

Elia Gonnella

FONDAMENTI SONORI DEL *LOGOS*. DISTRIBUZIONI DI SENSO

ALL'INTERNO DELL'IMPERO VISUALE

THE SONOROUS FUNDAMENTS OF *LOGOS*. AN ENQUIRY INTO

VISUAL EMPIRE.

ABSTRACT. La relazione tra conoscenza e visione risulta consolidata. Questa sorge in Grecia e ne troviamo le basi in Platone. La storia del *logos* come ragione e base della cultura occidentale ci dà molti esempi di differenti metafore e impostazioni inerenti alla relazione conoscenza-visione. «Lo vedo» è sinonimo di «lo so». Se, però, guardiamo alle basi del *logos* troviamo il profondo significato di raccolta, composizione e legame (*lèghein*) di modo che potremmo scegliere «raccogliere» come migliore traduzione di *logos* (Hoffmann). La mia proposta è mostrare che questo elemento fondamentale sia rappresentato dai suoni. Pensare significa collegare informazioni, memorie etc., e la proprietà principale del suono è l'unione e la fusione. Possiamo argomentare per un «pensiero sonoro» ma in realtà questa proprietà è semplicemente l'elemento fondante del pensiero e della ragione. Se analizziamo i limiti della nostra conoscenza (Kant, Plessner) scopriamo l'incorrettezza della relazione conoscenza-visione – come di quella di conoscenza-discorso. Dovremmo

lavorare in quest'ottica come la recente ricerca per il vaccino del Covid-19 ha mostrato.

Parole Chiave: Logos – Pensiero – Ragione – Suono – Visione

ABSTRACT. The relationship between knowledge and vision seems really consolidated. It started in ancient Greece and we can find its basis in Plato. The history of *logos* as reason and as western foundation of culture gives us enormous examples in terms of metaphors and approaches in the knowledge-vision relationship. «I see it» is like «I know it». However if we look at the basis of *logos* we find the deep meaning of gathering, composition and bond (*lèghein*), so as to we could choose «to gather» as the best translation of *logos* (Hoffmann). My aim is to show how this key feature is represented by sounds. To think is to link information, memories and so on and the principal property of sound is union and merger. We can argue for a «sonorous thought» but in reality this property is simply the founding element of thought and reason. In fact if we analyse the limits of our knowledge (Kant, Plessner) we discover the incorrectness of knowledge-vision relationship – like the knowledge-discourse relationship. We should investigate this guideline as the recent research for Covid-19 vaccine has shown.

Key words: Logos – Thought – Reason – Sound – Vision

Generatrice di musicalità e di abissi di
silenzio, la parola che non è concetto
perché è lei che fa concepire, la fonte
del concepire, che propriamente si
colloca oltre ciò che si chiama pensare.

(María Zambrano, *Chiari del bosco*)

[U]n obiettivo filosofico, se è vero
che il *logos* è la dimensione all'interno
della quale si svolge la filosofia e che
indagarne la natura significa allo
stesso tempo interrogare la filosofia su
quella risorsa che costituisce anche il
suo punto di partenza.

(François Jullien, *Parlare senza
parole. Logos e Tao*)

Pensare – esperire senza immagini.

(Martin Heidegger, *Evento*)

Introduzione terminologica

L'abitudine a cui ci siamo ancorati per la quale sia pensiero e parola, che pensiero e immagine, sarebbero profondamente legati e legittimamente inglobati in una serie di rimandi, che hanno portato a rendere quasi sinonimi «sapere» e «vedere» – ma anche «discorso» e «ragionamento» –, affonda le proprie radici nel pensiero antico. È evidente che in Platone si trovano le basi, nonché i primi solidi sviluppi di quest'impostazione. *Eidos* e *idea* sono i termini che Platone usa per denotare le Idee¹. Che questi rimandino a qualcosa di visivo è attestato anche dalle parole che ne derivano (*eikôn*, icona). Inoltre la stessa radice indoeuropea *weid*, da cui il greco *eidon*, è quella che ritroviamo nel tedesco *wissen* (*ich weiß*) e nel francese *voir*. In Platone, in particolare, è propriamente l'intelletto (*noûs*) ciò che consente la contemplazione delle Idee e dei loro rapporti. Contro la sua immediatezza abbiamo, invece, il ragionamento (*diánoia*) che costituirebbe un procedimento mediato². Ora, alla luce dell'etimo di teoria (*theoréo*, vedere), si impone ancora la conclusione che sapere e vedere, pensare e vedere, siano intimamente legati. Oltre al lascito nelle lingue moderne, espressioni quotidiane come «lo vedo chiaramente» manifestano che

La frase di Zambrano è citata da *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, 1977; tr. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004, p. 105. Il testo di Jullien (p. VIII) verrà preso in esame più sotto. La frase di Heidegger è presa da *Das Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, p. 322; tr. it. a cura di G. Strummiello, *L'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 319.

¹ Da qui il testo di F. Fronterotta e W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005. Si veda in particolare il contributo di M. Baltes e M.-L. Lakmann, *Idea (dottrina delle idee)*, in *ibidem*, pp. 1-24.

