un'ultima parola. La legge del chiasma ontologico – una costante antropologica piuttosto che una legge logica, dal momento che una legge logica finirebbe per collocarsi su un lato solo del problema, riproponendolo tale e quale in sede di sua giustificazione – «non risolve certo il problema: essa si limita a farci vedere perché questo sia aporetico e perché, dati certi presupposti, esso non possa ripresentarsi» (Melandri, 2004, p. 353). Dal punto di vista filosofico, tuttavia, essa è nondimeno significativa perché «essa dice molto di più: risolve il problema in un meta-problema che da ultimo risulta rassicurante proprio per la sua insolubilità. E qui lo scetticismo, il nihilismo e in generale la tendenza apocalittica diventano un'unica verità vitale» (Melandri, 2004, p. 353).

Il chiasma ontologico e il calcolo proposizionale

A dispetto dell'estensione del problema – tale da far dubitare, almeno nella formulazione melandriana, che se ne diano in fondo altri in filosofia – «la linea da tenere è molto semplice» (Melandri, 2004, p. 366).

La linea "molto semplice" corrisponde a uno schema dialettico che Melandri (2004) riconosce più corrispondente alla «dialettica di Fichte, di Kierkegaard, di Freud che non a quella di Hegel, Marx e dei neo-hegeliani e neo-marxisti» (p. 366), fatto salvo Mao Tse-Tung. Essa corrisponde anche alla linea fondamentale di ogni critica del principio di identità monopolare, impiegata volta a volta da Platone, Korzybski e Paci (1954), il quale – riprendendo Bergson, Whitehead o Wiener – propone che «ogni forma è una tensione fra l'elemento di permanenza e l'elemento di emergenza» (p. 52). Vi si aggiunge Günther, che si rifà a Fichte, Schelling, Hegel, e «tutti i fautori di una "logica del concreto"», «di una "logica empiristica"» e «di una razionalizzazione più adeguata di una prassi

conoscitiva» (Melandri, 2004, p. 367). Potremmo forse permetterci a nostra volta di aggiungere alla lista i nomi di Bateson (anch'egli deve molto a Wiener; si veda Wiener, 1957), Matte Blanco e Deleuze.

Scorrendo questo elenco si potrà allora intendere il tono sornione di Melandri nell'affermare di non aver prodotto “nulla di nuovo”. Infatti, se anche ogni singola idea fra quelle enunciate ne *La linea e il circolo* fosse già da tempo immemorabile patrimonio del pensiero – sia esso scientifico, politico, teologico, filosofico o psicanalitico –, andrebbe comunque riconosciuta a Melandri la straordinaria impresa di aver articolato fra loro tali approcci disparati al momento analogico del pensiero, formulando non in chiave critica ma in chiave positiva l'orizzonte di una teoria della razionalità analogica che costituisce anche la matrice di comprensibilità reciproca di queste stesse prospettive.

Esse, infatti, compongono una “linea” in senso ideologico e non genealogico, che, lungi dall'aggregare in ranghi ben serrati i suoi rappresentanti, ne definisce per così dire l'insieme generico. Non sarà difficile per il lettore familiarizzato con i principi fondamentali del calcolo analogico rintracciare emergenze autonome e filiazioni collaterali delle stesse intuizioni qui e là, inaspettatamente pullulanti in campi disciplinari assai lontani e disparati (non sarà forse il taoismo la più antica formulazione degli stessi principi?).

Dal punto di vista melandriano, tale proliferazione è un segno del fatto che l'alternativa fra calcolo logico e analogico è destinata a riproporsi a ogni nuovo cominciamento del pensare, e ciò ne segnala il carattere di alternativa fondamentale che è sempre possibile riprendere, e mai propriamente risolvere. Proprio per questo motivo, verrebbe da dire, l'analogia “non può perdere”, non potendo tuttavia neppure vincere.

Ma vediamo più da vicino lo sviluppo della linea proposta, vale a dire il modo in cui il chiasma ontologico può ricevere una formulazione positiva, allo scopo di fondare un calcolo analogico *razionale* e rendere conto attraverso tale calcolo del rapporto fra logica e analogia. A tale scopo secondo Melandri (2004) occorre riconoscere che: «la simmetria è un principio di-polare, l'identità elementare è mono-polare. *Due, uno, due*: occorrono (i) due principi di identità e non uno solo; (ii) una correlazione fra i due; (iii) la riproposizione dei principi ad un altro livello» (p. 366).

Innanzitutto, il primo passo (i) corrisponde alla realizzazione del fatto che «l'illogico [...] non corrisponde affatto con l'irrazionale, l'illogico comprende una parte razionale e una irrazionale. Fra logica e irrazionalità assoluta si dà una specie di gradazione» (Melandri, 2004, p. 367). La questione non è materiale, relativa ai processi fisiologici o psicologici che sottendono il processo razionale, bensì strettamente formale: si ricorderà che il momento extra-logico (vale a dire quello che si sottrae a un criterio numerico o elementare di identità) si è identificato con un criterio funzionale o strutturale.

È proprio da tale criterio che possono darsi leggi extra-logiche concernenti tuttavia il campo complessivo della razionalità – concepita come abbiamo visto a partire da un “equilibrio” di forze, ovvero come nozione il cui contenuto formale positivo è nondimeno indissociabile da un riferimento antropologico.

Il criterio positivo al quale Melandri fa riferimento quando parla di razionalità extra-logica è definito in sede formale dal complemento per contrarietà, irriducibile al criterio logico che ammette solo il complemento per contraddittorietà.

La logica, vale a dire, distingue immediatamente fra A e $\neg A$, ovvero in senso asimmetrico fra un termine e la sua negazione, laddove l'analogia istitui-

sce un piano di simmetria fra due termini eterogenei A e B dei quali l'uno non può essere desunto immediatamente dall'altro. Si tratta della differenza fra la coppia Bianco/non Bianco e la coppia Bianco/Nero.

La contrarietà, che può formalmente essere espressa dalla funzione iperbolica $y=1/x$, si istituisce come relazione fra due principi diversi, non come relazione fra un principio e la sua negazione, e se ne danno diverse definizioni: a partire dalle proposizioni (due proposizioni sono contrarie quando possono essere entrambe false, ma non entrambe vere), a partire dai predicati relativi a un soggetto (due predicati sono contrari quando, pur potendo non applicarsi ad alcun soggetto, non possono applicarsi allo stesso soggetto) oppure a partire dalle relazioni (una relazione simmetrica ha come contraddittoria la non-simmetrica, e come contraria l'asimmetrica).

Per Melandri, il fatto che la negazione per contrarietà sia attribuibile a rapporti e relazioni, e suscettibile di rappresentazione formale, costituisce una prova sufficiente che essa possa costituire positivamente una razionalità extra-logica, il cui principio fondamentale è la *simmetria*.

