

La Rivista di Engramma
100-102

La Rivista di
Engramma
Raccolta

numeri 100-102
anno 2012

direttore
monica centanni

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal
www.engramma.it

Raccolta numeri **100-102** anno **2012**

100 ottobre 2012

101 novembre 2012

102 dicembre 2012

finito di stampare gennaio 2020

sede legale
Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@engramma.it

redazione
Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

©2020
edizioni**engramma**

ISBN carta 978-88-98260-49-2
ISBN digitale 978-88-98260-50-8

L'editore dichiara di avere posto in essere le
dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti
sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato
ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come
richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 6 | *100 ottobre 2012*
- 320 | *101 novembre 2012*
- 328 | *102 dicembre 2012*

100

ottobre **2012**

LA RIVISTA DI ENGRAMMA N. 100

ENGRAMMA. LA TRADIZIONE CLASSICA NELLA MEMORIA OCCIDENTALE

LA RIVISTA DI ENGRAMMA • ISSN 1826-901X

DIRETTORE

monica centanni

REDAZIONE

anna banfi, elisa bastianello, maria bergamo, giulia bordignon, giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli, claudia daniotti, francesca dell'aglio, simona dolari, emma filipponi, marco paronuzzi, alessandra pedersoli, daniele pisani, stefania rimini, daniela sacco, antonella sbrilli, linda selmin

COMITATO SCIENTIFICO REDAZIONALE

lorenzo braccesi, georges didi-huberman, alberto ferlenga, kurt w. forster, fabrizio lollini, paolo morachiello, lionello puppi, oliver taplin

this is a peer-reviewed journal

PENSARE PER IMMAGINI

SOMMARIO

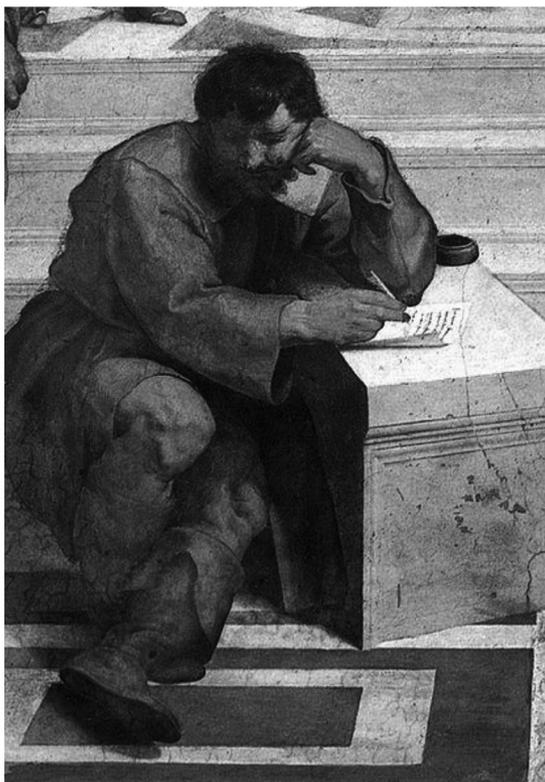
- 5 | Editoriale: Engramma da 0 a 100 di Monica Centanni
- 9 | SARA AGNOLETTO
Hermes *versus* Fortuna. Un percorso interpretativo sul tema della fortuna nel Rinascimento
- 27 | CRISTINA BALDACCI
Tra cosmologia privata e atlante culturale: Hanne Darboven e Gerhard Richter
- 33 | ALICE BARALE
Bere alla palude: l'anima e() il viaggio
- 40 | STEFANO BARTEZZAGHI
Atlante e le Cariatidi. *Nomen, omen, omenon*
- 43 | MARCO BERTOZZI
“Un rapido schizzo in forma sferica”: Aby Warburg e lo schema del ciclo astrologico di Palazzo Schifanoia
- 51 | GIULIA BORDIGNON
“L'unità organica della *sophrosyne* e dell'estasi”. Una proposta di lettura della tavola 5 del *Bilderatlas Mnemosyne*
- 72 | MASSIMO CACCIARI
‘Zum Logos das Wort’. La parola al *logos*
- 78 | PAOLO CASTELLI
A foot's difference. Giochi da tavolo e carte del tempo nelle mnemotecniche moderne
- 91 | FRANCESCO M. CATALUCCIO
Diana e Atteone
- 99 | FERNANDA DE MAIO
Dentro il tempo: il *Bilderatlas* di Luis Moreno Mansilla
- 108 | GEORGES DIDI-HUBERMAN
Mnemosyne 42
- 113 | KURT W. FORSTER
Images as Memory Banks: Warburg, Wölfflin, Schwitters, and Sebald
- 121 | CLAUDIO FRANZONI
Warburg e l'arte contemporanea: alcune note
- 127 | MARTA GRAZIOLI
Il modello *Mnemosyne*: Saxl erede di Warburg