² Nella metafora della linea, espressa alla fine del VI libro della Repubblica, Platone mostra le differenze e l'importanza del ragionamento nel percorso della conoscenza. Si veda Platone, *Repubblica*, VI, 510 C ss.

qualcosa ci è noto ed evidente, chiaro appunto. Non solo sono metafore (chiarezza, limpidezza) che rimandano al visivo, ma il verbo «vedere» sostituisce «sapere» («lo so»). Christoph Helmig³ analizzando la posizione platonica argomenta fortemente contro letture che vertano verso un'assimilazione tra Idee (*Forms*) e pensieri (*Thoughts*). Nel *Parmenide* infatti emerge che «per Platone, le idee (*Forms*) sono piuttosto i correlati oggettivi del pensiero; non sono concetti, ovvero entità mentali confinate nelle anime»⁴. La posizione di Helmig, che argomenta contro il concettualismo, sottolinea come il ruolo del pensiero sia quello di incontrare le Idee che sono entità esterne e non entità mentali del soggetto. Senza queste non potremmo «pensare il mondo». Per Platone, allora, se l'intelletto può contemplarle, estremo nobile della conoscenza, anche la conoscenza dianoetica, mediana e poco sotto quella noetica, porta alla conoscenza. Ed è proprio la dote del filosofo, quello sforzo di girarsi (*periagoge*) per *vedere* le cose come stanno davvero, ad innescare, ancora, i legami tra vedere e sapere che da Platone in poi sono inderogabilmente intrecciati.

Quello che faremo è ricercare i fondamenti di tutto questo, argomentando che ciò che ci muove alla comprensione non ha a che fare né con un visivo, né con un discorsivo. O, meglio, ciò con cui arriviamo – in ottica platonica – alla forma, ciò che si solidifica come sapere, e quanto fonda il ragionamento, è la base *legante* dello

³ C. Helmig, *Plato's Arguments against Conceptualism. Parmenides 132 B 3-C 11 reconsidered*, «Elenchos», XXVIII, 2, 2007, pp. 303-336.

⁴ *Ibidem*, p. 306.

stesso. Una caratteristica inglobante, raccoglitrice del pensiero.

Per fare ciò rivolgeremo piuttosto la nostra attenzione alla ragione occidentale del *logos*. *Logos* che non è solo parola o discorso, come *mythos*, ma è anche ragionamento, argomento, riflessione, facoltà di pensare, dove questo getta le sue basi nel legare (*lèghein*) di cui si fa imprescindibile portatore.

Componente dialogica del pensiero

Restando ancora con Platone, notiamo che emerge già un'importante chiave di lettura del *logos*. Nel *Teeteto* e nel *Sofista* si attua una fondamentale unione tra pensiero e il *legare* che questo contraddistingue. Nei testi si delinea come il dialogare che caratterizza la parola e il discorso abbia un suo ruolo anche nel pensiero. Alla domanda su come si definisca il pensare Socrate risponde che è un «discorso che l'anima articola da se stessa intorno alle cose che indaga»⁵, «[c]osicché io definisco l'opinare discorrere e l'opinione discorso proferito, tuttavia non rivolto ad altri ed espresso a voce, ma in silenzio a se stesso»⁶. Il discorso con se stessi rappresenta e descrive l'atto del pensare.

Nel *Sofista*, sempre con *Teeteto* presente ma, al posto di Socrate, lo Straniero di Elea, la questione continua così:

⁵ Platone, *Teeteto* 189 E7-E8.

⁶ *Ibidem*, 190 A4-A7.

STRANIERO: Pensiero e discorso non sono forse la stessa cosa, salvo che il primo, un dialogo interno dell'anima con s[e] stessa che ha luogo senza voce, proprio questo è stato da noi denominato «pensiero»? TEETETO: Certamente. STRANIERO: Mentre il flusso che dall'anima esce attraverso la bocca, accompagnato da emissione di suono, è stato chiamato «discorso». TEETETO: È vero.⁷

Ora, nei due brani si mostra forte l'analogia tra il dialogare e il pensare, dove quest'ultimo si definisce come «dialogo interno dell'anima con se stessa che ha luogo senza voce». Vi è una stretta connessione tra i due la quale, in definitiva, poggia le sue basi nel *logos*. Il pensiero (*diànoia*) e il discorso (*logos*) appoggiano in quel «legare insieme» questioni, fatti e sensazioni. Del pensiero (*diànoia*) o pensare (*dianoèisthai*) si deve ricordare che suo «tratto tipico è la *dinamicità o discorsività* poiché lega informazioni derivanti dai sensi in sequenze e nessi»⁸.

Per un'epistemologia semplice quanto efficace il dialogo interiore raccoglierebbe i dati sensibili e, attraverso un dialogare (*dialegesthai*), arriverebbe ad un'opinione⁹. Questo sempre sotto l'egida del *legare insieme* che caratterizza ambedue. Napolitano ricorda pertanto che:

⁷ Platone, *Sofista*, 263 E3-11.

⁸ Linda M. Napolitano Valditara, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 293.

⁹ Si veda ancora il Teeteto: «quando pensa, l'anima non fa che dialogare, ponendosi domande e rispondendosi ella stessa da sé, formulando affermazioni e negazioni» (189 E7-190 A1) cit. in Linda M. Napolitano Valditara, *Il dialogo socratico*, cit., p. 294.

*pensare è legare insieme gli input sensoriali (lèghein significa ‘dire’, ma anche ‘legare’, ‘raccoliere’), dis-correr nella loro sequenza continua e infinita, instaurando fra essi rapporti più o meno ampi, costanti, stretti e fondati.*¹⁰

Quando pensiamo leghiamo strutture esperienziali – nel modo in cui subentrano nel processo, e ci muoviamo in esse, sensazioni, ricordi, aspettative e protensioni – e, poi, grammaticali-sintattiche – nel modo in cui uniamo le parole appoggiandoci ad una linearità discorsiva e vagliamo le possibilità nel suo coincidere con essa. Quando parliamo leghiamo parole per esternare questo primo legare che è il pensiero. Dialoghiamo con gli altri perché dialoghiamo con noi stessi e questo è – anche – il pensare, un raccogliere insieme le informazioni permettendo il sorgere dell’opinione e del giudizio.