Tirando le fila del discorso melandriano in *La linea e il circolo*, si vede come, da una parte, alla razionalità logica corrispondono (1) il principio del *terzo escluso* o di *bivalenza*; (2) il principio di *contraddizione esclusa*; (3) il principio di *identità elementare*; (4) il principio di *estensionalità*; (5) il principio di *estensività*; (6) il principio di *discretezza*; (7) il principio di *finitezza*. La razionalità logica, dunque, riguarda elementi discreti (le cui relazioni esterne non ne modificano la struttura), insiemi finiti, grandezze misurabili; implica la definizione delle funzioni a partire dagli elementi (o coppie, triadi ecc. di elementi), il principio di identità elementare secondo cui, dati due predicati P e $\neg P$, uno dei due deve necessariamente inerire a ciascun soggetto considerato, e il principio di terzo escluso, che afferma la priorità di una logica bivalente (e la conseguente riconduzione a una logica bivalente di ogni logica plurivalente, sia essa probabilistica o modale). La contraddizione esclusa implica che, com'è noto, in logica la presenza di una contraddizione nelle premesse impedisce di pervenire a conclusioni significative. Dall'altra parte, per simmetria, la razionalità analogica comprende: (1') il principio della *gradazione continua*, di *dipolarità*, di *terzo incluso*; (2') il principio di *contraddizione inclusa*, di *contrarietà e tensione*; (3') il principio di *identità funzionale*; (4') il principio di *intensionalità*; (5') il principio di *intensività*; (6') il principio di *continuità*; (7') il principio di *infinità*. I principi dell'analogia, formulati per contrarietà a quelli logici, comprendono una *dipolarità* che istituisce una gradazione continua secondo la legge di proporzionalità inversa, e dunque la legge del *terzo incluso*. Dalla dipolarità, la contrarietà dispiega fra i due poli uno spettro che ammette un'infinità di posizioni, e ogni volta la possibilità di individuare fra due posizioni una terza intermedia, secondo il principio di *continuità*.

Sul piano analogico, il principio di identità funzionale corrisponde a una definizione degli elementi a partire dalle funzioni – e non viceversa –, definizione che fa capo ai principi di *identità funzionale* e *intensionalità*. Al principio di identità funzionale è correlato anche quello di *infinità*, dal momento che gli individui-elementi non sono necessariamente fissati in insiemi denumerabili ma, invece, ricavati per astrazione dalle funzioni, e dunque possono costituire un infinito in atto.

Il chiasma trascendentale

Attraverso questa breve ricapitolazione del calcolo analogico che Melandri (2004) sviluppa, possiamo dunque motivare formalmente le affermazioni che abbiamo presentato in apertura, e quindi collegare finalmente i due livelli: quello macroscopico del rapporto fra analogia e logica e quello microscopico relativo alla definizione del chiasma nell'ambito della strategia teorica melandriana.

Nella nozione di chiasma vengono a raccogliersi alcune linee problematiche: la questione dei *trascendentalia* e quella degli universali, l'ambiguità del principio di identità per come essa si presenta lungo la storia della filosofia e del pensiero, il problema dell'infinito e del continuo, la bivalenza della logica eccetera; linee delle quali risulta possibile la sovrapposizione in base a un certo isomorfismo dei loro termini fondamentali.

Tuttavia, una volta distinto il modo in cui tali questioni sono affrontate in sede analogica e in sede logica, e notata la correlazione fra i due – correlazione che risulta eloquentemente dal modo in cui su ogni piano e per ognuna delle serie problematiche Melandri sviluppa sapientemente, in coppia simmetrica, la posizione logicistica e l'alternativa analogistica –, si tratta di compiere il passo (*iii*) al quale accennavamo in precedenza, ovvero la riproposizione del problema su un altro piano, vale a dire sul piano trascendentale della definizione dei rapporti fra razionalità logica e analogica.

Da quanto esposto, non è difficile vedere come sia ancora quest'ultima a svolgere un ruolo cruciale: essa permette la messa a tema della simmetria fra razionalità logica e analogia, messa a tema che la logica non è in grado di produrre con i suoi mezzi – ciò spiegherebbe fra l'altro la manchevolezza di gran parte delle teorie dell'analogia di matrice logicista.

La simmetria stessa dei principi proposti, infatti, non è affatto neutrale: essa rientra nelle prerogative di una razionalità analogica. Così, se vi è una razionalità capace di rendere conto dell'eterogeneità dei principi del discorso razionale, essa appare essere la razionalità analogica, che come abbiamo scritto ammette una di-polarità di principi, e costituisce dunque l'unica possibilità di un discorso trascendentale, o di un discorso sul fondamento, dal momento che tale fondamento razionale è costitutivamente duale.

Eppure, la razionalità analogica stessa implica la *contraddizione inclusa*, ovvero il principio per cui «un'inferenza prova qualcosa solo quando conduce al paradosso» (Melandri, 2004, p. 375). Proprio il modo in cui la razionalità analogica è costruita non può che riproporre il paradosso e l'aporia sul piano più alto che la nostra riflessione raggiunge: il piano trascendentale in cui ne va della stessa razionalità.

Filosoficamente, si tratta di una scoperta isomorfa a quella psicanalitica dell'inconscio, o nell'ambito della matematica al principio di indeterminazione di Heisenberg. Sviluppandosi sul piano filosofico, tuttavia, la scoperta del chiasma trascendentale porta alla generalizzazione di queste posizioni: il chiasma trascendentale rappresenta la generalizzazione sul piano del pensiero umano di ciò che emerge all'interno dei singoli discorsi o pratiche simboliche. Esso promette, in linea di principio, di correlare tali momenti critici all'interno delle singole scienze e discipline all'interno della prospettiva di un'antropologia trascendentale aporetica.

Conclusioni

Il lavoro di Melandri, per ponderoso che sia, non è che un abbozzo se confrontato con le sue ambizioni. Di fatto, da *La linea e il circolo*, se si fosse voluta prendere quest'opera seriamente, la cultura italiana avrebbe potuto ricavare il programma per mezzo secolo di ricerche sia teoretiche che empiriche. Ciò non è stato: l'operazione melandriana ha avuto numerosi estimatori e numerosissimi lettori, eppure ha esercitato la sua influenza sotterraneamente.

Fra coloro che ne hanno raccolto l'eredità, come dimostra complessivamente la trattazione di Agamben (2004) nell'intervento introduttivo "Archeologia di un'archeologia" alla recente riedizione del testo, raramente si è colto l'afflato formale dell'opera, cioè il fattore di novità costituito dal reclamare l'analogia come *calcolo*. Troppo spesso, invece, la posizione anche di chi si occupa di metafora o di analogia è rimasta ferma alla rivendicazione di una possibile "verità" metaforica, poetica, analogica ecc. piuttosto che muoversi per la rivendicazione di una *razionalità* analogica, secondo la lezione di Ricoeur.

Si sottolinea come, ironicamente, la posizione melandriana di una razionalità analogica – che costituisce per esempio l'oggetto della Conceptual Metaphor Theory – sia oggi potentemente riemersa nell'esplosione degli studi metaforologici: si pensi alla decennale attività della associazione internazionale per la Ricerca sulla Metafora, la RaAM. Ugualmente notevole è la recente emersione di proposte teoriche che, pur ignorandoli, mostrano con gli studi melandriani una consonanza straordinaria. Ne costituisce un esempio brillante il recente *Politics of Logic* di Livingston (2012), che ordina su un grafo di squisito sapore melandriano le prospettive teoriche di Badiou, Wittgenstein, Carnap, Derrida, Lacan, Rorty, Ayer e Foucault. Il rigore formale dello schema chiastico che viene così costruito fa perno, ancora una volta, sulla relazione di proporzionalità inversa fra *coerenza* e *completezza*.

La questione, fortunatamente, non invecchia, ed è quella di una filosofia che, incontrato il proprio bordo paradossale, deve ripensare di necessità l'orizzonte delle proprie operazioni. Diventare terapia, diventare azione, diventare pratica: in ogni caso, terapia del paradosso, azione paradossale, pratica paradossale.