- 137 RAOUL KIRCHMAYR
L'enigma della Ninfa, da Warburg a Freud. Un'ipotesi in due sequenze
- 154 FABRIZIO LOLLINI
Pietro da Rimini, Urbisaglia, Dante, Méliès
- 164 SERGIO LOS
Architettura dell'enigma
- 172 BARNABA MAJ
Naufragio come codice iconologico. Abbozzo di una tavola à la Warburg
- 183 ANGELA MENGONI
Dalla giustapposizione alla correlazione: su fotografia e memoria in *Atlas* di Gerhard Richter
- 195 ALESSANDRA PEDERSOLI
Riemersione, infezione/affezione, invasione/protagonismo, ritorno. Figure *en grisaille* nel *Bilderatlas Mnemosyne* di Aby Warburg (tavole 37, 44, 45 e 49)
- 210 LIONELLO PUPPI
Apparizioni metagrammatiche e autobiografia per immagini. Allegorie, ammiccamenti e ritratti di spettatori nei racconti evangelici del Greco del periodo italiano
- 224 MARIE REBECCHI
Documents: un Atlante eterodosso. Il montaggio dei primi quattro numeri del 1929
- 234 BRUNO ROBERTI
A fior di schermo. Migrazioni e affioramenti della Ninfa nel cinema
- 246 DANIELA SACCO
Pensare per immagini. Il principio drammaturgico del montaggio. A partire dal *Kriegsfiabel* di Bertolt Brecht
- 259 ANTONELLA SBRILLI
Estranei nel salotto. Sogni, rebus, collage
- 267 ALESSANDRO SCAFI
L'Atlante della memoria: sinfonia di immagini per un teatro di frammenti
- 269 SALVATORE SETTIS
Aby Warburg e il demone della forma. Antropologia, Storia, memoria
- 288 ANTONIO SOMAINI
"Un atlante su cui esercitarsi". Walter Benjamin interprete di *Menschen des 20. Jahrhunderts* di August Sander
- 304 ANGELA VETTESE
Mostri e prototipi nel catalogo di Stefano Arienti
- 307 MATTEO ZADRA
Alcuni temi iconografici in *Roma città aperta* di Roberto Rossellini

MASSIMO CACCIARI

‘Zum Logos das Wort’. La parola al *logos*

Come ‘tradurre’ *logos*? La domanda tormenta da ben prima del Faust goethiano – e ogni volta sembra ricondurci faccia a faccia con l’Oscuro di Efeso, o almeno da quando il confronto con la ‘sapienza’ pre-socratica ha iniziato a svolgere un ruolo decisivo nella corrente della filosofia europea. Che in Eraclito esso non assuma quel valore logico-denotativo che si afferma già in Platone, sembra del tutto ovvio, e anche un po’ banale, ripetere. *Logos* diviene *espressione* di un pensiero concernente un qualcosa. Noi parliamo (*legen*) per determinare qualcosa che è, e chi non dice qualcosa che è non dice assolutamente niente (*Soph.* 237 c-e). Il dire è strettamente connesso al *to on*; il dire *significa* l’essere secondo i diversi significati che esso assume, ma non può non significarlo, pena il perdersi nel *ni-ente*, cioè cessare di essere *logos*. E perciò il primo dei significati dell’essere che esso predica sarà “evidentemente” *to ti estin* o la *ousia*, ciò che la cosa è nella sua essenza, l’essenza dell’ente, ciò che lo definisce nella sua differenza da ogni altro (*Metaph.* VII, 1028 a 15 ss.). Che una simile interpretante ‘traduzione’ del *legen* del *Logos* in predicazione-manifestazione dell’essenza dell’ente, per cui il discorso stesso ha senso solo perché l’ente ha essenza, debba ‘dimenticare’ l’*etimo* della fatale parola, sembra anche facilmente intuibile. Le parole hanno una storia, che è fatta di memorie, trapassi e anche oblii. Siamo davvero certi di poter risalire simili correnti fino all’origine? O non è piuttosto ogni significato che esse assumono insieme termine e origine in sé?