Ciò che occorre analizzare, allora, è questo «primo legare».

Fondamento e «gettare insieme» del legame

Citando la *Critica del giudizio*, con gli annessi rimandi alla *Critica della ragion pura*, Elio Franzini ricorda che per Kant valevano casi in cui ad «un concetto (che può essere pensato solo dalla ragione, e al quale ogni intuizione sensibile è

¹⁰ *Ibidem.*

inadeguata), viene sottoposta un'intuizione»¹¹ cosicché, per mezzo di una mediazione, non schematica, si raggiunge un concetto. Il fulcro risiede nelle *ipotiposi simboliche* (*symbolische Hypotyposen*), che ci ricordano che ciò cui siamo di fronte «non è un'immagine, bensì una mediazione»¹². In realtà Kant nel differenziare tra le intuizioni sottoposte a concetti a priori parla di schemi e simboli, dove questi si differenziano perché «nei primi la presentazione del concetto è diretta, nei secondi indiretta. I primi procedono dimostrativamente, i secondi per via analogica»¹³ ovvero vi è un «trasferimento della riflessione su un oggetto dell'intuizione, ad un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione»¹⁴. Questa dimensione si mostra come indiretta e mediatrice fondando la capacità legante della stessa. Infatti – per Franzini – ciò consente di concludere che «l'immagine non sia solo “visiva”, dal momento che il suo senso non è nel “vedere” bensì nella capacità di esibire legami complessi e allusivi tra sentire e pensare»¹⁵.

Il simbolo nella sua mediazione si fa portatore di una via indiretta di presentazione del concetto perché non vi è alcuna adeguatezza in nessuna intuizione sensibile. Ma proprio perché il simbolo non si esaurisce nella rappresentazione, questo non è

¹¹ Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 206.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Otfried Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2008; tr. it. a cura di Alberto Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 2013, p. 288.

¹² Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile*, cit., p. 206.

¹³ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 288.

¹⁴ *Ibidem*, p. 289.

¹⁵ E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile*, cit., p. 207.

un'immagine: *si dà attraverso* le immagini. Esso è quell'«invisibile che si pone come possibilità di esibizione del visibile stesso»¹⁶, la possibilità di ciò che esperiamo.

Il legame tra sentire e pensare, qui, «non è una “forma”, bensì un incontro simbolico, espressivo e comunicativo»¹⁷. Parlare di simbolo può essere utile se lo assimiliamo per la sua parte di «irriducibilità all'immagine», per cui lo distingueremo dall'icona, dall'allegoria (*Gleichnis*). Allora la potenza del legame si mostra forte tra ciò che viviamo e ciò che è altro, non esperito, appunto non visto, invisibile, eppure sentito e pensato con altre modalità. In tal caso più che di "esposizione" (*expositio, Erörterung*)» si parlerà di "esibizione" (*exhibitio, Darstellung*)»¹⁸. Kant è chiarissimo sui limiti, così esposti, dell'idea estetica. Si tenderà, grazie all'ipotiposi, a ciò che è al di là dei limiti. L'intuizione che tende al di là necessita e si esplica in un legame puramente simbolico.

Ora, ciò che è interessante notare è come la caratteristica del simbolico che è qui chiamata in causa, il suo bisogno di entrare in scena, sia il *legame*, qualcosa che lega. Forse – ed è così, se ne indaghiamo le condizioni di possibilità – le parole ci sfuggono perché siamo ad uno stadio precedente il linguaggio ma causa ed evidenza anche di questo. È la concettualizzazione che consente questa *comprensione* che, tuttavia, riceve qui un processo diverso. La modalità intuitiva, per Kant, non va contrapposta al simbolico quanto invece al discorsivo. È il modo schematico che,

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ E. Franzini, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 240.

¹⁸ *Ibidem*, p. 241.

all'interno dell'intuitivo, si muove per «dimostrazione», quando il simbolico lavora ad un altro livello. Entriamo, con la contrapposizione al discorsivo, in altre questioni che si presentano come intrecciate: l'irriducibilità di alcuni nostri processi al visivo rimanda necessariamente al discorsivo.

Quest'altro livello si presenta nei suoi limiti attuali. Lo spingersi verso i confini, questo «sporgersi oltre», si istituisce come dimensione di senso che il pensare il pensiero ci porta ad elevare, a notificare. Vi è un ambito dell'invisibile, di un'immagine che non è visibile, che tuttavia si esibisce, è presente – e in azione in ciò che è visibile. Quando lo schematismo mostra la via diretta il simbolico ci ricorda quell'ambito mediatore, analogico che non possiamo sciogliere dimostrativamente. I limiti del vedere e le possibilità di un «vedere» non per immagini su cui l'intuizione poggia, mostrano come il «gettare insieme» del legame sia una mediazione, un'analogia che consente il non visivo o meglio che, nel suo non essere visiva consente ogni visivo. Nello spingersi oltre i limiti non abbiamo nulla di ciò a cui ci affidiamo costantemente, ma le condizioni stesse, il fondamento delle strutture che costituiscono il senso.

L'incipit del vangelo di Giovanni è ricco di intensità di senso non solo per l'identificazione del ruolo primordiale del suono – mediato dalla parola ricca di significato – ma anche perché sposta le nostre coordinate facendoci scontrare con una duplice proprietà che riconosciamo contraddittoria.

