

Metafora. Tra esperienza e pensiero

A cura di Federica Buongiorno e Giovanni Leghissa

Anno 9
II/2022
ISSN: 2385-1945

Philosophy
Kitchen #17

P

K



Metafora. Tra esperienza e pensiero

A cura di Federica Buongiorno e Giovanni Leghissa

3

EDITORIALE

- 5 **Introduzione**
Federica Buongiorno
Giovanni Leghissa

I. PAESAGGI FONDATIVI

- 13 **Gain et perte dans l'économie
moderne des métaphores**
Patrick Marot
- 29 **La metafora trascendentale**
Lorenzo Palombini
- 45 **Cosa rende 'potenti' le metafore?**
Nicola Zambon

II. TRA ESPERIENZA E PENSIERO

- 61 **Esistono buone metafore
in scienza?**
*Note in margine a **La linea
e il circolo***
Luca Cabassa
- 77 **Concupiscenza saggistica.
Melandri, Adorno, Maistre o della
prosa analogica**
Alessandro Settimo
- 95 **I fenomeni di evanescenza.
Alcune note sulla nozione di
Abklangsphänomen nella filosofia
del tempo di Husserl**
Nicola Turrini

- 109 **Metaphor, Relevance Theory,
and the Curious Nature
of Cut-Off Points.
A Philosophical Attempt to
Understand the Tension Caused
by Non-Propositional Effects**
Pascal Lemmer
- 123 **Lakoff & Johnson lettori di
Blumenberg?**
**Le analogie tra metaforologia e
teoria della metafora concettuale**
Stefana Garello
Marco Carapezza

III. DISSEMINAZIONI

- 137 **La tavola e la mappa.
Paradigmi per una metaforologia
mediale dell'immaginazione
cartografica in Kant**
Tommaso Morawski
- 153 **Casa come me.
Villa Malaparte: storia di una
metafora annunciata**
Mariacarla Molè
- 165 **Absolute Metaphors and
Metaphors of the Maternal**
Nicole Miglio

Introduzione

Federica Buongiorno

Giovanni Leghissa

Dal momento in cui la pratica discorsiva del filosofo si è imposta come forma di sapere superiore a tutte le altre, non bisognosa di ricorrere a supplementi di sorta per giustificare il proprio statuto epistemico, la metafora è stata vista come un semplice ausilio al quale ricorrere quando la teoria non funziona nel modo in cui è supposta funzionare – cioè senza buchi e senza sbavature, in grado di cogliere senza residui tutto ciò che c'è e di cui il soggetto fa esperienza. Non sono mai mancati, tuttavia, coloro che non ritenevano possibile eliminare del tutto la dimensione del metaforico: si tratta di autori che hanno saputo mostrare come lo spazio discorsivo della filosofia non poteva venir saturato solo facendo ricorso a ciò che coincide con quella forma specifica di cattura del reale che è il concetto. E nel corso del Novecento il discorso filosofico – almeno alcune delle sue componenti, e non certo di peso minore, come si vedrà in questo numero – ha poi superato ogni pregiudizio nei confronti della figuratività, dell'iconico, del narrativo, e ha saputo indicare come tutto ciò vada inteso quale parte integrante dell'argomentazione filosofica. Va sottolineato, comunque, come tale operazione non sia espressione della volontà di prendere congedo dalla concettualità; il punto, piuttosto, è che quest'ultima, nell'atto del suo porsi, pone anche il proprio altro, di cui il metaforico è attestazione privilegiata. In tal modo si è resa finalmente obsoleta l'idea secondo cui la metafora – come del resto l'analogia – servissero al ragionamento filosofico solo quando questo inceppa e zoppica, scoprendosi bisognoso di ausili e stampelle.

Nel presente numero in vario modo e a partire da diverse angolature si fa riferimento ad alcuni autori che servono ad illustrare in modo paradigmatico lo scenario filosofico appena delineato. In sede introduttiva,

vale la pena richiamare per sommi capi il senso generale del loro contributo teorico.

Un ruolo comprensibilmente centrale è occupato da Hans Blumenberg, il quale non solo ha mostrato che non è possibile scrivere una storia dei concetti senza scrivere anche la storia delle metafore che hanno costellato la discorsività filosofica, ma ha anche offerto un quadro teorico-sistematico generale entro il quale comprendere la necessità del loro intreccio. Generata dal bisogno di tenere a bada la realtà e ciò che in essa resiste a un dominio immediato, la ragione – che co-evolve con *Homo sapiens* al pari degli altri artefatti di cui questi si serve per plasmare la nicchia ecologica che lo accoglie – produce tanto miti quanto modelli di razionalità e teorie scientifiche, tanto metafore quanto concetti, al fine di rendere più agevole un adattamento che risulta sempre alquanto precario (l'esistenza della specie umana, per Blumenberg, è quanto di più improbabile ci sia nel regno dei viventi). Ne viene fuori non che la metafora compensa ciò che manca al concetto, ma che tutte le misure di prevenzione messe in atto dalla ragione per arginare gli effetti della complessità del reale altro non siano che misure compensatorie.

Jacques Derrida, dal canto suo, ci ha indicato come la posizione del soggetto che guarda la differenza tra metafore e concetti costituisca la macchia cieca del pensiero: è infatti impossibile dar conto delle operazioni che giustificano tale differenza, essendo questa già da sempre presupposta da ogni pratica filosofica. Il soggetto del sapere filosofico, in altre parole, non si vede mentre opera con – e grazie alla – differenza tra metafore e concetti. Non si può far filosofia se non ipotizzando di sapere cosa differenzi un concetto da una metafora, ma l'articolazione di tale differenza non potrà mai essere maneggiata con i soli strumenti della concettualità. Un residuo metaforico, con tutta la sua impurità, intaccherà sempre la purezza di quella sfera in cui opera la concettualità.

Enzo Melandri, ne *La linea e il circolo*, ha indicato un percorso sistematico che non solo restituisce piena legittimità alla logica analogica – che non è da vedersi come una logica dimidiata, di second'ordine – ma ha anche indicato in che senso una teoria dell'analogia aiuti a individuare in modo corretto il posto che il metaforico occupa in seno all'argomentazione filosofica. È vero che gli usi dell'analogia sono pressoché infiniti, ma, come mostra Melandri, le sue funzioni sono ben precise e delimitate: euristica, legata all'*inventio*, sintetica, quando si passa da un genere a un altro per produrre un sapere unitario e superare pragmaticamente la divisione dei saperi, ed evocativa, quando il valore intensionale o connotativo dell'analogia si autonomizza rispetto al suo valore estensionale e/o denotativo. Ora, se si riesce a dimostrare a quali condizioni l'analogia diventi razionalmente possibile tanto come inferenza calcolabile quanto come concettualizzazione dotata di senso – ed era questo lo scopo perseguito da Melandri nel suo monumentale lavoro – allora diviene chiaro che la questione dell'analogia possiede una funzione trascendentale. Si tratta di comprendere non solo in che senso macchie empiriche intacchino sempre la purezza del trascendentale, o in che senso la genesi che conduce all'emergenza del soggetto trascendentale sia sempre una genesi empirica, ma soprattutto di porre a tema la questione della fondazione in termini dialettici, facendo posto al paradosso e alla negatività. Ragionare sull'analogia significa interrogare l'incompletezza del sistema del pensiero, significa

ciò indicare come quel negativo che è esteriorità, alterità, rimosso, rientri nel sistema stesso per vie traverse e non dominabili interamente attraverso la concettualità pura.