Oggi, in un momento in cui la filosofia fatica a mantenere salde le sue giustificazioni tradizionali, e il compito di difesa di una tradizione logicistica di pensiero non le garantisce più retoriche adeguate, la prospettiva melandriana ci si avvicina con rinnovata urgenza, anche se essa non marcia perlopiù sotto la bandiera della filosofia.

Ciò che è rimosso, si sa, tende a tornare.

Bibliografia

- Agamben, G. (2004). Archeologia di un'archeologia. In Melandri, E. (2004) (pp. XI-XXXV).
- De Mauro, T. (1966). *Introduzione alla semantica*. Bari: Laterza.
- Gilson, E. (1944). *La philosophie au Moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Parigi: Payot.
- Lakoff, G. – Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Livingston, P. (2012). *Politics of Logic*. New York: Routledge.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo*. Macerata: Quodlibet.
- Paci, E. (1954). *Tempo e relazione*. Torino: Taylor.
- Quine, W.V.O. (1963). *From a Logical Point of View*. New York: Harper Torchbooks.
- Wiener, N. (1957). *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Messina-Firenze: D'Anna.

Contro l'isomorfismo.

Il rapporto soggetto-oggetto secondo Enzo Melandri Marco Lagna, Paulo F. Lévano

By reviewing key notions in the philosophy of Enzo Melandri regarding the topic of isomorphism, the problem of time-perception will be faced from a phenomenological standpoint; this, in order to establish in which terms it might be still useful to distinguish between one mode of temporality that is subjective (time perception) and one that is objective (time of nature). Time and its perception, as dealt with in the classical postures of Augustine and Kant, will turn useful to reveal the both ontological and gnoseological assumption that an isomorphism holds between the subject's language and objective states of things. De-classing the isomorphism to mere "gnoseological ideology" shall ultimately lead to the acknowledgment that a theory of isomorphism is unwarranted for, and that temporality holds for every consideration of ours, whether it derives from an ontological or a gnoseological order of priorities. What holds as a correct model of reality changes as time goes by, not human knowledge having some sort of limited reach, but instead because of human knowledge always having the potentiality of become ever more precise.

MELANDRI

HERTZ

WITTGENSTEIN

AUGUSTINE

KANT

ISOMORPHISM

FORMAL HOMOMOLOGY

QUASI-ISOMORPHISM

MODELS

REALISM

TIME PERCEPTION

NOMINALISM

PHENOMENOLOGY

Cosa può un modello?

Nella sua rigorosa ricostruzione del “retrotterra” kantiano del *Tractatus*, Marco Bastianelli (2008, pp. 37-40) espone i termini in cui è corretto considerare la cosiddetta “teoria dei modelli” di Heinrich Hertz come fonte d’ispirazione per la stesura del capolavoro wittgensteiniano e, più in generale, come aspetto di un’epistemologia di stampo kantiano ivi riscontrabile. Il raccordo è individuato da Bastianelli nella lettura de *I principi della meccanica*, in cui Hertz propone l’approccio della teoria dei modelli per sistemare la *meccanica statistica* come disciplina autonoma sia a livello metodologico che a livello contenutistico: questa nuova sistemazione, a sua volta, esemplifica, sempre secondo Bastianelli (2008, p. 36), la nozione di “kantismo nella fisica” e permette di includere Hertz sotto questa dicitura.

Sorprende però l’affermazione con cui l’autore di questa monografia caratterizza la teoria hertziana dei modelli, in particolare il modo in cui egli presenta il criterio di *ammissibilità* introdotto dal fisico tedesco: «si tratta della sussistenza di un isomorfismo tra i modelli e la realtà» (Bastianelli, 2008, p. 39). In merito allo stesso argomento, eppure in termini esattamente opposti, si esprime invece Enzo Melandri (1926-1993), poco più di trent’anni prima delle considerazioni di Bastianelli che abbiamo appena esposto. Nell’articolo *I generi letterari e la loro origine*, Melandri (2014, p. 76) parla addirittura di un tributo dovuto a Hertz e definitivamente non riconosciuto dall’epistemologia del secolo scorso quando, in riferimento alla sistemazione hertziana della meccanica, conclude che la teoria dei modelli non comporta la sussistenza di isomorfismo! «Non è necessario assumere la puntualità d’una corrispondenza tra la consequenzialità del pensiero e la sia pur prevista ineluttabilità dell’accadimento pre-iconizzato» (Melandri, 2014, p. 72) nei termini stabiliti da Hertz, né per operare con i modelli né per determinarne l’ammissibilità.

Seguire la provenienza di questa contraddizione comporta due possibili percorsi: il primo è quello di localizzare la sorgente dei presunti atteggiamenti kantiani di Hertz (che a loro volta rimandano al presunto kantismo nella fisica) in una specifica caratterizzazione binaria della filosofia di Wittgenstein, il “primo” e il “secondo”; in questo articolo invece si sceglierà il secondo percorso, nel quale proponiamo di approfondire l’argomentazione melandriana contro l’isomorfismo, che risulta in una lettura originale della teoria dei modelli di Hertz ma, soprattutto, in una presentazione dei punti di contatto fra questa lettura e la riflessione filosofica di Melandri, nello specifico il periodo posteriore al capolavoro del 1968, in cui una strada alternativa viene offerta alla sussistenza dell’isomorfismo fra linguaggio e realtà.

Modelli e realtà

Già dal 1968, anno di uscita de *La linea e il circolo*, la teoria dei modelli è al centro dell’attività filosofica di Melandri (2004), il quale attribuisce a Hertz (assieme a Sadi Carnot e a James C. Maxwell) l’aver introdotto in fisica il concetto di modello “in senso strettamente metodico” (p. 565), ovvero in senso di *omologia formale*. Intesa in questo modo, la riflessione sul modello è collegata da vicino alla questione dell’isomorfismo come vera e propria “ideologia gnoseologica” (Melandri, 2004, p. 565): la concezione del modello come omologia formale non deve confondersi con l’«equivoca e anzi fuorviante nozione di isomorfismo» (Melandri,

2004, p. 565), che suppone invece una «teoria strutturale» dell'omologia «tra cose e sensazioni da un lato, e tra sensazioni e parole dall'altro» (Melandri, 2014, p. 37).

Il problema, nota Melandri (2004), è il seguente: l'isomorfismo può darsi tra due forme, ma il senso in cui fra modello e realtà sussisterebbe un isomorfismo suppone che quest'ultimo debba darsi fra una forma e “qualcosa di informale” (p. 566). In questo caso, si può parlare di *quasi-isomorfismo*, in cui una forma viene sostituita al termine informale (o, se si vuole, pre-formale): «La conoscenza scientifica si fonda dunque sul presupposto di una rappresentazione proporzionale, simbolica in senso analogico e quindi quasi-isomorfa della realtà per mezzo di segni, la cui sintassi è retta da leggi proprie» (Melandri, 2004, p. 562). La biunivocità quasi-isomorfa risulta essere la corrispondenza tra proposizioni dotate di senso e sintatticamente corretta da una parte e leggi naturali dall'altra, la cui giurisdizione per antonomasia è la realtà, ovvero la “coordinazione universale degli eventi” (Melandri, 2004, p. 562).