In principio era il Verbo
e il Verbo era presso Dio
e Dio era il Verbo.¹⁹

Quel verbo, quella parola, che Faust si sforza di tradurre, quella parola (*Wort*) che è *logos* nella versione greca e *verbum* in quella latina che, se Lutero aveva tradotto con *Wort*, per Faust è traduzione parziale, per cui qualcosa si perde del vecchio *logos*, allora egli opta primariamente per pensiero (*Sinn*), poi energia, forza (*Kraft*) e infine azione (*Tat*)²⁰, ecco questo *era presso Dio* ed *era Dio*. Contemporaneamente è *con* ed è. In un articolo illuminante Brian Grassom²¹ evidenzia questa condizione di due eventi di essere uno ma separati – o se si vuole di essere separati ma uno²². Questa

¹⁹ Giovanni 1,1.

²⁰ Si veda J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1986, p. 36; tr. it. di F. Fortini, *Faust*, Mondadori, Milano 1980, p. 95.

²¹ B. Grassom, *Art, Alterity and Logos: In the Space of Separation*, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Five: The Creative Logos. Aesthetic Ciphering in Fine Arts, Literature and Aesthetics*, Analecta Husserliana, XCII, Springer Dordrecht 2006, pp. 67-78.

²² Si veda *ibidem*, p. 67.

separazione ci dice tanto dell'intraducibilità, dell'inesprimibilità di un'esperienza del pensiero così al contempo forte e vivida. La viviamo ma non la possiamo tradurre perché, come Faust nel rendere odierno il termine greco, ne toglieremmo qualcosa. Ecco perché il simbolico di cui sopra può essere utile. Istituiamo relazioni che stanno insieme (*sono con*) ma si rimandano costantemente senza esaurirsi (*sono*).

Non possiamo non notare che ciò che è *logos* come fondamento razionale dell'uomo non è un'immagine visiva controllata, descritta e descrivibile, tracciata e tracciabile.

Il *logos* è un reticolo, un legame.

La parola non può essere specchio di questo processo perché «non è più semplicemente rappresentativa. Non è neanche la somma dei suoi elementi costruttivi, sintattici, descrittivi o fonici. È qualcosa di diverso, completamente nuovo e però in qualche modo familiare»²³.

Grassom distingue tacitamente tra *logos* e *Logos* attingendo dalla forza delle visioni presocratiche. È vero che, se ci rivolgiamo ad esempio a Eraclito, il *logos* è stato oggetto di interpretazioni «totalizzanti». Eraclito parla di legge comune, dottrina (*logos*) e afferma che «tutto avvenga secondo tale dottrina (*logos*), che è la legge del mondo»²⁴. Oppure che «non ascoltando me, ma la parola della verità (*logos*) è saggio riconoscere che tutto è uno»²⁵. Per queste posizioni potremmo sostenere che qualcosa appartiene al *Logos* ma non è esprimibile con il *logos*, è chiaro, però, che non è

²³ *Ibidem*, p. 76 (tr. Mia).

²⁴ Eraclito, DK B 1. A. Pasquinelli (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Torino, Einaudi, 1976, p. 176.

²⁵ Eraclito, DK B 50. *Ibidem*, p. 179.

nell'attuare tali distinzioni che si trova la soluzione²⁶. Ciò che pensiamo è anche quel *logos* che Eraclito intravede nel Tutto etero-posizionando il centro. Anche per gli Stoici, in accordo con James P. Werner²⁷, questo aveva un valore particolare essendo «la sorgente di tutto l'agire e il generare ed è il potere della ragione risiedente nell'anima umana»²⁸, che, quindi, viene ricentrata nell'uomo. Così viene sottolineato «che sembra essere una forma di comprensione che è presentabile nei confini della ragione umana»²⁹. La visione totalizzante del *Logos* come ragione cosmica che presiede all'agire e al generare del Tutto si chiude in un coincidere con le possibilità dell'anima umana. Questa ragione che risiede nell'uomo è pertanto da lui indagabile proprio perché possibile nei suoi confini, nei confini della ragione umana che può essere indagata nelle sue condizioni stesse. L'onnipresente razionalità umana, quel legame con la logica e i modi di pensare dell'uomo (*human rationale*) che lo definiscono – almeno nel suo percorso in Occidente – rendono anche una visione cosmica comprensibile nei confini dell'uomo.

Logos sonoro

Ci sono stati vari tentativi di rivalutazione dell'udito, dell'ascolto e, quindi, dell'ambito del sonoro. Se il sonoro è stato svalutato è perché, a differenza del visivo,

²⁶ Le posizioni di Eraclito sono un'eccezione rispetto a ciò che si avrà con Platone e, in particolar modo, Aristotele.

²⁷ J. P. Werner, *Logos, Rationale and Desire in Convergent Art Practices*, «Analecta Husserliana», XCII, cit., pp. 79-90.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*.

lascia troppo spazio al soggetto. L'udire qualcosa che è *stato* precedentemente permette un fluire dei dati che non si fisserebbe nella famigerata «cosa stessa» – di contro, apparentemente, al visivo. Ciò che è visto viene lasciato così com'è, lo si può, generalmente, rivedere: ciò che è visto *resta*, mentre quanto è udito è efemerale, sfuggevole. Per rivalutare e analizzare tutto ciò Mikel Dufrenne³⁰ e Jean-Luc Nancy³¹ sono stati due pionieri contro l'impero visuale. Ma, prima di loro, è stato Helmuth Plessner a scrivere pagine importanti sull'ambito del sonoro nei suoi intrecci con le modalità della conoscenza umana e, nello specifico, per un'*antropologia dei sensi*³². Sia occhio che orecchio sono sensi distali, dove la distanziamento gioca un ruolo importante per la conoscenza umana. Vediamo, sentiamo qualcosa che è distante da noi, da cui e per cui astraiano e attuano una relazione conoscitiva diversa da quella olfattiva o aptica. Ciò che vediamo davanti a noi, che si posiziona di fronte (*Vor-*

Stellung) viene poi afferrato nel concetto (*Begriff*).