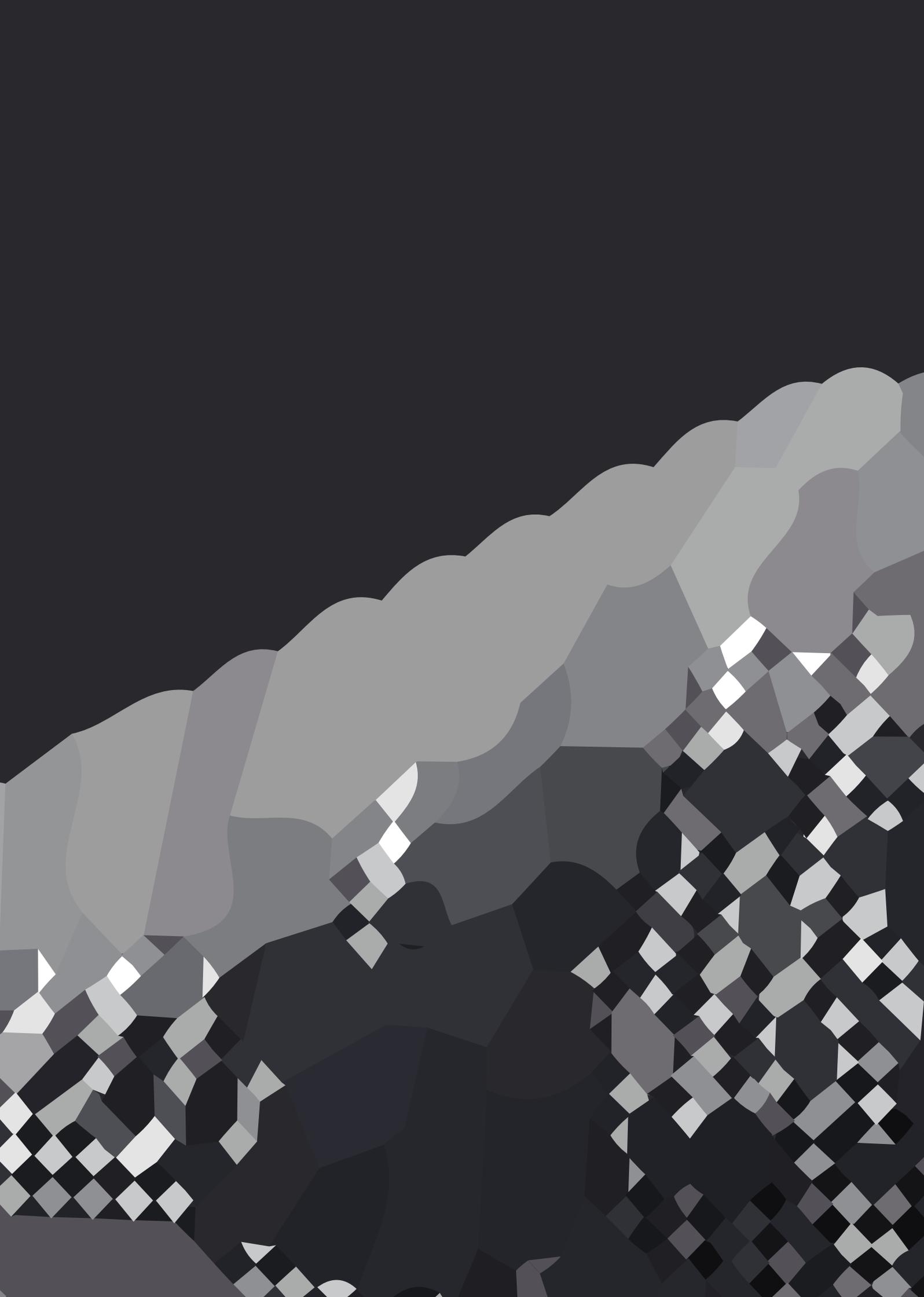
Come si evince da alcuni contributi presenti nel numero, tutti e tre gli autori appena nominati sono da considerarsi quali eredi e continuatori, seppure ciascuno in modo diverso, dell'eredità husserliana. Un punto, questo, che costituisce un elemento di primaria importanza, non tanto per dire che dall'elaborazione di quella eredità si acquisisce uno sguardo nuovo sul rapporto tra metafore e concetti, quanto per dire che nella rilettura di tale rapporto – a volte andando anche ben al di là di ciò che Husserl pensava al riguardo – diviene possibile una nuova configurazione della tematica trascendentale. Lo Husserl logico e sostenitore del primato del pensiero razionale sulle altre “voci” possibili dell'argomentare umano (una tesi che non caratterizza soltanto le opere logiche ma che viene ribadita con veemenza, ad esempio, nelle lezioni di *Introduzione all'etica* e che motiva, sul finire della vita e della produzione husserliane, il teleologismo razionale della *Crisi delle scienze europee*), si accompagna in realtà costantemente a uno Husserl extra-logico che nell'atto stesso di nominare i nuclei concettuali fondamentali della fenomenologia si trova limitato dalle categorie logiche e costretto, quasi suo malgrado, a ricorrere a figure metaforiche di vario genere. Un caso esemplare è il procedere “zigzagante” del metodo fenomenologico, ma ancor più interessante è l’“escalation” metaforica che caratterizza le lezioni sulla coscienza interna del tempo, laddove Husserl – per descrivere il progressivo allontanamento delle ritenzioni dall'ora attuale – parla di “inabissamento”, “sprofondamento nell'oscurità della coscienza”, di una “coda di cometa” di ritenzioni che si allontanano, come se la retrocessione dell'ora in appena-stato e poi in passato-remoto ponesse un limite alla dicibilità. Nel contempo, questo allontanamento costituisce anche l'inquietudine profonda di Husserl: l'allentamento della presa sulla percezione attuale, su ciò che costituisce il dato fenomenologico nella sua pienezza ed evidenza, il rischio della sua perdita è un tema – non a caso – anche psicoanalitico. Da ultimo, dopo esser ricorso a varie metafore dell'ordine della luce (e dell'ombra), Husserl si decide a chiamare questo “oscuramento” dell'ora col suo nome più proprio: inconscio. E sebbene questo termine sia da lui costantemente problematizzato (non occorre ricordare la nota appendice di Fink alla *Crisi delle scienze europee*, in cui – col benestare di Husserl – il problema di una teoria dell'inconscio è ridotto a quello di una incompleta o ingenua analitica della coscienza da parte di Freud), Husserl non vi rinuncerà facilmente: nelle lezioni sulla sintesi passiva degli anni Venti il problema di una “fenomenologia dell'inconscio” tornerà, e di nuovo in connessione al tema della temporalità di coscienza. È, d'altronde, proprio la psicoanalisi e in particolare la teoria della *Traumdeutung* (pubblicata nel 1899, un anno prima delle *Ricerche logiche* husserliane) la forma di pensiero che ha fatto – forse più di ogni altra – della metafora e dell'analogia il paradigma del procedimento interpretante. Se l'inconscio è il regno in cui – come Freud dichiara nelle lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi* – non valgono più proprio le regole della logica e del tempo, ovvero le regole fondanti – per lo stesso Husserl – la conoscenza nella sua scientificità, allora la psicoanalisi dovrà ricorrere a un pensiero altro (metaforico) per parlare del suo oggetto. Se in ciò psicoanalisi e fenomenologia husserliana sembrano massimamente

distanti, per altro verso tornano a toccarsi proprio in quanto la scientificità stessa a cui la psicoanalisi aspira, stante la particolarità del suo oggetto, non potrà mai essere esatta nel senso delle scienze quantitative ma necessariamente descrittiva e morfologica – proprio come descrittiva e morfologica è la fenomenologia: scienza bensì “rigorosa” ma non “esatta”. La vaghezza (non l’imprecisione, si badi, bensì l’intrinseca complessità qualitativa dei fenomeni), che tanto la psicoanalisi quanto la fenomenologia rivendicano epistemicamente, è d’altronde il presupposto operativo della metafora: questa è sempre precisa entro un certo margine, “rende l’idea” ma non aspira all’esattezza del concetto.

Non meno importante è il riferimento a tutt’altra tradizione di pensiero, rappresentata da un lavoro, ormai classico, come *Metafora e vita quotidiana*, di George Lakoff e Mark Johnson. In questo lavoro i due autori sostengono che la metafora “è diffusa ovunque nel linguaggio quotidiano ma anche nel pensiero e nell’azione”: distinguendo tra tre tipologie di metafora (strutturali, di orientamento e ontologiche), Lakoff e Johnson propongono una teoria complessa la cui tesi fondamentale consiste nell’idea che il linguaggio sia strutturato metaforicamente in quanto il *pensiero* è strutturato metaforicamente e sottolineano il carattere ambiguo del linguaggio metaforico, che tende a enfatizzare un determinato aspetto concettuale oscurando una serie di altri aspetti non coerenti con la metafora utilizzata. Il meccanismo della metafora fa perno sul nostro essere incarnati, ovvero – ed è un aspetto decisivo – esso è funzione della nostra interazione corporea con il mondo: in questo senso, la metafora riflette la struttura percettiva umana e ritaglia una precisa ed essenziale forma di accesso cognitivo al mondo.

È principalmente grazie al rimando a questi autori – da intendersi soprattutto come “istitutori di discorsività”, più che come nomi che occupano un posto dentro al catalogo dei filosofi del Novecento – che i vari contributi di questo numero cercano di isolare un nucleo tematico ben preciso. Questo, così potremmo abbozzare, consiste nell’indicare, grazie alla messa a tema del ruolo della metafora, quell’oscillazione tra la sfera trascendentale e quella empirica che innerva – e da ben prima del Novecento – il pensiero della fondazione.





Metafora. Tra esperienza e pensiero

Paesaggi fondativi





Gain et perte dans l'économie moderne des métaphores

Patrick Marot

Patrick Marot est professeur de littérature française moderne et contemporaine à l'Université de Toulouse 2-Jean Jaurès. Spécialiste de l'œuvre de Julien Gracq, il a également publié des travaux sur la littérature du XIXe siècle, sur la théorie de la littérature et sur les rapports entre littérature et philosophie.

patmarot@orange.fr

All theoretical models dealing with metaphor have in common the idea that this figure must be understood in terms of gain and loss, within the framework of a semantic economy of the figure, whether it be considered on the local - rhetorical - level of the discourse, as inherited from the Aristotelian tradition, on the level of the whole work, as with the symbolic paradigm fixed by German idealism, or on the level of language, as with the theoretical perspective of the semioticians or Derrida; on the level of our conditions of representation, as in post-Kantian approaches (Blumenberg), or on the level of communication in the framework of a pragmatics of language (Sperber and Wilson, for example). The question of loss and gain implies the question of the cognitive status of metaphor and, therefore, this of the metaphysical principles from which derives the type of figurability by which the metaphor is produced - whether these principles are explicit or not. Since the crisis of criticism, to the fullness of gain, as assumed by ontotheological models (Heidegger), is opposed the idea that the field of metaphor is characterised by loss, whose various models of the 19th and 20th centuries elaborate in different ways the fruitful turnaround.