L'isomorfismo fra modello e realtà poggia su una concezione dell'ammissibilità del modello orientata verso l'univocità ontologica, in cui le relazioni di necessità espresse nel modello rispecchiano la necessità naturale (l'univocità dell'ente) e la necessità di pensiero (l'univocità della logica); solo in queste condizioni, che sono quelle del quasi-isomorfismo, la realtà può essere una ricostruzione soggettiva. Ma il modello non deve rispecchiare nessuna delle due necessità considerate: entrambe non possono darsi allo stesso tempo, per cui bisognerebbe scegliere tra realismo o nominalismo del modello.

Per il realismo l'univocità dell'ente è ontologica: dipende cioè dalla possibilità di individuare il suo *status* specifico [...]. Il sistema complessivo della totalità delle relazioni è dunque determinato dalla natura intrinseca dei suoi elementi. Quindi la logica, che è la teoria più generale delle relazioni sistematiche viene a dipendere dalla natura dei suoi termini: ci sarà cioè una diversa logica per ogni diversa categoria di enti individuabili. Ma se la logica dipende dal suo riferimento tematico, non può che essere equivoca. (Melandri, 2004, p. 352)

Il requisito di realismo è implicito nell'operazione di caratterizzare come isomorfi i modelli hertziani attraverso un'accezione forte di ammissibilità. Melandri (2014) invece suggerisce che «anche da parte del soggetto immaginante il traguardo dell'univocità si pone al limite di un processo di approssimazione graduale» (p. 73) e, prendendo la direzione opposta, propone una biunivocità *quasi-necessaria* in cui l'ammissibilità ha esclusivamente a che fare con un gradiente di questo processo. In quanto omologia formale, le gradualità proiettabili del modello servono «a discriminare il “puro” dall'“empirico”; non l'oggettivo dal soggettivo» (Melandri, 2004, p. 586).

L'alternativa è salvare l'univocità della logica, a costo di postulare l'equivocità dell'ente: «se il nome è la sola parte semantica del discorso, ne deriva che tutte le altre parti del discorso girano a vuoto, sono forme della comprensione soggettiva o al massimo intersoggettiva, non però rappresentazioni, configurazioni o calchi della realtà esterna al discorso» (Melandri, 1974, p. 50).

In entrambi i casi comunque si tratta di voler assolutizzare un criterio univoco per poter riportare il termine informale dell'analogia all'interno dell'omologia formale, surrettiziamente rendendo il modello isomorfo; in queste condizio-

ni, l'univocità è quella delle leggi di natura (il realismo persegue un'ontologica univoca) oppure quella delle leggi del pensiero (il nominalismo persegue una logica univoca). La teoria dei modelli di Hertz, così come presentata da Melandri, è un esempio di netta distinzione fra sintassi e semantica in ambito epistemologico, la novità che sfugge a Bastianelli nel delineare il kantismo di Hertz: essendo una distinzione delle regole della logica del discorso, a essa va fatta risalire qualsiasi pretesa di caratterizzare come isomorfa o quasi-isomorfa qualsiasi relazione analogica fra modello e realtà.

Infine, proprio questa è la traccia che Melandri (2004) offre per la filosofia di Wittgenstein:

la logica del discorso comprende necessariamente due dimensioni, una sintattica e una semantica. La prima è esibita dal discorso, ma non si può rappresentare per suo mezzo; la consiste in quel che il discorso rappresenta, ma allora senza esibire il rapporto che ha con ciò che rappresenta. Ed è un paradosso che può esser risolto solo a patto di postulare il "linguaggio ideale", quello in cui sintassi e semantica coincidono e, quindi, si identificano linguaggio e realtà: cioè ricorrendo a un paradosso ancor peggiore. (p. 128)

Se non è d'isomorfismo, allora il rapporto tra modello e realtà è paradossale, ma la distinzione fra sintattica e semantica testimonia quanto ciò sia inevitabile, poiché è inevitabile che talvolta le leggi del pensiero e le leggi naturali si rivelino imprecise. Le contraddizioni però trasformano in effettiva difficoltà questo aspetto paradossale del modello, qualora il modello (in quanto "scientifico") diventa un *principio*.

Oppure non resta – *se interpretiamo bene la filosofia del secondo Wittgenstein* – che ricorrere alla critica diretta della logica del discorso. E allora il linguaggio ideale non è identificabile nemmeno col passaggio al limite, poiché la stessa nozione di "logica" si rivela frutto di un compromesso fra l'esigenza di fare del linguaggio un calcolo (sintassi) e quella di farne invece un veicolo di rappresentazione simbolica (semantica). (Melandri, 2004, p. 128, *corsi-vi nostri*)

L'errore di Bastianelli è significativo: l'isomorfismo si è imposto come gnoseologia canonica, e dunque come punto di partenza per ogni epistemologia. Cerchiamo di capire in che senso «l'assunto isomorfistico del rapporto tra pensiero e realtà» costituisca «una fonte d'infezione aporetica, tale cioè da ingenerare più problemi o diramazioni dei medesimi che non soluzioni o indirizzi a un esito in qualche maniera circoscrivibile» (Melandri, 2014, p. 41). Per farlo, ci avvarremo funzionalmente del concetto di tempo, che inerisce in modo essenziale tanto alla realtà esterna al soggetto umano quanto al suo modo di conoscerla.

i limiti dell'assunto isomorfistico: Agostino e Kant

Agostino affronta l'argomento del tempo nella sua celebre indagine nel libro XI delle *Confessioni*, parte della sua lunga esegesi del primo versetto del *Genesi*. Cercando di rispondere alla domanda «*quid est enim tempus?*» (Conf. XI, 14, 16), intraprende un percorso teoretico di descrizione strutturale del creato e dei modi della conoscenza umana. Entrambe le realtà, cioè la natura e il pensiero

umano, sono ordinate temporalmente.

Il creato è caratterizzato da continuo mutamento qualitativo, in un'ottica neoplatonica d'insufficienza metafisica: ogni ente, cioè ogni creatura, compreso l'uomo, muta – cioè perde e acquisisce attributi – e in tal modo è soggetto alla corruzione temporale. Agostino fornisce, inoltre, una descrizione del pensiero umano, che non solo *percepisce* il tempo della natura, ma è anche capace della sua misurazione, attraverso la facoltà della *memoria*, in quella attività indicata con l'espressione «*distentio animi*» (Conf. XI, 28, 37) che costituisce una descrizione di quello che oggi chiameremmo tempo soggettivo o psicologico.

Charlotte Gross (1999) nota che non solo il tempo della natura e il tempo (vissuto e percepito) dell'uomo non si escludono, ma sono *complementari*.¹ La forma in cui il tempo della natura si manifesta all'uomo coincide necessariamente con le condizioni di conoscenza del mondo esterno: l'uomo conosce *in maniera temporale*, categorizzando in successione i dati di senso che provengono da una realtà esterna, di per sé ordinata temporalmente in modo lineare, successivo. In questo caso, sussiste l'isomorfismo d'identità strutturale tra natura e pensiero, tra oggetto e soggetto.

Questa perfetta complementarietà poggia sull'assunto teologico secondo cui Dio, nella sua eternità e pienezza ontologica, è fondamento metafisico del creato: Dio, eterno e perfetto, ha creato l'universo, temporale e imperfetto, attraverso la sua Parola. «Per gli antichi [il tempo] era ciclico già nella dimensione ontologica. Agostino ha tagliato il cerchio e stabilito un segmento di linea, con un inizio e una fine assoluti» (Melandri, 2004, p. 790).