Eraclito, in Raffaello, *La Scuola di Atene*, affresco, 1509-1510, Stanza della Segnatura, Città del Vaticano

Non vi è comunque affatto bisogno di convocare sapienze ‘orientali’ per scoprire nella ‘occidentale’ *ricerca* della *sophia* tracce e timbri diversi rispetto al nesso logico-ontologico che definisce il senso ‘vittorioso’ assunto dal *logos*. Queste tracce affondano nel linguaggio omerico, dove *logos* appare solo al plurale col valore di parole o discorsi, mentre *legein* indica il cogliere e il riunire, ma *e-legendò*, e cioè scegliendo le cose da ‘collegare’ secondo un ordine o seguendo la loro affinità. Perché le cose così *e-lette* formino un insieme, esse non possono venire semplicemente ammassate; poiché scelte, esse *contano*, e come tali vanno *contate*. Da ciò l’idea del racconto, del *logos* che secondo un ordine bene afferrabile *dà ragione* delle cose che in sé ha raccolto e contato. *Logos* indica insomma l’azione di un raccogliere attento, capace di costruire un raccolto di enti diversi sulla base di un qualcosa a tutti *comune*. Nel *logos* si manifesta un’affinità tra enti che oltrepassa la loro im-mediata differenza, consentendone appunto una comune *custodia*. Allora, in *logos* non andrebbe ascoltato primariamente il significato di espressione verbale dell’essenza dell’ente, in ciò per cui esso differisce da ogni altro, ma quello del raccogliersi insieme degli im-mediatemente distinti. Con *logos* si aprirebbe il sentiero di un “pensare raccogliente” (Heidegger), per quanto esso appaia storicamente interrotto dal giudizio determinante-impositivo intorno all’essenza dell’ente. È questo il sentiero, come noto, su cui Heidegger vorrebbe ricondurre attraverso la sua *Er-örterung* dei frammenti eraclitei.

A me pare che nelle traduzioni-interpretazioni heideggeriane si manifesti un’ambiguità di fondo, che forse si riflette in tutto il suo pensiero successivo al *Kant*. *Logos* indica originariamente il cogliere che *posa* (*legen*) insieme ciò che appare e custodisce ciò che così ha ri-posto, o il *porsi-innanzi* è già di ciò che si manifesta, il ‘raccolto’ *accade*, e sta a noi, a noi si *im-pone* soltanto di ascoltarlo e custodirlo? Il *legein*, il verbo del *logos*, l’*ergon* del *logos*, sta nel disvelarsi di ciò che da sé ci sta raccolto dinanzi, o è il *logos*-parola ad accogliere-raccogliere-custodire ciò che nel suo disvelarsi non è ancora ‘raccolta’? Nella polemica contro ogni ‘umanistica’ metafisica della soggettività, sembra che il *logos*-linguaggio sia chiamato ad *ascoltare* ciò che il *logos* trae dal nascosto e lascia essere innanzi, e pone-innanzi.