13

– FIGURE/FIGURALITÉ
– GAIN
– HERMÉNEUTIQUE

– MÉTAPHOROLOGIE
– MÉTAPHYSIQUE
– PERTE

– PERTINENCE
– SYMBOLE
– VÉRIDICTION

Dans *Sémiotique et philosophie du langage*, Umberto Eco qualifie la métaphore comme « le plus lumineux et le plus épais des tropes ». (Eco 2010) La formule est heureuse à tous égards: elle dit en effet deux caractéristiques constantes de cette figure depuis la *Poétique* d'Aristote jusqu'aux études contemporaines sur le sujet – à savoir la visée cognitive de la métaphore, qui court-circuite la désignation frontale dans la communication discursive comme dans l'expression poétique, et propose un éclairage latéral à la fois des termes de la figure et de l'objet qu'elle approche; à savoir également la dimension énigmatique propre à la métaphore, qui va de la devinette convenue et immédiatement résolue des exemples fournis par le Stagirite dans sa *Rhétorique* aux métaphores complexes et filées, irréductibles à toute mise à plat discursive, que propose la littérature – songeons à la poésie savante des troubadours, des poètes pétrarquistes et gongoristes, ou à celle de nombreux poètes depuis Rimbaud et Mallarmé. Ces deux caractéristiques inscrivent une économie figurale de la métaphore, que l'on peut repérer à travers les différents régimes systémiques ou discursifs où s'informe cette figuralité: dans l'ordre de la rhétorique (restreinte ou élargie comme « nouvelle rhétorique »); dans le système de la langue décrit par les divers modèles sémiotiques mis en circulation depuis Pierce et Saussure (Louis Hjelmslev, Nelson Goodman, Donald Davidson, etc.); dans l'ordre de la construction culturelle (à travers, par exemple, les déplacements et les connexions opérées au sein de ce qu'Umberto Eco appelle l'« encyclopédie ») - (Eco 2010, 44 sq); dans l'ordre métaphysique de la vérité – que celle-ci passe ou non par le postulat d'une propositionnalité des métaphores, comme on voit chez Paul Ricoeur et Jacques Derrida; dans l'ordre de l'anthropologie, qui inscrit la figure dans une économie symbolique plus large et plus universelle, à la manière d'Ernst Cassirer ou de Hans Blumenberg; ou dans l'ordre enfin d'une pragmatique du langage et des usages sociaux de la parole, telle que l'explorent par exemple les réflexions de Dan Sperber et Deirdre Wilson, ou plus récemment de George Lakoff et Mark Johnson. Ces différents espaces d'inscription discursive ou systémique engagent non seulement différents modes de signifier pour la métaphore, mais au-delà impliquent la possibilité même d'instituer ou non la signification.

Deux ensembles de modélisations polarisent à cet égard l'appréhension théorique de la figure. Il s'agit d'une part de l'opposition, là encore proposée par Umberto Eco, entre définition nomothétique de la métaphore et définition pan-métaphorique. La première est exemplairement illustrée par la *Poétique* et la *Rhétorique* d'Aristote et par toute la tradition – largement dominante – qui s'en est inspirée, des poétiques de la Renaissance et de l'époque classique/néo-classique jusqu'à *La Métaphore vive* de Ricoeur ou les travaux des stylisticiens (Groupe *Mû* 1970; Dürrenmatt 2002, par exemple); la seconde renvoie à la tradition inaugurée par les philosophies de la Renaissance, réactualisée dès le début du XIXe siècle par Johann G. Hamann et les courants du romantisme européen, et poursuivie fort différemment par Nietzsche, Derrida ou Blumenberg. Cette polarisation n'est en aucun cas une distribution étanche, un théoricien comme Derrida par exemple mobilisant les deux modèles. Un second ensemble de modélisations, qui ne recoupe pas le précédent, est défini à travers l'opposition entre vérité et pertinence, qui engage des modes très différents du signifier métaphorique. La visée de vérité inscrit la figure dans la perspective

de la métaphysique ; elle engage le sort qui peut être fait à la propositionnalité, et rencontre la question du rapport entre métaphore et concept, ainsi que l'ont envisagée (une fois encore fort différemment) des penseurs comme Ricoeur, Derrida ou Blumenberg. La pertinence s'entend selon la sphère auto-suffisante de la communication langagière ou de l'interaction propre à la lecture – on la trouve exemplairement illustrée par les approches pragmatiques et sémiotiques.

Toutes ces constructions définitoires ont en commun de penser la métaphore en termes de gain et de perte au sein d'une économie sémantique de la figure. Perte et gain s'entendent différemment que dans les autres tropes, dans la mesure où seule la métaphore implique un empan du signifier allant du local et du ponctuel (comme chez Aristote et dans la tradition rhétorique qui en procède) à l'ensemble de l'œuvre (comme dans les modèles romantiques et dans les conceptions esthétiques et poétiques qui en dérivent), voire au langage même et au système de la langue. On entend par perte et par gain le déficit, ou à l'inverse la plus-value ou le bénéfice, de la figure par rapport à l'atteinte d'une vérité ou d'un contenu noétique nouveau, par rapport à la précision définitionnelle d'un concept, ou par rapport à l'expression d'une expérience émotionnelle ou existentielle. Gain et perte peuvent donc se comprendre ou non dans l'ordre de la propositionnalité, mais engagent toujours le statut conféré au langage en tant qu'opérateur communicationnel et cognitif. Cette implication, qu'elle confère ou non à la métaphore une fonction explicitement métaphysique, n'est en réalité jamais quitte de l'histoire de la métaphysique – ce qui vaut également pour les modèles qui en sont délibérément les plus éloignés (ainsi les modèles pragmatiques) et plus largement pour les conceptions « modernes » de la métaphore, si l'on admet par-là celles qui se sont développées à partir du XIX^e siècle et de la révolution criticiste opérée par Kant. Il y a donc lieu, pour cette brève réflexion en perspective cavalière, de situer au préalable l'espace métaphysique (ou anti-métaphysique) de la modernité afin de préciser les conditions selon lesquelles peut, dans ce contexte, être appréhendée l'économie figurale de la perte et du gain.

Penser l'économie moderne de la métaphore suppose de prendre en compte ce par rapport à quoi cette modernité fait rupture, ainsi que la continuité dans laquelle elle s'inscrit. C'est un des mérites remarquables de la métaphorologie de Hans Blumenberg d'avoir retracé ce double aspect, c'est-à-dire d'avoir envisagé la figure en fonction des conditions historiques de la figuralité, qui relève plus fondamentalement de ce que, dans *La Raison du mythe* (Blumenberg 2005, 11), il appelle « une phénoménologie de la réception des mythes ». Blumenberg situe le « seuil d'époque » de la modernité à la Renaissance (Blumenberg 1999), c'est-à-dire au moment où s'effondre l'édifice théologique de la scolastique médiévale, dont il montre comment certains éléments, recyclés et sécularisés, se retrouvent dans la constitution des modèles épistémologiques ultérieurs. C'est, pour ce qui concerne la métaphore, le cas de l'analogie telle que l'ont durablement théorisée Platon et Aristote, qui permet d'organiser les rapports entre *kosmos* et *logos* et de fonder par là-même l'aptitude du langage à formuler des propositions vraies. L'analogie, qui demeurera jusqu'au début du XIX^e siècle au moins le noyau de la métaphore poétique, est dans ces conditions

une figure heuristique métaphysiquement fondée en ce qu'elle assume la complémentarité du *logos* et du *muthos* et donne un fondement à la causalité (ainsi dans *La République* le Bien engendre-t-il le soleil par analogie avec lui-même). (Platon, Livre VI, 508b) En ce sens, l'analogie chez Platon constitue une figure d'unification des disparates hiérarchiques; de même chez Aristote elle permet d'opérer des passages entre les dix catégories de l'être – ce que ne peut effectuer le discours conceptuel ainsi que l'a montré Pierre Aubenque dans sa thèse *Le Problème de l'être chez Aristote*. (Aubenque 1962). [1] Ainsi fondée et fondatrice, l'analogie selon Aristote constitue un principe de véridiction du discours dans l'ordre propre de la rhétorique, complémentaire de ce qu'opère le concept dans le discours philosophique. La condition en est toutefois que sa valeur heuristique repose sur une équivalence hiérarchique et attributive claire des termes (celle qui commande en particulier, dans la *Poétique*, la justesse des métaphores à quatre termes). (Aristote 2002, 21, 1457b 6-8). [2] Sans ce cadre, l'analogie devient mensongère et relève de la flatteuse (*kolakeia*) pour l'esprit et pour les sens.

[1] Paul Ricoeur s'appuie en particulier sur ces travaux dans son ouvrage *La Métaphore vive* (334-340).

[2] Sur l'analogie chez Aristote, cf. en particulier *Catégories*, I; *Éthique à Nicomaque*, I, 4; *Métaphysique*, livre *Gamma*.

Ce modèle, comme on sait, a fait l'objet d'une formalisation logique par Porphyre dans son *Isagogè* (Porphyre 1995; Eco 2010) et sa vulgarisation par Boèce a dominé pendant près de mille ans la conception de la métaphore, notamment à travers le discours sur l'analogie diffusé par les traditions patristiques et scolastiques. L'économie de la métaphore (dont les traditions susmentionnées s'occupent peu, l'analogie qui la fonde étant pensée comme principe métaphysique plus que comme figure poétique) est dans ces conditions pleinement caractérisée par le gain – celui d'un accès véridictif à l'ordre hiérarchique qui commande l'être et le langage. Plus précisément, il s'agit d'une économie de la totalisation heuristique, qui comme telle ne procède que selon le gain et exclut la perte: la bonne métaphore selon Aristote est celle qui dévoile mieux le monde comme ordre, non celle qui prétend créer; elle réduit la distance entre *logos* et *kosmos*. Or la tradition platonicienne de l'analogie, illustrée en particulier depuis Origène, Saint-Augustin et le pseudo-Denis, opère une rupture de réversibilité dans le fonctionnement logico-métaphysique de l'analogie: si le Bien engendre le soleil par analogie, l'esprit ne peut remonter par ses propres forces du soleil au Bien, c'est-à-dire au principe de l'analogie. S'opère ainsi une relation entre l'ordre des proportions et la disproportion qui le transcende et transcende par là-même l'analogie. On reconnaît là l'équivalent logique de ce dont l'épécataste de Grégoire de Nysse formulait le principe théologique (Grégoire de Nysse 1942; 2021): l'approche, heuristique ou spirituelle, du principe divin reconduit indéfiniment l'irréductibilité de la distance où se tient ce dernier. L'économie de l'analogie se définit de ce fait sur un mode paradoxal, puisque le gain dans l'ordre du savoir est indissociable de la perte, c'est-à-dire que l'acquisition de vérité en quoi il consiste ne doit plus être pensée sur le mode d'une totalisation heuristique mais comme devant s'intégrer à un processus herméneutique. Plus radicalement, la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denis recommande de se dispenser de l'analogie dans l'usage des métaphores, en tant qu'elle induit des ressemblances entre les étants et le principe infigurable (Denys l'Aréopagite 1970, II, 23); Eco 2010, 207): la métaphore – d'un point de vue économique – ne propose dans ces conditions

de gain qu'en ce qu'elle permet de mesurer la perte dont elle témoigne dans l'ordre de la désignation.