L'argomento della creazione *ex nihilo* risulta però un'arma a doppio taglio. Da un lato, offre la garanzia di un perfetto isomorfismo, perché fonda la dimensione temporale del creato su quella eterna e stabile di Dio, opponendola a essa. In questo modo, i due tipi di tempo, quello della natura e quello della soggettività umana, risultano *paralleli* e insieme complementari perché ugualmente fondati. Dall'altro lato, tuttavia, siamo di fronte a una verità di fede che, in quanto tale, può essere arbitrariamente accettata o rifiutata come fondamento dell'indagine. È dunque evidente l'impossibilità di mantenere un tale assunto nella fondazione di una gnoseologia rigorosa, che dia ragione, fondandolo legittimamente, al prodotto del sapere umano.²

Kant cerca di rispondere a questa necessità, prefiggendosi l'obiettivo di dare una legittimazione gnoseologica alla conoscenza scientifica in base al rapporto tra soggetto e oggetto, senza ricorrere a ipotesi di tipo teologico ma attraverso un'*estetica trascendentale*, «la scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità» (*KdV* A21, B35 [2005, p.]). Kant analizza la capacità dell'uomo d'essere affetto dagli oggetti per potersene dare una prima rappresentazione, denominata *intuizione*: si tratta di un esame dei concetti di spazio e tempo considerati in senso trascendentale. Mentre lo *spazio* è legato al nostro

¹ Concordiamo, infatti, con Gross (1999) che afferma: «I argue that the psychological and the physical accounts of time are compatible» (p. 134). Per quanto riguarda il tempo della natura, scrive: «Augustine unambiguously associates time with matter, motion and change. As this account emphasizes, time began with creation and is a consequence of it» (p. 131). Il primo resoconto sul tempo, invece, «is subjective in the sense that Augustine locates time in the mind (animus) or consciousness of the subject, whose ability to measure intervals is prior to and independent of any observed physical motion» (p. 130).

² Disdire l'assunto teologico, come vedremo con Kant, e rendere di conseguenza "neutra" la metafisica non si costituiscono in una soluzione soddisfacente per Melandri (1974): «La teoria dell'identità tra parole e cose viene generalmente osteggiata, in quanto fatto primitivo e storicamente superato; senza mai considerare la possibilità che di fatto non sia mai esistita, non si è mai preso in esame la possibilità che la teoria dell'identità parola-cosa rappresenti l'esigenza mai realizzata e forse non realizzabile di una logica mono-valente» (p. 85)

sensu esterno, in quanto permette che avvenga l'intuizione delle cose fuori di noi, il *tempo* è legato al nostro senso interno, all'intuizione delle cose che sono dentro di noi, ovvero quelli che percepiamo come i nostri stati interni: perciò, il tempo è applicabile tutti i dati a disposizione. Spazio e tempo organizzano in precisi rapporti formali, il molteplice sensibile, cioè la materia della nostra rappresentazione, ovvero il fenomeno; la conoscenza può darsi soltanto vincolata all'esperienza spazio-temporale. Al di fuori di questo limite, l'intelletto si rivolge al noumeno, che per definizione non cade nei confini della sensibilità umana ed è quindi inaccessibile.

Il mutare della natura e dell'uomo vengono considerati *fenomenicamente* come oggetti di conoscenza e ordinati secondo rigida successione lineare: gli stati di cose interni ed esterni del soggetto cadono infatti nelle stesse condizioni di conoscibilità e vengono ordinati secondo lo stesso tipo di rapporti. ³ Eppure, non «sappiamo dire perché il tempo abbia solo una dimensione, e vada solo in avanti, dal passato al futuro» (Melandri, 1989, p. 130). Tempo della natura e tempo del soggetto sembrano coincidere soltanto in un'istanza trascendentale.

³ È in questo senso che Bastianelli (2008) confonde isomorfismo con quasi-isomorfismo.

Quando [qualcuno] rappresenta il tempo per mezzo di una linea, non intende certo identificare le due cose. Ci sono proprietà del tempo che non rientrano in una tale rappresentazione: per es. la sua irreversibilità. E ci sono proprietà della rappresentazione che non si ritrovano nel rappresentato: per es. l'omogeneità di tutti i punti della linea. (Melandri, 2004, p. 563)

Se è vero che nella trattazione kantiana viene meno il riferimento a Dio, che in Agostino garantisce il rispecchiamento del tempo oggettivo e del tempo soggettivo, ora tale armonia è fatta poggiare *a fortiori* sulle condizioni di conoscenza *fenomenica* a cui sono sottoposte. Le argomentazioni di Agostino e Kant, se si guarda con attenzione, non sono molto diverse: si passa da una metafisica che fonda e spiega una gnoseologia allo scenario in cui una gnoseologia nega ogni metafisica, ma in entrambi i casi l'impianto isomorfo viene rispettato. Sostituendo al concetto di Dio quello di noumeno si fa comunque riferimento a un'analogia trascendentale per garantire l'armonia strutturale tra uomo e natura, come se si trattasse di due livelli di realtà paralleli, che si presumono isomorfi quando le leggi della natura e le leggi del pensiero coincidono nel linguaggio della logica del discorso.

Osserviamo che l'affermazione secondo cui l'uomo conosce in maniera temporale significa che «l'equivocità dei predicati nominali può esser controllata, ristretta e quindi fatta convergere verso l'univocità dal loro stesso inserimento in un contesto proposizionale» (Melandri, 2004, p. 106), mentre fissare le condizioni di conoscibilità nell'esperienza spazio-temporale è possibile se non si considera che «il tempo non presenta nemmeno la certezza dell'attimo "ora", compreso come limite fluttuante tra futuro e passato, e rimanda all'affidabilità della memoria» (Melandri, 1989, p. 65).

Arriviamo, dunque, al nucleo della questione. Riconoscere i limiti della concezione isomorfa significa discutere direttamente l'assunto dell'esistenza di due realtà speculari: la critica è *insieme* gnoseologica e metafisica. Negare che esistano due (piani di) realtà significa infatti negare cesure di principio tra soggetto e oggetto – o nel soggetto stesso – e quindi suggerire l'esistenza di un

unico piano di immanenza ⁴ a cui ricondurre lo stesso processo conoscitivo. Concordiamo, infatti, con Melandri (2004) nel ritenere che

la transizione [tra percezione e pensiero] corrisponde a quella tra il “concreto” e l’“astratto” o, in sede ontologica, a quella fra oggetto empirico (*perceptum*) e oggetto teorico (*cogitatum* o *noumenon*). Si può discutere a lungo e senza giungere ad alcun accordo conclusivo se il passaggio dalla percezione al pensiero, dal percolato al concetto, dal concreto all’astratto, debba venire in maniera continua o per improvviso salto qualitativo. Probabilmente il processo di transizione è continuo e l’apparenza di discontinuità tra i due gradi è dovuta all’intervento di soglie differenziali. (p. 770)

⁴ La nozione di “piano d’immanenza” è utilizzata qui nel senso quanto più generico possibile, per indicare uno stato di cose che, per definizione, non presenta cesure interne tra gli elementi che lo compongono. Non si vuole suggerire nessuna posizione metafisica di stampo monistico: in questa sede, indichiamo soltanto che sarebbe interessante seguire Melandri (2014) nel considerare che soggetto e oggetto «non costituiscono una polarità di opposti, né tanto meno sono simmetrici nel loro rapporto» e che i modelli non mediano fra linguaggio del primo e realtà del secondo, poiché ogni contrapposizione tra questi sarà una “coppia oppositiva ‘unipolare’” (p. 47), a parte subiecti.