È del resto nota la costrizione all'uso di metafore provenienti soprattutto dal campo visivo per il conoscere e quanto vi concerne. La terminologia filosofica, coniata dai Greci, lo attesta, e questo non lo si deve certo al fatto che i Greci fossero “uomini oculari”. Le espressioni relative al sapere in

³⁰ M. Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, L'Hexagone, Montréal 1987; tr. it. di C. Fontana, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004.

³¹ J.-L. Nancy, *A l'écoute*, Éditions Galilée, Paris 2002; tr. it. di E. Lisciani Petrini, *All'ascolto*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

³² H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980 (1970); tr. it. di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008. Temi già affrontati nel 1923 nel testo *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, a cura di G. Dux, O. Marquard, E. Ströckerdi, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, pp. 7-315, cui l'*Antropologia* vuole essere un compendio. Si veda per l'udito le pp. 221-248.

greco [...] mostrano una preponderanza della sfera visiva, una preponderanza, dunque, fondata nella cosa stessa³³.

Plessner cita la dissertazione di Bruno Snell³⁴ sulle espressioni relative al concetto di conoscenza già nella filosofia preplatonica. Testo mirabile proprio perché evidenzia questa preminenza del visivo analizzando sei parole e concetti³⁵.

Interessante risulta, però, l'espressione «preponderanza fondata nella cosa stessa», come se nel vedere la cosa avessimo un accesso diretto a questa, che negli altri sensi resterebbe precluso. Allora, nella vista, si avrebbe vera percezione (*Wahrnehmung*) perché si afferra la verità (*Wahr-nehmung*)³⁶. Vedere è «sempre vedere-qualcosa, direttamente e senza mediazione. Noi diciamo: qualcosa appare, si mostra da sé»³⁷ ma questo vale anche per il sonoro, per l'udito. L'ascolto, infatti, è un tendere l'orecchio (*tendre l'oreille*) diretto al comprendere³⁸, come l'etimo di ascoltare già sottolinea. E, cosa ancora più eccezionale, quando sentiamo suoni conosciamo senza bisogno di immagini mentali. Sentendo l'acqua che scorre ci rendiamo consapevoli del bagnato, dell'umido e del liscio senza per questo doverli vedere o visualizzare.

³³ *Ibidem*, p. 25.

³⁴ B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Wiedmann, Berlin 1924.

³⁵ Si veda *ibidem*, pp. 1-96.

³⁶ Si veda H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 26.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

³⁸ Si veda J.-L. Nancy, *A l'écoute*, cit., pp. 17-18; tr. it., *All'ascolto*, cit., pp. 10-11.

Sentendo del metallo che sbatte abbiamo presente il ruvido, l'acutezza e il materiale senza che sia necessaria alcuna immagine.

Per Plessner la sopravvalutazione del visivo, che lui analizza in particolare nel «campo occhio-mano» risalirebbe a un:

antico e profondo strato della tradizione filosofica. L'impulso iniziale è dato dalla strutturale affinità tra visione (come oggettivazione attraverso la distanza) e conoscenza di una cosa, della quale ci si può assicurare con il contatto, cioè avvicinandovisi sempre di più. [...] Intuire e concepire – vedere e afferrare concettualmente – sono non a caso metafore per una medesima cosa.³⁹

Inutile ricordare che concetto (*Begriff*) fa riferimento a ciò che è afferrato (*gegriffen*). Al visuale si unisce il tattile, con cui forma appunto il tutto occhio-mano⁴⁰.

Ora lo spunto più interessante che è fornito dall'ambito del sonoro è che i suoni hanno una «potenzialità di relazione [*Verbindung*] e fusione [*Verschmelzung*]⁴¹. Essi si legano assieme, hanno possibilità di penetrazione (*Eindringlichkeit*) e voluminosità. Essi hanno «un valore d'impulso e si lasciano articolare ritmicamente. Una cosa del genere, con colori e figure visive, presi in assoluto [*rein als solchen*],

³⁹ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 37.

⁴⁰ Plessner come eccezione allo scarso interesse verso il mondo acustico cita Erwin Straus autore a cui rimanda anche Victor Zuckerkandl essendo base di molti snodi teorici di *Sound and Symbol. Music and the External World*, Princeton University Press, Princeton 1973.

⁴¹ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 43.

non funziona»⁴². Emerge la qualità propria dei suoni, quella dell'unione, del contagio, del legame⁴³.