On ne saurait assez insister à cet égard sur la crise métaphysique qui s'est opérée aux XIV^e et XV^e siècles, crise dont la modernité a été largement tributaire ainsi que l'a montré après d'autres Blumenberg dans *La légitimité des modernes*. (Blumenberg 1999) Le nominalisme théorisé par Guillaume d'Ockham (également étudié sous ce jour par Umberto Eco 2010, 495 sq) rompait en effet radicalement avec le principe d'analogie, et plus spécifiquement avec le principe thomiste de l'*analogia entis* [3] qui permettaient de penser la relation d'ordre entre le principe, les étants et les noms, et par là-même les rapports de proportion des étants entre eux d'une part, entre les mots et les choses d'autre part. Avec Ockham, le face-à-face des mots et des choses était disjonctif, conventionnel et non liée à un rapport de consubstantialité ou de participation qui autoriserait à en unifier les logiques. Il en résultait bien entendu une émancipation de l'ordre des signes, délié de tout renvoi substantiel à un *logos* créateur. Ainsi Jean Buridan, dans la lignée du nominalisme ockhamien, conférait-t-il aux métaphores une valeur de délectation esthétique qu'il associait à leur obscurité même, et qu'il dissociait donc de toute valeur heuristique. (Dahan & Rosier-Catach 1998) Plusieurs conséquences découlaient pour la métaphore de cette approche nominaliste du langage, dont les plus importantes sont peut-être : d'une part la dissociation radicale de la poétique et de la métaphysique, et par là-même la négation de toute complémentarité de la métaphore et du concept : la *Logique* de Port-Royal, à l'époque classique, constitue à cet égard une modélisation aboutie de cette disjonction. On peut considérer avec Blumenberg que le processus moderne de l'autonomisation du poétique trouve là une origine décisive ; d'autre part l'émancipation créatrice des métaphores délie dès lors celles-ci de toute fonction heuristique de dévoilement et de véridiction, les renvoyant à la faculté de l'imagination. Le gain est en l'occurrence à la hauteur de la perte, vertigineux comme celle-ci. On retrouvera une telle conception, finalement proche de celle de Buridan mais détachée de tout discours métaphysique, dans la sémiologie contemporaine de Donald Davidson dans ses *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (Davidson 1993) : les termes de la métaphore valent moins pour les liens sémantiques qu'ils établissent que pour les valeurs émotionnelles et culturelles qui sont associées à chacun d'eux envisagé indépendamment des autres.

Une autre matrice possible de la métaphoricité moderne est la pensée spéculative de Nicolas de Cues (XV^e s.), sur laquelle Ernst Cassirer a donné des contributions aussi éclairantes que décisives (Cassirer 1988, ch. 1 et 2), et qui de fait anticipe sur la philosophie des formes symboliques comme sur la métaphorologie de Blumenberg – indépendamment de l'inscription théologique de la pensée du Cusain, récusée par la perspective néo-kantienne des deux théoriciens contemporains. La référence mathématique à la notion d'infini a en effet permis à l'auteur de *La Docte ignorance* (Nicolas de Cues 2013), héritier à la fois de la tradition néoplatonicienne illustrée par la théologie négative du pseudo-Denis et du nominalisme ockhamien, de rompre avec la linéarité rationnelle

[3] La théorisation de l'*analogia entis* n'est pas spécifiquement thomiste : elle épouse en fait toute l'histoire de l'héritage chrétien de la *Métaphysique* d'Aristote depuis le pseudo-Denis et Saint Augustin, qui furent les sources principales de la synthèse, décisive sur ce point, de Thomas, menée en particulier dans sa *Somme théologique* (I, 1). Pour l'incidence de cet héritage dans la pensée théologique moderne (post-tridentine), voir le commentaire de la *Somme* par Mgr. Cajetan (*La Théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Clovis et IUSPX, 2018).

de la causalité (à laquelle se substitue une pensée de la complexité et de la causalité réciproque) et d'en finir avec l'analogie telle que la pensait la métaphysique d'inspiration aristotélicienne, dominante depuis le Moyen Âge central (en tant qu'elle suppose la dualité de la substance et de l'accident, et plus généralement une conception essentialiste des étants). L'esprit humain se trouve dès lors réduit à construire des approximations par hypothèses ou symboles qui tendent asymptotiquement vers le principe infiniment éloigné sans pouvoir le circonscrire par des figures véridictrices ni par des chaînes de raisons (Nicolas de Cues 2011). En termes d'économie, la figure d'approximation se voit en l'occurrence dispensée de l'exigence désormais inaccessible de la vérité (la théologie, les mathématiques mêmes sont pour Nicolas de Cues des figures d'approximation: elles constituent autant de systèmes de métaphorisation de l'inconnaissable, qui tendent vers lui et peuvent s'en approcher, mais qui laissent le principe, sur le plan proprement cognitif, dans une altérité radicale). L'éviction de la vérité du champ épistémologique inscrit donc la figuralité dans une économie métaphysique de la perte dont on a vu l'origine platonicienne, mais elle permet en contrepartie d'investir positivement, à travers les constructions qu'elle autorise, l'espace disjonctif où elle se déploie.

On peut considérer en somme que la scolastique médiévale met en place les conditions de possibilité d'une recharacterisation moderne de la métaphoricité, dont Blumenberg a, rappelons-le, formulé les traits dominants comme relevant d'une logique d'auto-fondation (impliquée notamment par l'héritage nominaliste), comme animée par le souci de l'auto-interprétation et en particulier celui de se penser comme époque – et plus spécifiquement comme époque de rupture avec les héritages, et de reconstruction rationnelle à neuf à partir du sujet (et non à partir du principe divin). Cette recharacterisation, déjà présente chez certains penseurs de la Renaissance comme Pic de la Mirandole ou Giordano Bruno (Cassirer 1983, chap. 3), signe *de facto* l'acte de décès du dieu des théologiens au bénéfice de ce que Blumenberg, dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie* (Blumenberg 2006), définit comme une surpotentialisation de la puissance à travers le passage d'un ordre réglé de celle-ci (sous le signe du *logos*) à une libération de la démesure évidemment connexe du principe d'autonomisation. On peut rapprocher cette libération potentiellement infinie de la puissance de l'homme, si présente dans la pensée d'un Giordano Bruno, du concept de « violence divine » telle que l'a théorisée Walter Benjamin dans ses *Prolégomènes à une critique de la violence*. (Benjamin 1959 - rééd. 2000, 210-243) Celle-ci, abolissant frontières, médiations et hiérarchies, se définit comme le paradigme proprement moderne de la violence: violence toute théorique ici (l'histoire a montré hélas qu'elle ne l'est pas toujours !), qui consiste à se couper de tout fondement extérieur dans la radicalité du geste d'auto-détermination. La prise de conscience du caractère « absolu » de certaines métaphores telles que l'entend Blumenberg est un révélateur de l'absolutisation propre à cette auto-institution de la modernité. Rappelons que dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie*, le philosophe oppose les métaphores « relatives » (formulations provisoires susceptibles d'être dépassées) et les métaphores « absolues », irréductibles au discours conceptuel (Blumenberg attribue à Kant cette notion de « métaphore absolue »). (Haverkamp 2004, 269-278) Or ces dernières

constituent la figuralité en mode premier ou ultime d'appréhension du monde, ce qui implique une révolution dans la pensée du fondement : en effet, aux yeux du métaphorologue (qui est lui-même une figure proprement moderne), la métaphysique n'est « qu'une métaphorique prise au pied de la lettre » – en somme, comme pour Nietzsche, une figure de figure. Les métaphores, à l'instar des mythes, sont des dispositifs d'interrogation sur le sens du monde ; mais à l'inverse des figures aristotéliennes ou porphyriennes, elles laissent la réponse dans une forme de suspens et de défaillance. En cela, l'économie des métaphores modernes est fondamentalement caractérisée par un excédent de la perte sur le gain, qui est en effet un trait définitoire de la relation au sens dans un contexte historique de sécularisation. Si la métaphore peut apparaître dans ces conditions comme une figure de rapatriement (au sens hölderlinien du détour rapatriant : elle dit à la fois le retrait de la transcendance et l'appartenance de l'homme au monde), c'est dans la mesure où elle est « une vérité à faire » et non une vérité perdue ou à retrouver. Elle n'est pas, comme chez Derrida, une figure d'exil, ni comme chez Ricoeur une figure de conquête, mais une manière de « faire monde » dans l'espace d'une clôture anthropologique où le domaine contingent de la vie et l'ordre noétique du comprendre peuvent s'informer réciproquement, en dehors de toute présupposition métaphysique de vérité. Les métaphores « absolues » définissent des espaces épistémologiques macro-culturels sans antécédents méthodologiques ou conceptuels – en quoi elles rendent caduque l'opposition entre vérité et pertinence, l'une et l'autre se confondant dans l'ordre pragmatique de la figuralité.