Per evitare di fare riferimenti a una realtà che fondi la dualità gnoseologia-ontologia, è possibile optare per un’analisi *fenomenologica* del *tempo*. Come abbiamo visto, infatti, la realtà è ordinata temporalmente, ma temporale è la stessa soggettività che conosce e percepisce il mondo in una successione di sensazioni. «L’ontologia in quanto istanza metafisica richiede la gnoseologia della serialità fenomenica. [...] L’oggetto empirico di conoscenza trasforma il presunto oggetto teorico nella seriazione, sempre aleatoria, di un processo induttivo senza limite prefissato» (Melandri, 1991a, p. 122).

A discapito dell’isomorfismo, c’è un netto “salto” tra il tempo obiettivo (della natura, ontologico) e quello soggettivo (interiore, psicologico), visto come una sorta di *rappresentazione derivata* del primo (per quanto in un rapporto di necessaria armonia). Senza l’isomorfismo, ci si trova a descrivere un unico piano d’immanenza a cui sono ricondotti soggetto e oggetto, realtà interna ed esterna, sensazione e concetto. Come scrive Melandri (2004), «la conclusione dualistica è inevitabile, ma solo se si parte dal confronto dei prodotti – percolato e concetto – prescindendo dalle soluzioni di cui sono il risultato» (p. 771).

Nel prossimo paragrafo cercheremo di tracciare, per quanto possibile in questa sede, il percorso che secondo una prospettiva fenomenologica unisce tali polarità, mettendo in evidenza la continuità tra sensazione (percezione) e tempo soggettivo, da un lato, e riflessione e tempo obiettivo, dall’altro.

Tempo obiettivo e temporalità vissuta

Abbiamo appena messo in evidenza la presenza di due prospettive sotto cui può essere visto il tempo: come un ordine obiettivo, potenzialmente misurabile, in cui collocare gli eventi – identificabile con buona approssimazione con il tempo *fisico* – e quello *soggettivo* o psicologico che, scorrendo, sfugge a ogni misurazione e si presenta come durata.

Usando una distinzione ormai classica proposta da John M.E. McTaggart (2006, p. 122), possiamo riferirci a queste due classificazioni del tempo come A-serie e B-serie. La seconda individua una serie *ordinata* di elementi che si trovano in rapporti di successione paragonabile alla serie dei numeri naturali o dei punti che compongono una retta: con essa si identifica il tempo fisico. Con la

A-serie, invece, si indica una serie dinamica di elementi, i quali si trovano in rapporti di *prima* o *dopo* gli uni rispetto agli altri, rimandando inevitabilmente al tempo immanente il soggetto e quindi all'insieme delle percezioni che lo costituiscono.

Determinare in quali rapporti si trovino tra loro queste due serie temporali – e quindi il tempo obiettivo e quello soggettivo – è il fine, o per lo meno il risultato inevitabile, di ogni analisi sul tema. È chiara la descrizione data su assunti isomorfici: come abbiamo visto, tanto per Agostino quanto per Kant esiste da un lato un ordine obiettivo di eventi, il tempo *della natura*,⁵ e dall'altro la percezione che ne ha il soggetto, la quale è una sorta di derivato perché lo rispecchia: «Che ogni fenomeno possa essere interpretato come segno rende ragione di quel che è stato detto il suo “raddoppiamento empirico-trascendentale”: ogni fenomeno è a un tempo se stesso e indice del suo rapporto con tutti gli altri» (Melandri, 2004, p. 601). Per eludere il rischio della circolarità, entrambi gli autori definiscono il tempo a partire da riferimenti extra-temporali: Agostino assume come base metafisica Dio, che in quanto eterno e immutabile è garanzia e fondamento dell'ordine temporale del mondo; Kant, invece, definisce il tempo come forma *a priori* della sensibilità, e quindi a partire dall'eternità logica delle categorie (Melandri, 1960, p. 121).

Ma è qui che entra in gioco l'esplicita critica di Melandri a questa tradizione di pensiero: a suo dire, il tempo non può essere privato del suo carattere fondamentale, vale a dire il legame con il *mutamento*, già reso esplicito dalla lezione di Aristotele (*Phys. IV*, 219 a1). Farlo derivare da categorie eterne, siano esse logiche o metafisiche, porta a darne una vuota definizione intellettualistica, riducendolo all'identificazione con la sua misura. Ciò è sbagliato perché incompleto: riconosce solo una parte della natura del tempo,⁶ vale a dire quella riconducibile alla B-serie, ossia la possibilità di ordinare linearmente gli eventi come atomi slegati su una linea o, per usare un'immagine meno rigorosa, come biglie contenute in un tubo, potenzialmente infinito.

Immaginiamoci questo tubo trasparente e quindi con un contenuto visibile: se un osservatore ha la possibilità di contare a piacimento le biglie ivi contenute, può determinarne facilmente l'ordine di *successione* dell'una rispetto all'altra, e può ripercorrere con lo sguardo l'insieme delle palline da una direzione all'altra del contenitore. Si presenta, però, un problema rilevante: questa metafora non ci permette di cogliere l'altro aspetto altrettanto fondamentale del tempo, ossia il suo *fluire*, l'esperienza stessa della successione, che possiamo dotare, appunto, di una *direzione*. Le biglie nel contenitore sono, sì, poste in successione, ma allo stesso tempo sono *ferme*: non si muovono, proprio perché chiuse in un contenitore. Ciò ci consente facilmente di fotografarle mentalmente, ma, contemporaneamente, ci relega nella posizione di osservatori esterni. Siamo *altro* rispetto a ciò che consideriamo.

Il flusso che contraddistingue il tempo, al contrario, non si può osserva-

⁵ Identificabile in toto come B-serie per Kant, il tempo della natura di Agostino se ne distanzia per due aspetti: essendo a sua volta creatura, è caratterizzato dal mutamento (in quanto si contrappone all'eternità della dimensione divina) e dall'averne una direzione (poiché possiede un'origine). Ciò detto, tuttavia, il tempo della natura in Agostino rimane l'ordine oggettivo dei rapporti tra gli enti, ontologicamente indipendente dall'uomo, il quale lo subisce a sua volta. La doppia polarità soggetto-oggetto è netta.

⁶ Ci limitiamo a una molto sintetica – e probabilmente riduttiva – esposizione della costituzione dei due livelli di esperienza, immanente e trascendente, a cui corrispondono i due livelli di temporalità: il tempo soggettivo e il tempo obiettivo. Scegliamo di non affrontare, per questioni di brevità e di tematica, la questione dell'auto-costituzione del flusso di coscienza, che meriterebbe una trattazione approfondita.

re come oggetto dato ed esterno a noi; si tratta di qualcosa che il soggetto può solo esperire direttamente, osservandolo solo in senso ristretto, cioè fenomenologico: annullando nel proprio studio, per quanto possibile, la distanza tra sé e quanto descritto. Solo avendo esperienza dello scorrere del tempo, lo possiamo riconoscere come flusso; per il fatto di avere percezioni sempre nuove, assegniamo una direzione a questo scorrere. Percepriamo dunque il *mutamento*: sia delle cose di cui abbiamo sensazione sia di noi stessi, in quanto si tratta di *nostre* sensazioni, cioè del nostro stato interno. Le percezioni, senza cesure nette, vengono a essere e cessano di esistere continuamente, sfumando le une nelle altre, in un rapporto dinamico: «La nozione di esperienza può essere usata, quantunque in maniera non totalizzante, sia per riferirsi al momento intuitivo e redintegrante del farla, sia a quello simbolico e calcolistico del tenerne conto» (Melandri, 1989, p. 66). Stiamo parlando, in definitiva, della A-serie o, come lo abbiamo etichettato precedentemente, del tempo psicologico oppure soggettivo: «tempo immanente», per utilizzare la terminologia di Husserl.