Ma se il significato originario, che Heidegger attribuisce a *logos*, deve valere anche per il linguaggio, anche per quest’ultimo *legein* significherà l’*ergon* del raccogliere e-legendò, contando. Non può darsi effettiva raccolta che nell’incontro tra l’accadere “a partire dalla disvelatezza” e il *logos* come “pensare raccogliente”. L’accadere dovrà essere pensato secondo un *proprio logos* poiché, se esso fosse totalmente alieno da ogni ‘comune’, se si desse come sequenza di casi estranei a ogni *nomos*, e dunque neppure definibili come *un* molteplice, nessun Discorso potrebbe *imporsi* – ma, ad un tempo, il *logos* che nessun soggetto fa, che nessun Discorso impone, non può apparire che nel linguaggio. Il *logos*-linguaggio non custodisce qualcosa di già dato, ma partecipa pienamente della disvelatezza stessa. Ciò che il *logos* dice, lo dice tuttavia proprio in quel *legein* che lo ascolta. L’ascolto si realizza nel *legein*, altrimenti neppure sapremmo che è ascolto o che cosa l’ascolto ha ascoltato. Occorre perciò accordare le due dimensioni del *logos*, per cui l’una indica “ciò” che eccede o precede ogni “logica”, ogni riduzione del termine a espressione determinante-denotativa, ma l’altra mantiene intatta la *en-érgeia* del dire come cogliere, discriminare, e-leggere raccogliere ciò che definisce comune.

Il commento di Eraclito può confortare questa linea interpretativa? Iniziamo dal primo frammento DK 22 B 1, che è certamente la solenne apertura dell’opera:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον

toude logou, “di questo *logos*” che è sempre (si smarrisce la forza di questo incipit se si collega *aei*, invece che con *logos*, con gli uomini *axynetoi*), gli uomini *axynetoi ginontai*, sono, ma sono per *genos*, per natura e per nascita, non lo ‘divengono’, incapaci di intenderlo, sia prima che dopo averlo *udito*. Da subito, i due termini-chiave: l’ascolto e lo *xynon*. Gli uomini non ascoltano il *logos* perché sono incapaci di intendere il Comune. Il loro dire è per natura impotente a cogliere il *cum*, a raccogliere, a *colligere*. Questo è il senso dell’*axynetoi* – negli

uomini manca la capacità di ascoltare il concatenante, l'aggiogante. Il loro dire non è *harmozein*, non conosce armonia, non la manifesta, non lascia che si riveli. Se fossero partecipi del Comune il loro stesso *legein* co-apparterrebbe al *logos* – e ora invece se ne distacca, come i loro *nomoi* si distaccano dall'Uno divino, dal *Nomos basileus* (cfr. DK 22 B 114). Il dire umano mancherebbe perciò in questo: che esso analizza-discioglie ciò che il Logos manifesta essere tutto armonizzato-aggiogato? che il dire *axynetos* “pecca” perché non è immediata espressione del Comune? Vediamo.

γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροισιν εἰκόσσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίον ἐγὼ διηγέομαι.

Il brano prosegue enfatizzando ancora la grandiosità oracolare della sua prosa: “di questo *logos* che è sempre” e “ pur generandosi tutte le cose secondo questo *logos*”, gli uomini sono sì *axynetoi*, ma tuttavia *peiromenoi*, fanno esperienza proprio di quelle parole e di quelle opere “che io, *ego*, vado esponendo” – ma la loro è un'esperienza *che sembra non trovare la via*, che finisce in una *aporia* (così mi piacerebbe poter rendere l'*apeirosin eikasi*: il loro apparire inesperti, *infinitamente inesperti*). Gli uomini ignorano ciò di cui fanno pure esperienza. Ma, allora, essi non sono senza contatto con lo *Xynon*! Certo, essi non *sanno* quello che dicono e fanno, ma ciò non toglie che le loro parole e le loro azioni sperimentino l'accadere di ogni cosa in conformità al *logos*. Pur inconsapevoli, le loro parole e azioni manifestano il *logos* – né potrebbero contraddirli, poiché *panta*, tutte le cose, e dunque la stessa *apeiria* dei mortali, deve essere *detta* dal *logos*. Vedono, anche se non sanno di vedere; parlano, anche se non sanno che il loro *legein* sta nella ‘luce’ intramontabile del *logos*. Essi non *ascoltano* ciò che pure odono. Come i mortali di cui parla il Prometeo di Eschilo prima dei suoi doni. Odono, ma non *obbediscono* al *logos*, che “io”, invece, ho così perfettamente ascoltato, da diventarne in tutto partecipe.