Se spingiamo a fondo le dimensioni di senso comportate dall'attività del pensiero ciò che ci resta in mano è la componente inter-penetrante, relazionante e fondente. La dimensione dialogica del pensiero è caratterizzata proprio dal fondamento legante che pensiero e discorsività attuano; parimenti il pensiero si muove così: lega informazioni e si ramifica in articolazioni. Quando poi si esterna il legame, il secondo legame, diviene lineare e obbligato al discorso (*logos*), o ai vari discorsi (*logoi*) che possono esprimere e modificare quel primo legame (pensiero) fino a sconvolgere l'interlocutore – da qui l'importanza dei *logoi sokratikoi* nella loro funzione maieutica. Ma quel primo legare non sottostà alla dimensione lineare e discorsiva. Quando si volge verso se stesso il pensiero lega sensazioni, ricordi, protensioni e immaginazioni, senza doversi svolgere come un discorso proferito (come dicendo: «questa mela che tengo in mano è una mela verde»). Questo è il motivo per cui quando pensiamo qualcosa siamo invasi da altro, ci «viene in mente» qualcos'altro; quando mordiamo una mela siamo pervasi da ricordi o da immaginazioni di come

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Plessner più avanti nel testo prende in considerazione come, però, «obsoleto» il tentativo di far musica con i colori. Questione problematica per l'autore, dibattuta anche nelle pagine precedenti, per la quale si è «cominciato a reclamare gli stessi caratteri specifici dell'ascolto: la tensione delle combinazioni sonore verso la risoluzione, la possibilità di scandire, aggregare e motivare le sequenze sonore grazie al puro ritmo» (*ibidem*, pp. 56-57). Se però questo è possibile lo si deve a quella *musicalizzazione dei sensi* (*Musikalisierung der Sinne*) che si getta come fondamento sonoro di un'estesiologia e della ragione: fondamento sonoro del *logos*. «Come la musica, anche la pittura in questo senso “fa musica” nel momento in cui si volge alle sue strutture materiali, al colore e alla forma, e alle possibilità stesse di visibilità che esse offrono» (A. Ruco, «Sensi e arti in Plessner: tra Kunstwissenschaften ed estesiologia», in F. Desideri e G. Matteucci (a cura di), *Estetiche della percezione*, Firenze University Press, Firenze 2003, p. 45).

assaporarla meglio, magari facendoci un dolce, oppure ci sovviene di quando l'abbiamo assaggiata da piccoli, e via dicendo.

Questa libertà di movimento non è data all'immagine, al visivo, motivo per cui il sonoro si presenterebbe come connesso al pensiero.

La fecondità teoretica del sonoro consiste nella sua fluidità e relazionalità (accordante e dissonante), componenti che si gettano come basi della strutturazione riflessiva del pensiero. Inoltre la «generalità connotativa del materiale sonoro permette allora all'estesiologia di cogliere su un piano critico-trascendentale strutture di senso puramente tematiche, cioè indipendenti da qualunque organizzazione logico-linguistica»⁴⁴.

Se i suoni hanno la proprietà della relazione e il ragionamento si fonda su questa si può argomentare, in virtù di questa caratteristica comune, per una base fondamentale sonora del *logos*.

Ciò che è propriamente *logos* viene definito come qualcosa che unisce (*verbindet*)⁴⁵ e ciò che è «dominio contrapposto al linguaggio è la simbolizzazione esatta. Si deve proprio al lavoro del *Logos* articolato dal linguaggio l'affrancamento di tale dominio dalla verbalità per consegnarlo all'elaborazione non-linguistica»⁴⁶.

Possiamo parlare di un vero e proprio *logos senza parole*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Si veda H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 65.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 63.

Non sarà un caso, dice Plessner, che le tendenze verso un sistema di segni convenzionali che possa essere compreso da parlanti appartenenti a lingue diverse, ovvero da tutti, le cosiddette tendenze pasigrafiche (*pasigraphischen Tendenzen*), si siano realizzate in macchine da calcolo e da traduzione. Proprio perché «l’auspicio di rendere intuitiva una teoria astratta mediante la visualizzazione [non] è sempre soddisfatto [...]. Ciò ne mostra la perfetta legittimità e, al contempo, il limite: limite del linguaggio, del *Logos*. Sulla propria soglia, però, esso si sporge oltre [*sich selbst hinausgreift*]»⁴⁷. Quelle tendenze cercavano di mettere in luce i legami che strutturano e fondano le lingue che parliamo; il linguaggio matematico si mostrava proprio come insieme di relazioni. È qui che emerge, di nuovo, la componente essenziale del *logos*. Componente che permette l’unione, la relazione e l’interdipendenza. Nello spingersi oltre le soglie si mostra per ciò che è: ne emerge il fondamento legante. Il *logos* non è solo verbale. Una volta spinto fino ai suoi limiti si spoglia dell’accessorio e ciò che resta sono proprietà relazionali e fondenti. Una teoria non può essere sempre esplicitata mediante la visualizzazione quanto, piuttosto, mediante legami, unioni e fusioni. Dobbiamo accettare che il *logos* si spinge verso soglie in cui non siamo stati in grado di assegnare ed evidenziare un ruolo che questo stesso *logos* pur aveva e continua ad avere. Non ragioniamo o conosciamo per

⁴⁷ *Ibidem*, p. 67. Il testo originale in realtà non parla di *logos* ma solo di linguaggio (*Sprache*): «die mit dem Wunsch nach Veranschaulichung der Theorie charakteristischerweise kollidieren kann und sich an der reinen Zeichensprache der Mathematik genug sein lassen muß, wie heute etwa im mikrophysikalischen Bereich. Daß die pasigraphischen Tendenzen von Calculus ratiocinator bis zur modernen Metamathematik ihren Anwendungsbereich in Rechen- und Übersetzungsmaschinen bekommen haben, zeigt ihre Berechtigung, aber auch ihre Grenze, eine Grenze der Sprache, in der sie aber über sich selbst hinausgreift» (H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, cit., p. 367).

immagini né per parole. Non è neanche una parola, un discorso, ciò con cui possiamo identificare il pensiero. Se *logos*, e prima *mythos*, certo significa parola e discorso, nel suo significare ragionamento, facoltà di pensare e giudizio, si discosta dall'ordine linguistico, dalla sintassi e dalla parola per riconquistare il significato di legare, gettare insieme, cose che non sono parole ma le precedono. È perché lega che *logos* può essere, poi, parola, discorso.