L'abandon du cadre métaphysique traditionnel (qu'il s'agisse de celui de la scolastique ou de celui des grands systèmes classiques), cadre indexé sur le principe d'un fondement divin ou à tout le moins sur le postulat d'un Dieu garant, a été comme on sait accéléré de manière décisive par la révolution criticiste opérée par Kant et par Fichte. La pleine libération de l'imaginaire dans l'invention poétique telle qu'elle a été prônée dès la fin du XVIIIe siècle par le romantisme est évidemment à penser à partir de cette disjonction entre l'ordre inaccessible des noumènes et l'ordre transcendantal qui enclot nos opérations de pensée (la vérité chez Kant est rapport entre la représentation de l'objet et la subjectivité de la représentation) – disjonction répercutée par cette coupure sémiotique entre les choses et les signes dont Friedrich Schiller, émule du philosophe de Königsberg, écrivait dans *Sur la poésie naïve et sentimentale* qu'elle avait retiré sous les pieds de l'homme l'échelle de la nature. (Schiller 2002) La figuralité – celle des images poétiques au premier chef – était dès lors vouée à se fonder sur sa propre réflexivité (c'est ce que fait chez Schiller l'allégorie en tant que construction intellectuelle) (Szondi 1991, ch. 2,1 et 2,2). Cette dérobaie du fondement a suscité à la charnière du XVIIIe et du XIXe siècle un courant nihiliste de la littérature notamment illustrée par des personnalités aussi éminentes et différentes que Senancour, Byron ou Jean-Paul Richter, qui prenaient acte de cet éloignement définitif des vérités métaphysiques et religieuses ainsi que de tout le système de croyances et de valeurs qui y étaient attachées. On peut en l'occurrence penser le romantisme comme une tentative de réponse à cette béance ouverte par ce que Richter, trois quarts de siècle avant Nietzsche, appelait

« la mort de Dieu ».[4] En ce sens, on peut comprendre l'élaboration du « symbole » (Goethe 1983 ; Schiller, 1992 et 1998 ; Schelling 1978 et 1999 ; Todorov 1977, chap. 6 ; Rouge 1932 ; Münch 1976 ; Novalis 2003) par les penseurs de l'idéalisme allemand (Friedrich Schlegel, Novalis, Friedrich Schelling, Goethe ou Creuzer) comme une réponse à l'intellectualité tragique de l'allégorie dans sa réflexivité auto-fondatrice telle que la concevait Schiller (l'allégorie, et au-delà la littérature moderne, est pour lui vouée au « sentimental », c'est-à-dire qu'elle doit se construire sur le constat d'une perte irréversible de la vérité et de tout fondement transcendant).[5] On peut à l'inverse assimiler la conception romantique de la métaphore à une forme de récupération de l'ambition véridictrice de la métaphysique à travers son déplacement dans l'ordre de l'esthétique.[6] C'est en ce sens que va, de manière significative, la redéfinition par Schelling de l'œuvre d'art dans *l'Introduction à la philosophie de la mythologie* (Schelling 1998 ; 1999, ch. II ; 1978, 45-49), permettant de renverser à son tour la « révolution copernicienne » du criticisme, et au passage de réorienter positivement l'économie des métaphores.

On sait que Friedrich Schelling a précocement précisé la définition goethéenne du symbole, donnant par là-même la caractérisation esthétique la plus aboutie de la littérature « romantique » – celle dont on peut considérer que le paradigme s'est le plus largement imposé aux XIXe et XXe siècles au point de constituer le cadre de référence des avant-gardes mêmes qui l'ont contesté. Heidegger a désigné en Schelling le promoteur exemplaire du « système » de la métaphysique moderne – qu'il qualifie (reprenant une formule de Spinoza) comme « théologico-politique », en opposition à la métaphysique traditionnelle (antique et classique) caractérisée d'après Kant comme « onto-théologique ».(Heidegger 1977) Le « système » théologico-politique est décrit par le philosophe de Marburg comme circulation entre trois pôles différenciés et entre-libérés : celui de l'être, celui de l'homme et celui du monde, l'homme accroissant le monde par son libre agir en lui, et accroissant lui-même par-là indéfiniment sa propre puissance.(Caye 2015, ch. II, 85 sq) L'être s'entend ainsi, à l'instar des deux autres pôles, comme principe dynamique auto-générateur et non comme *origo* statique, c'est-à-dire comme principe causal premier. Le « système » de la modernité est celui où se déploie la conception « moderne » de la figuralité, qui se pense à l'instar du « système » comme dispositif auto-générateur et auto-interprétant – ainsi que le rappelle la caractérisation proposée par Blumenberg (Blumenberg 1999), clairement tributaire, à travers Cassirer, de la pensée de Schelling.

Une telle reconstruction permettait à l'idéalisme allemand de déplacer la question métaphysique de la vérité de l'ordre nouménal, d'où Kant et Fichte l'avaient chassée, sur le terrain esthétique de l'œuvre d'art, dont la mythologie offrait selon Schelling le modèle symbolique. Le « symbole », tel que le redéfinissait la métaphysique du « système » moderne, offrait une alternative à ce que la révolution criticiste avait fait percevoir comme une impasse du nihilisme, et rendait en fait possible la visée différée et indirecte d'une transcendance devenue inaccessible dans l'ordre

[4] Cette idée apparaît dans un texte de Jean-Paul Richter (souvent publié à part, par exemple dans la traduction qu'en a donnée G. de Staël) où le Christ annonce dans un songe la mort de Dieu. Ce texte est extrait du roman *Siebenkäs* (1796). Non traduit en français.

[5] Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « Littérature, modernité et nihilisme », à paraître dans les *Cahiers d'études lévinassiennes*, XIX, en 2022.

[6] Rappelons que le renouveau de l'herméneutique par Friedrich Schleiermacher est indissociable de la redéfinition de l'œuvre littéraire par les théoriciens du romantisme allemand (F. Schlegel en particulier). Voir sur ce point G. Gusdorf (1988) *Naissance de l'herméneutique*, IIe partie (« L'herméneutique romantique »).

de la discursivité conceptuelle: il opérât en effet une représentation paradoxale de l'infini par la finitude de l'œuvre, représentation réflexive, et par là-même inépuisablement complexe, dont le sens résidait dans la forme même de celle-ci. (Schelling 1999, chap. II, § 39; 1978, 45-49) La signification et le statut même de la métaphore, dans ces conditions, étaient commandés par l'autoconstitution ou (ce qui revient au même) le mode de signifier de l'œuvre entière, la figure micro-topique du trope reprenant et diffractant la figuralité macro-topique de cette dernière. En d'autres termes, la vérité de la métaphore ne résidait pas tant en elle-même que dans la réfraction de celle – encore une fois hors d'atteinte de toute mise à plat discursive ou conceptuelle – du sens de l'œuvre entendue comme forme complexe et représentation de l'infini. Aussi la métaphore moderne ne fait-elle sens que secondairement selon les règles de la rhétorique qui en est le cadre d'emprunt, mais signifie-t-elle sur un mode proprement herméneutique [7] Pour le dire avec la formule (trop) fameuse de Novalis, la métaphore est « représentation de l'irreprésentable ». (Novalis 2003) En cela elle concentre l'œuvre entière, à la manière du fragment, et au-delà de la « poésie » même (c'est-à-dire de la littérature). Son économie est à cet égard pleinement réparatrice: la perte radicale liée à l'effondrement de la métaphysique du principe est le lieu même d'un gain infini – celui de l'œuvre comme processus d'infinimentisation où peut se réfléchir l'infinie liberté du sujet à nouveau renoué à l'être par son action illimitée dans le monde; celui d'une transcendance dont l'horizon se trouve paradoxalement agrandi par ce qui le diffère.

[7] Pour une étude herméneutique de l'approche heideggerienne de la métaphore, voir Greisch (1973).

On retrouve l'héritage de ce modèle esthétique bien au-delà de la période romantique qui en a été le creuset poétique. Ainsi la conception proustienne de la métaphore telle que l'explique le dernier volume d'*À la recherche du temps perdu*, assimile-t-elle l'œuvre tout entière à un enchaînement de métaphores unifiées par la figuralité même de l'écriture, par quoi « ce que nous appelons la réalité » – à savoir « un certain rapport entre [l]es sensations et [l]es souvenirs qui nous entourent » – se trouve amené à sa « vérité » par leur enchaînement « dans les anneaux nécessaires d'un beau style ». (Proust 1989, 468) Le sens est ainsi ce qui se constitue au fur et à mesure du déploiement figural de l'œuvre, c'est-à-dire dans les échanges infiniment réfractés des figures micro-topiques entre elles: par-là la métaphore s'égalise selon le narrateur du *Temps retrouvé* à la vie même, mais à une vie comme quintessenciée et intemporalisée – en quoi le « temps perdu » se convertit par la figuralité de l'art en un gain infini. À certains égards, Proust, héritier explicite de l'esthétique schellingienne (Henry 1983; Fraisse 2013), marque l'aboutissement et l'apogée de ce paradigme symbolique de la modernité qui hissait la métaphore à un niveau inégalé d'ambition herméneutique.

Il peut sembler surprenant de constater que la « nouvelle critique » des années 1960 - 1970 s'inscrive largement dans la continuité du modèle esthétique et poétique de l'idéalisme romantique, avec lequel elle a néanmoins rompu en ce qu'elle en abandonnait la visée métaphysique, identifiée à une idéologie bourgeoise de l'accroissement de la puissance et d'équilibre dynamique illusoirement stable (et donc antirévolutionnaire) dans la circulation des forces. Il est remarquable toutefois que la définition de la métaphore que donne Roland Barthes dans *Critique et vérité* soit presque

exactement la même que celle que donnaient Novalis, Friedrich Schlegel ou Schelling quelque cent soixante ans plus tôt. Selon Barthes, « toute métaphore est un signe sans fond, et c'est ce lointain du signifié que le procès symbolique, dans sa profusion, désigne: le critique ne peut que continuer les métaphores de l'œuvre, non les réduire. » (Barthes 1966, 72) Cependant là où les romantiques allemands supposaient une idéalité indicible du réel, Barthes et la « nouvelle critique » replient la métaphore sur l'ordre du langage, suivant en cela moins la leçon de Proust que celle de Mallarmé – l'idéalisme fournissant la matrice conceptuelle paradoxale d'une pensée de la contingence. (Monginot 2015) Ainsi le « sans fond » ne réfère-t-il pas à l'*Ungrund* de Maître Eckhart et au paradigme mystique cher à l'idéalisme allemand, mais à la fuite des signifiés et des signifiants renvoyant interminablement les uns aux autres.