E tuttavia, ripetiamo, nessuna astratta separazione è possibile. Un'esperienza del *logos* si dà comunque, anche per l'infinitamente *inesperto*. Anche il ‘dire’ del dormiente, di colui che si rivolge al proprio *idion*, ignorando lo *xynon*, anche chi non è giunto a intendere come sia *hen to sophon*, *una*, ben connessa nel suo essere-uno, la sapienza, che è “nocchiera” di ogni cosa attraverso ogni cosa (DK 22 B 41), non può non partecipare all'universale Connessione, non può non essere ‘raccolto’ nel *logos* – pena contraddire il *ginomenon gar panton*. Ma in che senso può effettivamente il *legein* dei mortali, i *doxasmata* dei quali sono trastulli di bimbo, aver-parte allo *xynon*? Come può esser parte dell'Armonia, se esso è piuttosto il ‘dire’ di un *nepios* (DK 22 B 79), e sembra perciò contraddirla? Basta affermare in generale che l'Armonia “più forte”, superiore a ogni visibile affinità, deve accogliere in sé, per valere come tale, il contraddittorio, l'opposto stesso? Ma questa Armonia non si genererebbe, allora, come appare necessario, dal gioco degli stessi contrari. Forse ci aiuta a decifrare il problema il seguito dell'incipit:

κατὰ φύσιν διαπέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεργθέντες ποιοῦσιν, ὁκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

In che modo quell'Io che, dopo averlo bene ascoltato, ri-pete il *logos* lo va esponendo con azioni e parole? Egli distingue ciascuna cosa (*ekaston*) e le *insegna manifestandole* (*phrazon*) per come ciascuna è. Il differire appartiene dunque alla loro natura, è *kata physin*, le cose differiscono le une dalle altre fin dal loro nascimento; esporle-insegnarle secondo tale ‘ordine’ coincide con l'apprenderle e il coglierle secondo il *logos*. *Physis* si esprime nel *logos* – ma il *logos* la esprime proprio anzitutto mostrando diaireticamente il proprio di ciascuno degli enti. Il *logos* è il discorso sulla *physis*, che questa stessa pronuncia su di sé, ma *physis* si dice soltanto attraverso la parola di quell'ente capace di ascoltarla, che l'uomo può diventare. Ecco dove il discorso degli stessi ‘inascoltanti’ può, allora, collegarsi all'Armonia, allo *xynon*. Essi *dividono* e basta, essi separano astrattamente, ma la *diairesis* è tuttavia necessaria per attingere-vedere-toccare l'*hen to sophon*. Il ‘peccato’ dei mortali consiste nell'*assolutizzarla*. Il *legein* in armonia col *logos* deve senza dubbio ascoltare-osservare come le cose sorgono nella distinzione della loro natura. Ma se si arresta a questo punto compie un'esperienza (poiché sempre di autentica

esperienza si tratta) cieca, un'esperienza che non procede, la cui strada subito si interrompe, un'esperienza *inesperta* del *logos* della *physis*, che ci palesa come gli enti si armonizzano, si raccolgono in Uno nel loro stesso *polemizzare*. Il *logos* non esclude affatto il momento diairetico, il ruolo essenziale della distinzione, che è *kata physin*, ma esso appunto è momento dell'essere-insieme, del *Cum*, del manifestarsi dell'unità del tutto. Potremmo, anzi, affermare che il Logos, che dice *panta*, raccoglie-custodisce in sé proprio la singolarità dell'*ékaston*, ma cogliendone in uno 'ciò' che lo pone necessariamente in relazione col suo opposto. L'Armonia non si *impone* sull'ente come una astratta 'fatalità', come un assolutamente *altro* dall'ente, ma nasce, *kata physin*, appunto, dal suo stesso apparire. E così il *legein* dell'esperienza *axynetos*, nella sua determinatezza sorda, inascoltante, esige, allorché venga considerato 'con saggezza', di essere ri-collocato nel *logos* che è lo stesso *xynon* (DK 22 B 103). Il frammento che Diano colloca immediatamente dopo il 'frontone' iniziale spiega ancor meglio il rapporto (DK B 22 72):

μάλιστα διηλεκτῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τῶι τὸ ὅλα διοικοῦντι, τούτοι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ζένα φαίνεται.