Logos, in conclusione, è composizione (*composition*), qualcosa che raccoglie (*to gather*)⁴⁸, e, addirittura, «raccolta/composizione è una migliore traduzione rispetto a “discorso” o “ragione”»⁴⁹.

Logos senza parole: il dia-logo

In un testo decisamente fondamentale per l'impostazione dei problemi che abbiamo seguito fino ad adesso qual è *Parlare senza parole. Logos e Tao* di François Jullien⁵⁰, si osserva un'esigenza di scardinare la pretesa di un percorso che, da Aristotele in poi, ha voluto unire il parlare alla presenza di un oggetto e di un

⁴⁸ Si veda D. Hoffmann, *Logos as Composition*, «Rhetoric Society Quarterly», Vol. 33, 3, 2003, pp. 27-53.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁰ F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Editions du Seuil, 2006 ; tr. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Roma-Bari 2008.

allocutore⁵¹. Il titolo del libro di Jullien si riferisce al *logos* e alle altre risorse (*autres ressources*) – che poi sono identificate nel Tao, ma non solo.

Ci sono «fondi» e giacimenti di descrizione – ma non definizione – che competono alla parola (*logos*) ma che abbiamo disprezzato. Forse questo ruolo lo ha mantenuto la poesia⁵² la quale può «dire senza scindere», descrivere senza definire o circoscrivere. Certo è che, per l'autore, abbiamo perduto queste altre risorse: è stata intrapresa un'altra via.

Jullien intravede il dialogo (*dia-logo*) come processo in cui e per cui conosciamo, comprendiamo e pensiamo⁵³. Esso si pone come procedimento volto verso la verità – e ciò caratterizzerebbe sia l'Occidente che il pensiero cinese⁵⁴. In aggiunta ai testi platonici affrontati sopra in merito all'elemento dialogico del pensiero l'autore francese rimanda al *Filebo*⁵⁵. La nostra stessa interiorità è *logos*; pensare – come abbiamo già visto – è «dialogare con se stessi»⁵⁶. Così la parola non è solo uno strumento ma, piuttosto, «si sviluppa da parte a parte come processo del pensiero, che

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 11. Arriverà così nel corso del testo a «parlare senza parlare», ovvero alla parola «che non è più sottomessa alla determinazione di un senso e non verte più su un oggetto» (*ibidem*, p. 74).

⁵² Si veda *ibidem*, pp. 20-22.

⁵³ Si veda *ibidem*, pp. 76 ss.

⁵⁴ Solo che nel secondo caso non si tratta di «produrre» una verità comune quanto, piuttosto, di *indicarla* (cfr. *ibidem*, p. 81).

⁵⁵ Platone, *Filebo*, 39 A. Per cui «concordiamo sul fatto che nelle nostre “anime” si scrive un “discorso” continuo e che la nostra stessa interiorità è *logos*» (F. Jullien, *Parlare senza parole*, cit., p. 77)

⁵⁶ *Ibidem*.

il pensiero stesso non sarebbe in grado di oltrepassare»⁵⁷. È la parola nei suoi giacimenti e risorse quel processo caratterizzante il pensiero. Ma, sostiene Jullien, è la parola che può *non dire*, parlare senza parlare (o senza parole). È lei che attua quel processo per cui possiamo oltrepassare soglie e costituire altri pensieri, e, come nel *Tractatus*, «gettar via la scala dopo che v'è salito»⁵⁸.

Portare avanti questa proposta risulta fertile quanto destabilizzante. Jullien porta, certo, a riconoscere le dimensioni altre della parola ma sempre in un contrapporre elogiante la cultura del Tao. I pensatori cinesi hanno rappresentato un mondo possibile che a noi, dalla dottrina del *logos* aristotelico in poi, è stata preclusa. Se la parola può non dire, nel modo in cui, ad esempio, si limita ad indicare e se, soprattutto, consente di dispiegare il pensiero, nel modo in cui è un processo che lo oltrepassa e che lui da solo non sarebbe in grado di compiere, essa si erge come elemento costituente i processi esperienziali e umani in generale. Rigettando una metafisica ne entra un'altra: quella della parola, dei «giacimenti» e «fondi» pronti a dare un fondamento di senso a tutta la nostra esperienza.

Se un pregio questa proposta ce l'ha è senz'altro l'indagine di quell'*attraverso* (*dia*).

Per cui, lungi dal tracciare demarcazioni tra un'Oriente apparentemente privo dei nostri problemi e dall'altra parte noi violenti eredi di una messa a tacere delle risorse

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; ed. it. a cura di Amedeo G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, 6. 54.

che emergerebbero ancora sottili nella aura poetica, dobbiamo renderci responsabili delle parole. Portare avanti, scavare, ciò che si è mostrato. Quell'attraverso (*dia*) la parola (*logos*) è la dimensione del pensiero, del ragionamento (*logos*), base della ragione occidentale, proprio perché qui, adesso, la supera, l'attraversa. Non è, occorre ribadirlo, una presunta discorsività del pensiero il motivo per cui vi è coestensione tra dialogo e pensiero ma quell'*attraverso* alla cui portata di senso dobbiamo rivolgerci.