Si un paradoxe comparable semble commander également la conception derridienne de la métaphore, c'est qu'il revêt comme on sait une même fonction stratégique de mise à mal du formalisme binaire de l'identité et de la différence issu du structuralisme et de la référence à la sémiotique saussurienne. La métaphore dans ces conditions est moins définie par le jeu de glissement du même dans l'autre que par l'indétermination de la frontière entre ces deux pôles et l'extension virtuellement infinie d'une logique proprement dé-figurante de la labilité – ce que Barthes assignait pour sa part à une pensée du neutre. (Lécole-Solnychkine 2015) Derrida entend déployer les implications philosophiques de ce renversement sémiologique. Il s'inscrit dans le sillage de la réflexion pan-métaphorique de Nietzsche (Nietzsche, 1969-1991), dont on sait qu'il s'est érigé contre ce modèle à ses yeux suspect de restauration de la métaphysique et de complaisance au paradigme religieux. C'est que la métaphore, pour l'auteur de *La Grammatologie*, est le biais privilégié d'une dénonciation des avatars – masqués ou non – des paradigmes métaphysiques. (Derrida 1967, I, 2 et II, 4; 1972) Ainsi lui est-il nécessaire, dans cette perspective, de réintroduire en force la référence métaphysique en définissant la figure par rapport à la question de la vérité. C'est pourquoi la métaphore doit être envisagée selon lui à partir de la visée fonctionnelle qui est celle que lui assignait Aristote: elle aurait vocation à fixer le sens, ou à le revivifier là où le concept le fige et le dessèche. Or il s'agit pour Derrida de montrer que le travail de la métaphore va à l'inverse de cette visée fonctionnelle: elle dissémine, déborde, dérive, dispersant le sens là où sa figuralité tendait à arrêter le mécanisme poétique du déplacement: en engageant un processus revitalisant d'élargissement de la signification, elle introduit – là serait son paradoxe – une logique d'excès et de débordement qui finit par la dépasser, et l'éloigne indéfiniment de la vérité qui est son objet. La métaphore est ainsi prise, saturée et défaite dans l'espace interminable des signes (selon la chaîne des signifiés et celle des signifiants) – errance dans laquelle le sujet est inclus sans qu'il puisse trouver une quelconque position d'extériorité ou situation de maîtrise (ainsi ne peut-on parler que métaphoriquement des métaphores). Le propos de Derrida s'inscrit en l'occurrence dans la double continuité de celui de Nietzsche et de celui de Heidegger: il s'agit de faire de la métaphore une machine de guerre (un cheval de Troie) contre un héritage supposément usé de la philosophie (les concepts, pour lui comme pour Nietzsche, ne sont que des métaphores de métaphores et doivent donc être déconstruits); il s'agit

d'autre part de disqualifier la figuralité en tant qu'elle relève d'une métaphysique des étants (en particulier dans le jeu rhétorique de la substitution des termes, ou de ce qu'Aristote appelait l'« épiphore » du nom sur un autre [*epiphora allotriou*]), au bénéfice d'une ontologie – c'est-à-dire à la lumière dissolvante et aveuglante de la question de l'être. La métaphore en ce sens signerait rien de moins que la mort de la métaphysique. La figuralité est ainsi pensée à partir d'un postulat ontologique de dé-figuration, qui permet de la considérer non pas selon son historicité (comme le fait par exemple Blumenberg), mais selon son historialité (au sens où l'entend l'auteur d'*Être et temps*).

La manière dont Derrida caractérise le régime moderne de la métaphore est à cet égard significative: cette dernière deviendrait surabondante dans les poétiques de la modernité, au point de perdre sa valeur de figure identifiable (d'identité), s'éloignant de toute logique nomothétique. Ce faisant elle « s'invagine » (Derrida 1998, 110), se replie sur elle-même et se retire dans le geste épuisant de la répétition: c'est ce que le théoricien appelle son « re-trait »: elle est dans la surcharge continue d'un trait supplémentaire, ce qui revient à l'occulter comme métaphore. Sur le plan économique, elle peut être (métaphoriquement) qualifiée comme relevant de l'usure: elle ajoute indéfiniment de la valeur selon un processus inflationniste (elle fait en quelque sorte fonctionner la planche à billets), mais cette surcharge accumulative l'épuise et la dévalue. (Derrida 1998, 113) C'est ce que Nietzsche appelait « le plus grave malentendu » (Nietzsche 1977, 52) – celui qui fait confondre la suractivité et la puissance, et dont le débordement est en fait le signe de l'épuisement. La métaphore moderne, dans les termes de Nietzsche, serait à cet égard une image de concentration du nihilisme; dans ceux de Derrida elle est auto-génératrice en tant que figure du rien, c'est-à-dire figure dé-figurée de la perte sans fond. Mais cette perte est aussi un gain infini, car dans son re-trait même (son *époque*) elle donne tous les possibles du langage à travers les jeux inépuisables de la déconstruction, et par là-même elle se donne comme ouverture elle-même inépuisable à la vie, et comme ouverture à l'être. La métaphorique selon Derrida serait ainsi le jeu infini qui engage la totalité des étants dans l'économie de leur circulation – en quoi elle est proprement l'économie interne de la métaphysique même. En cela elle manifesterait le retrait de l'être dans la métaphysique, l'être étant au-delà de toute métaphore. (Derrida 1998, 116)

La controverse entre Jacques Derrida et Paul Ricoeur à propos de la métaphore me paraît éclairante en ce qu'elle manifeste ce qui singularise à cet égard les deux philosophes au regard des débats contemporains – à savoir leur souci de replacer la réflexion sur le terrain de la métaphysique. (Amalric 2006) En témoigne leur commune référence à une phrase de Heidegger citée en note par l'auteur de *La Mythologie blanche* et reprise en épigraphe dans la huitième étude de *La Métaphore vive*: « La métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique. » (Derrida 1972, 269, note 19; Ricoeur 1975, 325) En témoigne également, à l'inverse, leur commun reproche à l'égard de l'analyse heideggérienne (et plus largement de la tradition dominante en philosophie) qui fait de la métaphore une figure de passage du sensible à l'intelligible: Derrida précise ce point dans « Le retrait de la métaphore » où il souligne la mécompréhension par Ricoeur des thèses défendues dans *La Mythologie blanche*. Là où Ricoeur soulignait

son opposition frontale à la « métaphysique du soupçon » développée par Derrida, ce dernier mettait au contraire l'accent sur ce qui pouvait rapprocher les deux philosophes – en particulier la dichotomie entre l'usure des métaphores – révélée notamment par les catachrèses – et leur pouvoir de revivifier le langage (y compris le langage philosophique). L'accord sur l'opposition entre métaphores « mortes » et métaphores « vives » me semble toutefois devoir être lu de manière ambivalente : il révèle ce qui singularise les approches des deux philosophes selon la question métaphysique de la vérité à quoi renvoie pour l'un comme pour l'autre cette antithèse, significativement absente des conceptions définissant le sens comme pertinence (Sperber et Wilson, Lakoff et Johnson par exemple) ou faisant fusionner vérité et pertinence (Blumenberg) ; mais cette proximité de positionnement pourrait, malgré la réponse conciliatrice de Derrida dans le texte de 1978, masquer une opposition de fond où se révèle, dans le cadre d'une commune indexation du trope à la question de la métaphysique, l'antagonisme théorique entre l'herméneutique contemporaine (Gadamer 1976 ; Jauss, 1998 ; Greisch 1973 [7] ; Ricoeur lui-même) et la déconstruction (Derrida bien sûr ; De Man, 1989) – antagonisme qui a fortement polarisé la critique littéraire et la philosophie dans les années 1980.

Cette opposition se produit en particulier à partir de ce qui doit être pour les deux penseurs le niveau d'origine de l'analyse, à savoir – dans la continuité de la tradition aristotélicienne – la rhétorique des tropes. Or pour Ricoeur, le fonctionnement rhétorique de la figure est à envisager dans son articulation avec le discours, c'est-à-dire au plan de la propositionalité ; il l'est à l'inverse pour Derrida à travers le rapport entre la rhétorique et le système de la langue. Le point de départ méthodologique commun réside donc dans une approche nomothétique de la métaphore, qui présuppose le caractère opératoire de la distinction établie par l'*Institution oratoire* de Quintilien entre le propre et le figuré. Si cette distinction peut être localement assouplie pour Ricoeur, elle reste essentielle afin de garantir au niveau de la phrase le pouvoir heuristique de la métaphore (évidemment indissociable de sa propositionalité) et assurer la possibilité de son articulation au discours conceptuel (Ricoeur 1975, VIII) ; pour Derrida à l'inverse elle se défait radicalement dans la mesure où le sémantisme de la figure relève du plan de la langue, c'est-à-dire de l'espace illimité de la chaîne d'« interprétation » où les signes se métaphorisent réciproquement à l'infini. [8] Au niveau local défini par Ricoeur pour penser le fonctionnement de la métaphore, en l'occurrence élargi dans l'étude III de *La Métaphore vive* à une interaction entre le « cadre » (*frame*) et le « foyer » (*topic*) comme le propose avec I. A. Richards et Max Black le modèle de la « nouvelle rhétorique » (Black 1962 ; Dürrenmatt 2002), s'oppose donc chez Derrida le niveau global de la sphère linguistique. Remarquons au passage, malgré les divergences de filiation signalées plus haut, la proximité stratégique sur ce point entre la théorisation proposée par l'auteur de *La Métaphysique blanche* et celle développée par Roland Barthes à partir de *S/Z* (Barthes 1970) pour repenser la lecture des textes littéraires, l'une et l'autre conduisant à un éclatement de la propositionalité et à un effondrement de la fonction théorique du discours. Remarquons d'autre part le glissement, dans l'évolution

[8] Pour Charles Sanders Peirce, « le signe n'est un signe à moins qu'il ne puisse se traduire en un autre signe dans lequel il est plus pleinement développé. » (cité in Ducrot & Schaeffer 1995, 215). Toutefois, à l'opposé de ce que suppose le processus de la dérive métaphorique chez Derrida, l'atteinte pragmatique de l'objet du signe interrompt selon Peirce cet enchaînement interprétatif virtuellement (mais non réellement) infini.

de la « nouvelle critique » comme dans le déconstructionisme, vers une sémiotique peircienne, jugée plus opératoire que celle de Saussure (hégémonique dans les systèmes structuralistes) pour débrider le dynamisme sémantique de la langue.