Gli uomini si accompagnano di continuo col *logos* e, anzi, vi *hanno dimora* (*dioikeo*), ma proprio da esso *discordano*. Ogni giorno si imbattono nel *logos*, e ogni giorno il suo dire appare loro *straniero*. La relazione è, ed è necessaria, ma può restare *in-audita* e perciò *inespressa* (DK 22 B 19):

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

Il dire dell'uomo può cadere nel mero dif-ferire dal *logos*, può apparire come l'atto del dividersi, dello sciogliersi dall'Armonia che tutto governa. Ma ad esso è anche concesso di 'provenire' dall'ascolto, di *esprimere l'ascolto*. Allora soltanto il suo dire avrà l'autorità per *essere ascoltato*. Quando il dire umano è in relazione ascoltante col *logos*, e cioè in *dia-logo* con esso, allora non può non esigere, a sua volta, di essere 'raccolto'. Ma ciò deve esser fatto valere per il *logos* stesso – in quanto tale, neppure esso sarebbe se non per essere ascoltato. L'ascolto non determina perciò soltanto il dire in armonia col tutto del mortale, ma la essenza stessa del *logos*. Ciò che conta non è riconoscere che chi ascolta Eraclito non ascolta l' 'Io' di un filosofo, ma lo stesso *logos-sophon* – essenziale è 'collocare' l'ascolto stesso immanente al *logos*.

Ma l'armonia di *logos* e di ascolto non implica quella tra *logos* e 'silenzio'? Essa deve certamente valere nel dia-logo tra i mortali, poiché essere ascoltanti significa essere capaci di silenzio. Il silenzio detta il *ritmo* sul cui metro il dia-logo si produce. Accogliere in sé la parola presuppone in colui che l'accoglie l'ascolto silenzioso – silenzio che, evidentemente, non significa essere muto. Il muto non può parlare ed è teso tutto a questo fine. È il parlante che sa tacere. Silenzio ascoltante e pensare-dire accogliente sono lo stesso. Questi nessi sono stati in diversi contesti ripetuti e chiariti da Heidegger. Ma, ora, come ci siamo chiesti in che senso *nello stesso inascolto* dell'uomo, nella modalità specifica per cui esso è 'dis-tratto' dal *logos*, sia possibile rintracciare la sua relazione ad esso, dobbiamo interrogarci sull'immanente presenza del silenzio proprio nel *logos* che Eraclito ascolta e pretende di saper custodire. Occulto, *in silentio*, permane, inviolabile, il rapporto che 'aggioga' il *logos*, che è comunque espressione (così lo traduce Colli, dando adito, forse, a qualche equivoco, per il senso che il termine ha assunto dopo la 'svolta' logica), a *physis*. Perché il dire secondo il *logos* possa davvero rappresentare la cosa *kata ten physin*, ovvero perché *physis* appaia, si manifesti come dicibile, non può esser detto. Questa è la suprema e *nascosta* Armonia, presupposto di ogni altra connessione, presupposto di ogni forma dello *xynon*. Ma il Comune supremo, quello tra l'effettuale esser-ascoltato-e-detto del *logos* e *physis*, come nascita, fonte prima, *arché*, rimane nascosto. Non è il *momento* del silenzio necessario soltanto all'avvento del dia-logo, non è 'pausa', ma dimensione essenziale dello stesso *logos*. Occulto resta sempre il perché da *Lethe*, dall'Inizio 'prima' di ogni determinabile origine, provenga *physis* nella sua originaria connessione al *logos*, grazie alla quale il nostro dire può manifestare la stessa *physis* nella sua reale unità, in quanto *concordia oppositorum*, infrangibile aggiogarsi dei distinti. È questo il

senso in cui a *physis* è suo proprio (*philei*) il celarsi (DK 22 B 123). E *sophia* sarà *alethea legein* in quanto il *legein* dell'uomo ascoltante il *logos* sa la presenza del silenzio di quell'Armonia nascosta, la cui via è "troppo profonda", nella disvelatezza dell'ente (DK 22 B 112, cf. anche



DK 22 B 54).