Procediamo con ordine. Vale la pena seguire direttamente Husserl nella sua fondamentale analisi sul tema, per come viene proposta ne *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Il filosofo afferma che, se riflettiamo su noi stessi, possiamo notare di avere a disposizione un campo percettivo temporale, in qualche modo paragonabile a un campo visivo spaziale, il cui orizzonte, occupando un determinato intervallo di tempo, sempre attuale, viene riempito dagli oggetti di cui abbiamo percezione. In questo momento-ora cogliamo gli oggetti che, a loro volta, mutano nel tempo. Se ascoltiamo un brano, significa che la nostra coscienza dirige l'attenzione su di esso: nel momento-ora, fase della percezione, l'intenzionalità – ovvero l'atto della coscienza diretta verso un contenuto – è tripartita in “impressione originaria”, che coglie l'assolutamente attuale dell'oggetto, “ritenzione”, che trattiene come appena-passato quanto dell'oggetto sta per uscire dall'orizzonte del campo temporale, e “protensione”, ossia l'aspettativa della coscienza rivolta a quanto dell'oggetto sta per entrarvi. Impresione originaria, ritenzione e protensione sono i tre “modi d'apprensione”, ⁷ simultanei tra loro, attraverso cui il materiale sensibile della percezione viene ordinato in successione: come ora, non-più-ora e non-ancora. Una pluralità di momenti-ora costituisce l'intera percezione dell'oggetto: viene così spiegata la *percezione* del tempo immanente, il quale non viene considerato nella caratterizzazione kantiana di tempo come forma trascendentale dell'intuizione.

Un'altra esigenza da soddisfare per un'esauriente descrizione della coscienza del tempo è la differenza tra percezione e *ricordo*, che Husserl pone come base per la descrizione della costituzione del tempo obiettivo. Per questo motivo, dopo aver chiaramente definito la ritenzione come un atto dipendente del momento percettivo, Husserl definisce l'alterità della “rimemorazione”, come atto intenzionale indipendente attraverso cui la coscienza coglie una durata come ricordo-di. Se la percezione presenta alla coscienza un'estensione temporale, la rimemorazione ri-presenta tale durata, essendo questa già definita secondo un ordine lineare di fasi, datole dalla ritenzione. La rimemorazione, essendo a sua volta un vissuto dell'esperienza, è dotata di estensione temporale, e quindi di una sequenza di momenti-ora che sospingono nel passato i precedenti, a loro volta così legati ritenzionalmente gli uni agli altri. In questo modo la caratteristica della rimemorazione è quella di avere, da un lato, una certa libertà riproduttiva nei con-

⁷ Vedi anche Melandri (1989): «La coscienza è in primo luogo percezione, quindi sentimento (e/o volontà) e infine giudizio» (p. 113).

fronti del proprio oggetto di ricordo e, dall'altro, un'aspettazione della coscienza già diretta al proprio riempimento. Ciò rende possibile il fenomeno del riconoscimento dell'oggetto, che, in quanto ricordato, è ri-conosciuto e quindi re-identificato: il momento di quasi-biunivocità dell'individuazione arriva soltanto alla fine di questo processo, rendendo superfluo il requisito di isomorfismo tra tempo soggettivo e tempo assoluto della realtà.

Non si può dire di avere individuato un oggetto se esso non risulta completamente determinato (o identificato). Diverso è il caso per quanto riguarda il suo semplice riconoscimento: qui ci possiamo accontentare della mera identificazione del valore di una funzione a una o più variabili. (Melandri, 1991a, p. 121)

Da oggetto temporale immanente, colto nel suo processo di mutamento temporale, sfuggente, attraverso la rimemorazione, lo stesso oggetto può diventare parte della realtà trascendente del tempo obiettivo, posto in una rete di relazioni temporali fisse e potenzialmente misurabili. Il tempo obiettivo e il suo ordine stabile, messo tra parentesi all'inizio dell'indagine, diventa così una sorta di livello derivato di esperienza, che trova la propria fondatezza nel fluire della coscienza percettiva. Ma leggiamo direttamente da Husserl:

Come si arriva, con tale sfilata in successione di campi temporali, all'unico tempo obiettivo, col suo ordine unico e fisso? La risposta è data dalla progressiva sovrapposizione dei campi temporali che non è, in verità, una mera sfilata di campi temporali. Le parti che si sovrappongono vengono identificate individualmente durante l'arretramento intuitivamente continuo nel passato. [...] noi, a partire da ogni punto temporale realmente vissuto (cioè dato originariamente nel campo temporale percettivo) ovvero da un qualche punto riprodotto un passato lontano, ci riportiamo al passato percorrendo, per così dire una catena fissa di obiettività tra loro connesse e sempre di nuovo identificate. (Hua X, pp. 70-71/98-99)

Ritorniamo quindi a quanto detto all'inizio del paragrafo. Possiamo notare che per Husserl, come per Melandri, l'esperienza temporale o A-serie dei modi temporali è fondamentale rispetto alla B-serie del tempo obiettivo. Contrariamente all'assunto isomorfo, dunque, i due piani temporali non sono l'uno il riflesso dell'altro. Anzi, da un punto di vista fenomenologico, il tempo soggettivo gode di una sorta di priorità, da cui il soggetto parte nel proprio processo conoscitivo per *constituire* – solo in un secondo livello gnoseo-logico – il concetto di tempo obiettivo. Melandri (1991b) scrive, infatti, che «il tempo concepito come identico alla sua misura e quindi ridotto alla pura forma della successione [...] risulta incompleto, quanto a esplicazione concettuale, poiché non contiene quella dottrina dei modi temporali (la serie A), che avevamo riconosciuto indispensabile per assegnare al concetto di tempo l'applicabilità a questo mondo: *l'esistenzialità*» (p. 268). E, più avanti, parlando del legame con l'esistenzialità che i modi temporali offrono, a dispetto delle premesse puramente logiche, afferma: «Più opportuno è capovolgere l'ordine di priorità delle premesse, dando valore di *necessario* a ciò che è solo *contingente* da un punto di vista logico, ma che da quello temporale è certamente un *prius*» (Melandri, 1991b, p. 274).

Il tempo obiettivo, dunque, *non* è fondamentale rispetto alle sue rappre-

sentazioni soggettive, come vorrebbe la tradizionale visione che si basa sull'assunto isomorfo. Sugeriamo, in definitiva, di abbandonare tale assunto in una sorta di *epoché* e di seguire Melandri e Husserl nella ricostruzione dell'intera filiera conoscitiva di cui le realtà – quella della percezione e del tempo immanente, da un lato, e quella della riflessione e del tempo obiettivo, dall'altro – non si manifestano che come due polarità di uno stesso piano d'immanenza, senza cesure di sorta, di cui il soggetto conoscente è solo un centro funzionale.