Le caractère local élargi (de la figure de rhétorique à la rhétorique du discours phrastique) du transfert métaphorique conditionne pour l'auteur de *La Métaphore vive*, comme on l'a vu, la capacité heuristique de celui-ci. Mais il ne permet pas en soi (comme Ricoeur en fait grief à Max Black) d'élever cette capacité à une dimension proprement véridictrice. C'est ce que doit effectuer le recours à la vieille logique de l'analogie, à travers le critère, réaffirmé au long de la VI^e étude (Ricoeur 1975), de la « ressemblance » entre ce qui est désigné par le « cadre » et ce qui est désigné par le « foyer » de la figure. Par-là, le philosophe peut déplacer la question de la métaphore des niveaux poétique et rhétorique à un niveau proprement ontologique: la ressemblance permet en effet de transcender le bouclage sémiotique du langage et d'accéder à une figure de vérité: l'analogie « fait voir » la ressemblance, et comme telle l'institue dans un ordre de la représentation devenu homogène à la vérité des choses. On retrouve ici le rôle conféré à la copule « est » dans l'analogie selon Aristote: à la fois outil conjonctif et indication de l'être comme puissance et comme acte (Ricoeur 1975, I^{ère} étude). Ricoeur opère donc ce qu'on peut bien appeler un saut substantialiste, dans la mesure où la métaphore crée un rapport nouveau et véridicteur entre les mots et les choses. En ce sens, elle peut converger avec le concept, sans se dissoudre en celui-ci dans la mesure où elle conserve un statut figural irréductiblement distinct. [9]

C'est ce qu'explique un passage de la huitième étude de *La Métaphore vive*, où l'auteur résume en quelque sorte sa thèse centrale: « La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au niveau du concept ». (Ricoeur 1975, 383-384)

Ricoeur insiste sur la perte du métaphorisé, dont le sémantisme serait absorbé par le métaphorisant (affirmation discutable au demeurant d'un point de vue proprement poétique). Cette perte constitue en somme chez lui une forme de sacrifice; mais ce sacrifice est fécond en raison du caractère créateur de la figure qui lui permet d'augmenter la réalité en actualisant ses virtualités, la promouvant par là-même au statut d'opérateur performatif et d'instrument de reconquête métaphysique. Dire que le sacrifice et le gain qui lui est lié relèvent ici d'un schéma de rédemption est un pas que nous laissons au lecteur le soin de franchir ou non. Chez Derrida, la perte, on l'a vu, est coextensive à la défiguration selon laquelle doit être pensée la figure. Mais le gain est là encore infini, dans la mesure où la perte est l'occasion de la percée de l'être et de ce pur affleurement dynamique de la vie qu'évoque l'ouvrage *Éperons. Les styles de Nietzsche*. (Derrida 2010) [10]

Si le distinguo du propre et du figuré, comme on l'a vu, est lourdement porteur d'implications quant à la valeur métaphysique de la métaphore, il se pose dans d'autres termes pour les approches pragmatiques de la figure – approches dominantes dans les théories linguistiques et les

[9] Cf. Ricoeur (1975, 375): « Il peut être montré, d'une part, que le discours spéculatif a sa possibilité dans le dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique, d'autre part, que le discours spéculatif a sa nécessité en lui-même, dans la mise en œuvre des ressources d'articulation conceptuelle qui sans doute tiennent à l'esprit lui-même, qui sont l'esprit lui-même se réfléchissant. »

[10] Notons que cet ouvrage, consacré au voilement de la différence sexuelle et à cet « objet » paradoxal qu'est le « féminin », est aussi dominé par la figure heideggerienne du retrait, et constitue à bien des égards un autre texte décisif du philosophe sur la métaphore.

modèles sémiotiques contemporains – chez Eco, Goodman ou Davidson par exemple (Goodman 2005 ; Davidson 1993). Entendons par là que nous avons affaire à deux espaces à peu près étrangers l'un à l'autre de caractérisation de la métaphorique. À peu près seulement toutefois: ils renvoient à l'opposition entre vérité et pertinence, et par là-même constituent des polarisations antagonistes du partage qu'a opéré la constitution moderne de la figure. La question de la pertinence ne se pose, quant à la métaphore, pas davantage que celle de la vérité pour Donald Davidson, qui écarte la valeur cognitive de celle-ci. Elle ne se pose guère plus pour Nelson Goodman pour qui la métaphore n'est rien d'autre qu'un jeu nominaliste de glissement entre des groupes d'étiquettes – jeu qui ne pose ni d'un point de vue objectif ni d'un point de vue subjectif la question de la « justesse » de la figure. Elle est en revanche au cœur de la réflexion de Dan Sperber et Deirdre Wilson dans leur ouvrage *La Pertinence*. (Sperber & Wilson 1989) Retournant la fameuse définition de Searle dans *Sens et expression* (Searle 1982 ; 1979) selon laquelle peut être dit littéral un énoncé dont la signification exprime fidèlement l'intention du locuteur, ces deux auteurs préfèrent partir du récepteur – c'est-à-dire de la manière dont un énoncé est compris de façon acceptable dans le cadre d'une communication. Cette réception se joue à plusieurs niveaux possibles selon qu'on envisage l'implication [11] dominante (« forte ») de cet énoncé (sur quoi chacun peut approximativement s'entendre) ou les « implications faibles » portées par les connotations, les nuances contextuelles, les sous-entendus, les arrière-plans culturels, etc. Les degrés ou les niveaux entre ces implications varient considérablement suivant qu'on a affaire à une catachrèse (ou les implications faibles sont nulles) ou à une métaphore littéraire complexe (où elles peuvent prendre le pas sur les implications fortes). L'opposition du littéral et du non-littéral devient dans ces conditions très difficile à établir, au point d'interroger la validité de penser la métaphore en termes de « figure » – sans qu'il soit pour autant question de la dissoudre dans un procès de dé-figuration comme chez Derrida, ou dans une hégémonie des valeurs connotatives comme le fait la « nouvelle critique ». On peut selon Sperber et Wilson paraphraser à peu près une implication forte, mais non les implications faibles – sauf à se lancer dans une cascade commentative interminable. À cet égard, le sens des métaphores ne peut être fixé sans perte, et la perte est d'autant plus grande que la métaphore est originale et prise dans un réseau langagier complexe. [12] Mais la pertinence de la métaphore appartient d'autre part à la générosité et la compétence du lecteur ou de l'allocutaire, et relève du jeu d'anticipation de cette pertinence entre les instances de l'interlocution: gain et perte s'équilibrent dès lors dans la pratique foncièrement approximative de l'échange (conversation ou lecture par exemple), la métaphore étant par excellence le lieu où cette économie est la plus sensible et la plus vivace. Les modèles pragmatiques marquent peut-être à cet égard le succès d'une utopie de la communication, celle d'une circulation harmonieuse des valeurs en un jeu à somme nulle, sinon – renonçant à toute prétention de véridiction – le gain que constitue l'effectivité même de la communication.

[11] Sperber et Wilson utilisent plus volontiers les termes d'implication ou d'implicature conversationnelle, introduits par le théoricien de la linguistique pragmatique Paul Grice.

[12] Sperber et Wilson évoquent à cet égard la controverse qui opposa Pope et Coleridge à propos de deux vers de *La Tempête* de Shakespeare (« Ecarte les rideaux frangés de tes yeux/Et dis ce que tu vois là-bas »), le premier réduisant la métaphore à son sens littéral (« Regarde ce qui arrive ») qui la rend donc paraphrasable sans perte, le second (auquel les auteurs donnent raison) prenant en compte les « implications » portées par la métaphore et la nécessité pour le lecteur/spectateur de s'engager dans l'interprétation.