Eraclito gioca a dadi con i fanciulli di Efeso e si sottrae al cattivo governo della città, in Francesco Marcolini, *Le Sorti intitolate Giardino d'i Pensieri*, Venezia 1540 [da Diogene Laerzio IX, 3= DK 22 A 1]

Questo Silenzio non può essere catturato dalla parola, ma è errare contrapporlo astrattamente ad essa, così come lo era contrapporre *diairesis* a *logos*. Il *legein* può in verità esprimere la determinatezza di ciascun ente e il *polemos* che li armonizza tutti, e cioè quella Armonia per cui uno è il cosmo di uomini e dèi, di morte e vita, che nessuno ha fatto, che è Fuoco sempre vivente (DK 22 B 30), ma non potrà mai *render ragione*, e cioè *dare parola*, alla 'prima' Armonia, la cui ineffabile potenza consiste nel rendere-possibile, nel consentire l'accordo tra *logos* e *panta*. E tuttavia, nello stesso istante in cui il *legein* diviene sapiente di ciò, di tale Occulto-Silenzio, esso ne fa anche segno, lo indica, anzi: ne è il segno, il *semainein*. Nulla di vago, indefinito – tale esser-segno emerge dalla fatica del *diairein* e dell'*harmozein*, del porre la distinzione per raccogliere ciò che è stato distinto. *Semainein* non è né il dire 'logico', né il *legein* che accoglie l'Armonia espressa nel *logos*, ma a entrambe le dimensioni si accompagna. Esso, potremmo dire, è il nome dell'ascolto più alto, il più prossimo all'infinita distanza del "segreto co-appartenersi di dire originario ed essere, di parola e cosa" (Heidegger). Questo supremo *Xynon* non è un *ti*, un qualcosa definibile, e tuttavia sarebbe assurdo astrarlo dalla sua connessione con l'espressione. Ciò che eccede l'ambito del definire fa segno di sé nell'opera dell'analizzare-definire, e vicendevolmente il *logos* in essa si rappresenta, anche quando questa sembra precipitata nel *legein* inascoltante. Non vi è errare che l'Armonia non debba ri-cogliere e ri-porre in sé, pena il dissolversi.

Qui si indica, allora, anche il *logos* (relazione, rapporto) che originariamente si stringe tra dire e natura. Come il dire, fin dal suo apparire ancora in-fante, fa segno a un Comune che a nessuno appartiene, e neppure dunque al dire stesso, a un *xynon* eccedente ogni definizione, ma che perciò stesso anche è potenza, *Mögen*, di ogni definizione, così *physis* in ogni suo stato determinato è seme di infiniti possibili, germina l'imprevisto e inatteso, è grembo fecondo. Nell'Inizio *logos* e *physis* in ciò si accordano: nascita eterna del linguaggio, *infinito* nel suo anelito a coincidere con la cosa-*physis* come eterno nascimento. L'ineffabile dell'Inizio si dona, facendo segno di sé, nel *semainein* delle parole. Esse, tutte, custodiscono in sé, nella loro

apparente profanità, la potenza di quella, del Signore, dell'*Anax* cui appartiene l'oracolo (DK 22 B 93).

English abstract

How to translate the Greek word '*logos*'? By a new analysis and interpretation of Heraclitus' fragments DK 22 B 1, DK B 22 72, DK 22 B 19, '*logos/legein*' turns out to mean 'to tell, to (re)count', but also 'to reason by words', and 'to collect' 'to choose'. The connections among these manifold meanings are highlighted by a tight translation of the Greek texts. Yet the hermeneutical method cannot go on further, except in considering the relationship between *logos* and *physis*: here the philosophical pathway stops, at the edge of the silence. Nevertheless, *logos* is the actual place where man can feel at home, provided we are able to harmonize words and *physis* and, most of all, to take care in remembering that words are another dimension of silence.



pdf pubblicato da Associazione Culturale Engramma
a cura di Centro studi classicA luav
Venezia • ottobre 2012

www.egramma.it