L'uomo non può competere sullo stesso piano con le grandi leggi, regolari e irregolari, esatte o statistiche poco importa, comunque estrinseche del divenire cosmico. Perciò il rapporto tra l'uomo e la natura, pur essendo egli parte di quella, tutto potrà essere fuorché *conoscitivo*, posto che con ciò s'intenda qualcosa di speculare, di proporzionale o, da ultimo, di contemplativo. Questo genere di conoscenza non esiste. (Melandri, 2014, pp. 52-53)

5. Per un'eredità melandriana

A modo di conclusione, vogliamo presentare un cenno introduttivo alla *teoria causale della comunicazione* proposta da Melandri in alternativa a quella che egli denomina *teoria coordinativa della comunicazione*, fondata sul primato gnoseologico di una teoria dell'isomorfismo fra linguaggio e realtà. Abbiamo visto che Melandri posiziona l'isomorfismo e tutti i problemi che vi sono connessi, fra cui quello del tempo, all'interno dell'*orizzonte fenomenologico*. Da questo punto di vista, ogni soluzione fondata sulla relazione analogica con i trascendentali appare come problematica: «Le contraddizioni nascono proprio quando si vuol ridurre tutto a un unico criterio, di necessità unilaterale e perciò ingiusto» (Melandri, 1979, p. 11), e per combattere una simile ingiustizia l'unica procedura disponibile è impiegare una “visione binoculare” in cui la relazione analogica tra piano delle immanenze e piano dei trascendentali venga osservata scrupolosamente soltanto all'interno di un caso particolare, carico di intenzionalità.

Sull'isomorfismo poggia la teoria coordinativa della comunicazione in cui «la funzione comunicativa del linguaggio si comprende quindi come imitazione di un'espressione che è connessa in maniera contingente con un certo fatto» (Melandri, 1989, p. 48); questa funzione può venire successivamente perfezionata, può diventare un abito oppure un mestiere. Il tempo si dà all'interno di un rapporto mimetico, e diventa assoluto qualora fosse esplicitamente postulato l'isomorfismo, qualora si voglia forzare le distinzioni fra “puro” e “empirico”, fra “attuale” e “inattuale”, fra “epistemologia” e “gnoseologia”, in modo tale che possano assolutizzarsi nel polo del soggetto oppure dell'oggetto. «Lo *status* della scienza (o delle scienze) rimane incerto. Non resta che definirlo storicamente. Ma, in mancanza di ulteriori considerazioni, la storia non può indicarci che l'evoluzione nell'uso del termine “scienza”. E ben pochi credo accetterebbero di fondare l'epistemologia su un lessico storico» (Melandri, 2004, p. 461).

Ma, negli ultimi anni (1980-1993), per Melandri (2014) è chiaro che anche l'epistemologia ha bisogno di un “espediente narrativo” (p. 94) per complementare il proprio modello della conoscenza scientifica e arricchirlo con l'evoluzione storica del ruolo della scienza; tale espediente narrativo è segnalato acutamente nel «senso del progresso, che per ciò stesso è il nuovo» (Melandri, 1989, p. 49). L'alternativa è accentuare «il carattere dinamico della comunicazione, rendendola più drammatica, aleatoria e multiversa» (Melandri, 1989, p. 51).

La teoria causale restituisce uno spazio logico all'espressione e uno espressivo alla logica. Il modello diventa ammissibile soltanto dopo l'operazione e il calcolo: «Solo dopo essersi intesi, comunicando bene o male (più male che bene), interverrà un successivo processo di coordinazione dei significati» (Melandri, 1989, p. 50), cioè soltanto dopo aver stabilito una relazione analogica.

Rinunciare al programma dell'isomorfismo di una sola logica del discorso che fonda la possibilità di ogni esperienza, in modo tale da poter reindirizzare gli scopi dell'epistemologia: ciò sembra essere la più importante eredità filosofica di Melandri. Il riferimento alla specifica questione del tempo e della temporalità, argomento rilevante nella ricerca di nuovi consensi in epistemologia (Campaner–Galavotti, 2012, cap. 5.4), è coerente con lo scopo di costruire un contributo alla questione dell'isomorfismo in base a un approfondimento nel pensiero di Melandri che, inoltre, renda manifeste le posizioni di Wittgenstein in merito all'isomorfismo: il cosiddetto “kantismo” di Hertz, così come lo presenta Bastianelli, è nient'altro che neokantismo. Ma i modelli di Hertz e Wittgenstein non sono forme simboliche, non sono fatti culturali fenomenicamente complessi che rispecchiano una struttura intrinsecamente semplice: i *Bilder* di questa dottrina sono invece modelli matematici, analogie che rappresentano semplicemente ciò che è complesso.

Una *visione binoculare* può offrire alla discussione di questo problema di storia della filosofia un maggiore spazio di manovra, spostando l'interesse invece sull'*anti-kantismo* di Bernard Bolzano (Guidetti, 2011), la cui opera sappiamo essere alla base di una critica diretta della logica del discorso (Friedman, 2004, p. 41 n. 34), la cifra emblematica dell'unità dell'intero pensiero wittgensteiniano al di sopra di qualsiasi «pregiudizio infondato» (Melandri, 1974, p. 34).

Bibliografia

- Agostino (1996). *Confessioni*, Volume IV, Libri X-XI. Trad. it. di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani e A. Solignac. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori.
- Aristotele (2012). *Fisica*, Libro IV. A cura di L.M. Castelli. Roma: Carocci.
- Bastianelli, M. (2008). *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*. Milano: Mimesis.
- Campaner, R. – Galavotti, M.C. (2012). *La spiegazione scientifica. Modelli e problemi*. Bologna: Archetipo.
- Friedman, M. (2004). *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*. Milano: Cortina.
- Gross, C. (1999). Augustine's Ambivalence about Temporality: His Two Accounts of Time. *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (2), 129-148.
- Guidetti, L. (2011). Lo spazio logico dell'espressione. Intorno a B. Bolzano. *Proposizione ed espressione. Discipline filosofiche*, XXI (2), 7-12.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Kant, I. (2005). *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- McTaggart, J.M.E. (2006). *L'irrealità del tempo*. A cura di L. Cimmino. Bergamo: Rizzoli.
- Melandri, E. (1960). *Logica e esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1974). *L'analogia, la proporzione, la simmetria*. Milano: ISEDI.
- Id. (1979). *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*. In Bolzano, B., *I paradossi dell'infinito* (pp. 7-40). A cura di A. Conte. Bologna: Cappelli.
- Id. (1989). *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Id. (1991a). Su quel che c'è, e quel che immaginiamo che ci sia (o della principale equivocazione del termine "rappresentazione"). *Discipline filosofiche*, I (1), 121-136.
- Id. (1991b). Tempo e temporalità nell'orizzonte fenomenologico. *Discipline filosofiche*, I (2), 255-288.
- Id. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet. (ed. or. 1969)
- Id. (2014). *I generi letterari e la loro origine*. Macerata: Quodlibet.

Conclusioni

ἴσος μορφή. Struttura, modello, funzione, corrispondenza, identità, somiglianza, analogia, scala, simbolo, proporzione, distanza, specchiamento, soggetto, oggetto, riflessione, nome, *mise en abyme*, immagine, frattale, scatola cinese, anamorfosi, reticolo, architettura, processo, motore mobile, trasformazione, scrittura, stratificazione, canone, eco, andatura, ritrovamento, memoria, partecipazione, nucleo, realtà, differenza, spaziamiento, genesi, cristallo.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Andrea Michael Chiarenza
Samuel Re
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