«*Logos* dice – fonda – la coestensione di entrambi, parola e pensiero»⁵⁹. È il *logos* che unisce pensiero e parola e solo in lui il luogo in cui trovarne corrispondenze. È nell'al-di-là della parola, nel suo attraverso e superarsi, che si trova il pensare. Per Jullien, però, vi è ancora corrispondenza tra pensare e parlare⁶⁰, quando invece nel pensare distruggiamo la dimensione discorsiva, andiamo attraverso la parola, il discorso, per superare le barriere di ciò che è dato e, appunto, pensare, riflettere. Riflettere che è andare verso il pensiero (*nach-denken*) non ghiacciato in parole, immagini e figure ma, appunto, in movimento che obbliga all'inseguimento verso (*nach*).

Allora, oltre allo scavare nei fondamenti di senso del *logos*, si tratterà di «dire in accordo», riferirci alla parola che «*s'abbandona in accordo al momento*»⁶¹ e cercare così di mantenere il legame profondo tra cose e parole.

⁵⁹ F. Jullien, *Parlare senza parole*, cit., p. 77.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 78.

⁶¹ *Ibidem*, p. 149.

Questa dimensione di legame, andare verso, accordo e raccolta è quanto Heidegger reclamava nel suo statuto di raccoglimento (*Sammlung*)⁶², ed è quanto caratterizza la nostra esperienza di pensiero. Heidegger evidenzia il legame necessario tra *logos* e il disvelamento (*Offenbar-machen*) che non è primariamente visivo⁶³. Nella sua base, infatti, *logos* si collega a *phoné*, alla dimensione sonora della parola; nel suo mostrare, nel disvelare, la parola agisce in modo particolare, non essendo visiva, e non coincidendo, sempre – come, ad esempio, nel caso della preghiera⁶⁴ –, con il discorso che rende accessibile all'altro ciò intorno a cui si discorre. È proprio perché svela, toglie dall'oblio, disvela (*aletheia*) che *logos* si pone come fondamento, come «ragione fondamentale», ciò che è presente alla base *come* base e che, allora, «può significare *ragione* [*Vernunft*]»⁶⁵. Tutto questo in virtù della sua relazionalità (*Bezogenheit*), il suo significare «ciò che è chiamato in questione», il suo essere in «relazione a qualcosa», che ne rendono possibile il significato di relazione (*Beziehung*) e rapporto (*Verhältnis*).

Pensiero sonoro

⁶² Si veda M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Band 40, hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 66; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia Editore, Milano 1968, p. 72.

⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 (1927), p. 32; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 52.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 54.

Più che quanto sosteneva Schönberg quando diceva che il musicista non fosse altro che un filosofo i cui pensieri abbiano forma musicale⁶⁶ e che quindi «i suoi *pensieri* sono appunto *pensieri musicali*, cioè *pensieri fatti di suoni*»⁶⁷ dovremmo non dimenticare quanto già Wittgenstein ricordava. «Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l'uno con l'altro in quell'interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. Ad essi tutti è comune la struttura logica»⁶⁸. Questo linguaggio o, meglio, l'interna relazione che si esplica nella struttura logica accomunante, si riferisce all'ambito che lega, unisce e raccoglie le discordanze e concordanze, le dissonanze e le assonanze in una polifonia che chiamiamo pensiero. Lo scavare attraverso, nel portare ai propri limiti, ci rende noto l'accordo fondamentale che costituisce e fonda le dimensioni che, poi, riconosciamo familiari e con cui interagiamo costantemente.

Il pensiero è sonoro nel modo in cui le caratteristiche di questo sono un legare, unire e strutturare informazioni, dati, sensazioni, impressioni e un formare un tutto complesso. Essendo propriamente sonoro esso è mobile; pronto a riunirsi, rilegarsi a quanto di nuovo avvenga, il cosiddetto ripensamento o la rivalutazione. Un esempio geniale di questo si ha in quanto avvenuto nella ricerca del vicino COVID-19. Per conoscere e indagare il virus è stato dichiarato dal MIT di Boston di aver musicato in

⁶⁶ A. Schönberg, *Stile e idea*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 11, cit. in G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano, 1991, p. 300.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; ed. it. a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, p. 45, 4.014.

sequenza la sua struttura affinché l'intuizione melodica potesse essere rapida nel conoscere il virus e trovare così un vaccino o farmaco. La ricerca condotta da Markus Buehler, che si inserisce nel progetto definito «materiomusic», si fonda sull'assegnare una sequenza melodica alla struttura del virus affinché si possa trovare una via rapida per la soluzione⁶⁹. Quanto dovremmo fare allora è far ri-emergere i fondamenti dei nostri modi di pensare, modi che usiamo quotidianamente ma che non avvertiamo – o riconosciamo – sotto l'impero del visuale e del discorsivo. Quelli che già Hume definiva come stretti limiti (*narrow limits*) che, tuttavia, ne costituiscono il potere creativo (*creative power*), ovvero la «facoltà di comporre (*compounding*)»⁷⁰; quanto Kant definiva quando doveva descrivere l'attività del pensiero, dicendo che «pensare significa collegare (*vereinigen*) rappresentazioni in una coscienza»⁷¹, dovrebbe riemergere come necessità principale. Almeno per risolvere problemi pratici come il vaccino per un virus

⁶⁹ Si veda Chi-Hua Yu, Zhao Qin, Francisco J. Martin-Martinez, and Markus J. Buehler, *A Self-Consistent Sonification Method to Translate Amino Acid Sequences into Musical Compositions and Application in Protein Design Using Artificial Intelligence*, «ACS Nano», 2019, XIII, 7, pp. 7471-7482.

⁷⁰ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 13; tr. it. di G. Prezzolini, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1910, p. 17.

⁷¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1951; tr. it. a cura di F. Albergamo, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari 1948, § 18, p. 96.