Bibliographie

- Amalric, J-L. (2006). *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*. Paris : PUF.
- Aristote (2002). *La Poétique*. Ed. J. Hardy. Paris : Les Belles Lettres.
- Aubenque, P. (1962). *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : PUF.
- Barthes, R. (1966). *Critique et vérité*. Paris : Seuil.
- Barthes, R. (1970). *S/Z*. Paris : Seuil.
- Benjamin, W. (1959). *Prolégomènes à une critique de la violence*, in *Œuvres choisies*. Paris : René Julliard. Repris sous le titre « Critique de la violence ». t.f. M. de Gandillac. *Œuvres I*. Paris : Gallimard, 2000.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors*, New York : Cornell U.P.
- Blumenberg, H. (1999). *La Légitimité des modernes*. t.f. M. Sagnol. Paris : Gallimard.
- Blumenberg, H. (2005). *La Raison du mythe*. t.f. S. Dirschauer. Paris : Gallimard.
- Blumenberg, H. (2006). *Paradigmes pour une métaphorologie*. t.f. J-C. Monod. Paris : Vrin.
- Cassirer, E. (1983). *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. t.f. P. Quillet. Paris : Minuit.
- Caye, P. (2015). *Critique de la destruction créatrice*. Paris : Les Belles Lettres.
- Dahan G. et Rosier-Catach, I. (1998). *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*. Paris : Vrin.
- Davidson, D. (1978). « Ce que signifient les métaphores », in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. t.f. P. Engel. Nîmes : Jacqueline Chambon.
- De Man, P. (1989). *Allégories de la lecture*. t.f. T. Trézise. Paris : Galilée.
- Denys l'Aréopagite (pseudo) (1970). *Hiérarchie céleste*. t.f. M. de Gandillac. Paris : Cerf.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Minuit : Paris.
- Derrida, J. (1972). « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit.
- Derrida, J. (1998). « Le retrait de la métaphore », in *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée.
- Derrida, J. (2010). *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion.
- Ducrot O. et Schaeffer, J-M. (1995). *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris : Seuil.
- Dürrenmatt, J. (2002). *La Métaphore*. Paris : Honoré Champion.
- Eco, U. (1988). *Sémiotique et philosophie du langage*. t.f. M. Bouhazer. Paris : PUF.
- Eco, U. (2010). *De l'arbre au labyrinthe. Etudes historiques sur le signe et l'interprétation*. t.f. H. Sauvage. Paris : Grasset, rééd. Livre de poche
- Fraisse, L. (2013). *L'Éclectisme philosophique de Marcel Proust*. Paris : PUF.
- Gadamer, H-G. (1976). *Vérité et méthode*. Ed. P. Fruchon et alii. Paris : Seuil.
- Goethe, J-W. (1983). « Les Objets des arts plastiques » in *Écrits sur l'art*. t.f. J-M. Schaeffer. Paris : Klincksieck.
- Goodman, N. (2005). *Langages de l'art : Une approche de la théorie des symboles*. t. f. J. Morizot. Paris : Hachette.
- Grégoire de Nysse (1942). *Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. T.f. J. Danielou. Paris : Cerf.
- Grégoire de Nysse (2021). *Homélies sur le Cantique des cantiques*. éd. M. Canevet et F. Vinel. Paris : Cerf.
- Greisch, J. (1973). « Les Mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57.
- Groupe Mû. (1970). *Rhétorique générale*. Paris : Larousse.
- Gusdorf, G. (1998). *Naissance de l'herméneutique*. Paris : Payot.
- Haverkamp, A. (2004). « L'inconceptualité de l'être », *Archives de philosophie*/2, tome 67.
- Heidegger, M. (1977). *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. t.f. J-F. Courtine. Paris : Gallimard.
- Henry, A. (1983). *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*. Paris : Klincksieck.
- Jauss, H-R. (1998). *Pour une herméneutique littéraire*. t.f. M. Jacob. Paris : Gallimard.
- Lakoff, G. et Johnson, M. (1986). *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. T.f. M. de Fornel. Paris : Minuit.
- Lécole-Solnychkine, S. (2015). « La Fabrique du neutre. Vers une dialectique de l'envers ». archive hal-02304795.
- Marot, P. (2022). « Littérature, modernité et nihilisme », à paraître in *Cahiers d'études lévinassiennes*, XIX.
- Monginot, B. (2015). *Poétique de la contingence. Poétique, critique et théorie à partir de Mallarmé, Valéry et Reverdy*. Paris : Honoré Champion.
- Münch, M-M. (1976). *La « Symbolique » de F.Creuzer*. Paris : Ophrys.
- Nicolas de Cues. (2011). *Des conjectures*. t.f. J-M. Counet et M. Lambert. Paris, Beauchesne, 2011.
- Nicolas de Cues. (2013). *La Docte ignorance*. éd. P. Caye et alii. Paris : GF-Flammarion.
- Nietzsche, F. (1977). « Fragments posthumes », in *Œuvres complètes*, XIV. éd. G. Colli et M. Montinari. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2014). *Le Livre du philosophe*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Novalis. (1992). *Les Disciples à Saïs, Fragments*. éd. P. Gorceix. Paris : Corti.

- Porphyre (1995). *Isagogè ou introduction aux catégories d'Aristote*. t.f. J. Tricot. Paris : Vrin.
- Proust, M. (1989). *Le Temps retrouvé* in *A la recherche du temps perdu*. Paris : Gallimard, coll. Bibl. de la Pléiade (éd. J-Y. Tadié), t. IV.
- Ricoeur, P. (1975) *La Métaphore vive*. Paris : Seuil.
- Rouge, J. (1932). « Goethe et la notion de symbole », in *Goethe*. Paris : Les Belles Lettres.
- Schelling, F. (1998). *Introduction à la philosophie de la mythologie*. t.f. GDR Schellingiana. Paris : Gallimard.
- Schelling, F. (1999). *Philosophie de l'art*. t.f. C. Sulzer, et A. Pernet. Paris : Jérôme Millon.
- Schiller, F. (1992). *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. éd. R. Leroux. Paris : Aubier-bilingue.
- Schiller, F. (1998). *Textes esthétiques*. t.f. N. Briand. Paris : Vrin.
- Schiller, F. (2002). *Sur la poésie naïve et sentimentale*. t.f. S. Fort. Paris : L'Arche.
- Searle, J. (1982). *Sens et expression*. t.f. J. Proust. Paris : Minuit.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1989). *La Pertinence*. t.f. A. Gerschenfeld et D. Sperber. Paris : Minuit.
- Szondi, P. (1991). *Poétique et poésie de l'idéalisme allemand*. t.f. J. Bollack et alii. Paris : Gallimard.
- Todorov, T. (1977). *Théories du symbole*. Paris : Seuil.

La metafora trascendentale

Lorenzo Palombini

Laureato in filosofia presso l'Università di Torino, ha discusso nel 2019 la sua tesi di dottorato dal titolo "Metafora e realtà" presso l'Università degli Studi di Perugia. Ha pubblicato su Philosophy Kitchen articoli sulla schismogenesi batesoniana, sul cyberpunk e sulla filosofia di Enzo Melandri.

palopalombini.lorenzo@gmail.com

Metaphors are as old as time, yet metaphor studies have recently undergone new and exciting developments. This article aims at questioning the logical and epistemological status of metaphors, adopting a critical approach toward classical metaphor theory and exposing a deeply rooted anti-metaphorical prejudice in the history of philosophy. The paper suggests a new way of conceiving of metaphors by drawing on cybernetic epistemology, which allows to widen the scope of the metaphorological discourse.

29

Polisemia metaforologica

A seconda dello strumentario utilizzato, dell'ambito disciplinare coinvolto, della serie di questioni sollevate, è possibile parlare di metafore, e di metafora, in molti modi. Ciascuna tematizzazione della metafora – estetica, semiotica, psicologica, retorica, linguistica, antropologica o filosofica che sia – si determina a partire da una diversa serie di interessi e presupposti teorici definiti dal contesto specifico della disciplina stessa, cosicché la ricerca di precisione e di efficacia entro ciascun approccio aumenta la polisemia del termine di partenza.

È facile esemplificare questo fenomeno attraverso esempi: si può chiamare metafora un fenomeno linguistico, un particolare tipo di proposizione caratterizzata dall'utilizzo inconsueto di un nome, oppure riferirsi con lo stesso termine piuttosto al processo cognitivo attraverso il quale l'essere umano produce o interpreta metafore testuali. Attraverso la teoria dell'informazione possiamo studiare la metafora come dispositivo semiotico in senso lato, le cui strutture fondamentali sono riconoscibili al di là della sfera della comunicazione umana. [1]

Lo spettro di fenomeni che cadono sotto il termine metafora si fa ancora più complesso se si introduce una distinzione fra ontogenesi e filogenesi della metafora, che la riguarda sia come fenomeno linguistico che come fenomeno cognitivo.

A livello ontogenetico, sul piano del linguaggio chiamiamo la metafora la singola espressione metaforica, e sul piano della cognizione il processo che porta alla comprensione di questa: questo tipo di impostazione ha il vantaggio di produrre un "oggetto" metaforico testuale o un processo cognitivo metaforico tangibile, studiabile empiricamente ed analizzabile statisticamente.

A quello che potremmo chiamare livello filogenetico, si tratterà piuttosto di individuare quelle stratificazioni del linguaggio e del pensiero delle quali l'istanza metaforica non è che una manifestazione. Non si tratta dunque di capire che genere di cosa sia una metafora, ma di comprenderne la possibilità e la necessità. Potremo allora riconoscere la singola metafora come l'emersione di una tendenza metaforica che percorre più o meno larvamente il linguaggio, il pensiero e il comportamento umano.

Alla costruzione scientifico-statistica di un oggetto di studio testuale, si sostituisce in questo caso l'indagine delle precondizioni metaforiche del linguaggio e del pensiero, addentrandosi così in un *trascendentale metaforico* la cui operatività non si limita ai luoghi esplicitamente metaforici della nostra espressione linguistica, ma coinvolge la nostra concezione del linguaggio e del pensiero nella sua interezza.

La metaforologia blumentberghiana costituisce un esempio di questa prospettiva: le metafore assolute alle quali l'essere umano si affida, nel tentativo di comprendere una realtà la cui complessità e ricchezza eccedono le sue risorse cognitive, costituiscono secondo Blumenberg la meta-dinamica dei concetti centrali della tradizione filosofica, così che la metafora si trova ad essere non tanto il fenomeno osservato, quanto il noumeno il cui movimento sotterraneo rimane riconoscibile nell'evoluzione della concettualità che attraverso essa si sviluppa e può essere letta. In altri

[1] Il riferimento obbligato in questo ultimo caso è alla Biosemiotica, disciplina che deve molto agli stessi creatori della Conceptual Metaphor Theory, e in particolare a Lakoff. Nel contesto della biosemiotica, la comunicazione e il "linguaggio" non hanno più a che fare unicamente con il linguaggio umano, ma con la formazione di codici come il DNA, che si replicano senza riferirsi necessariamente a un emittente o a un ricevente concepiti come soggetti coscienti.

termini, la metafora assoluta non compare sullo sfondo del linguaggio, ma costituisce essa stessa lo sfondo che ci permette di studiare la comparsa e la trasformazione di una concettualità, determinandone la coerenza e le rivoluzioni. [2]

Espresso in un lessico disciplinare radicalmente eterogeneo a quello della metaforologia blumenthaliana, un rovesciamento analogo e un'analoga generalizzazione si ritrova nella Conceptual Metaphor Theory iniziata da Lakoff e Johnson, che fa della metafora uno strumento trasversale, esaminandola non solo nel campo del linguaggio, ma nell'interazione dell'individuo nel mondo e nello strutturarsi della sua esperienza.

Nell'epoca contemporanea gli studi sulla metafora, da sempre prolifici e disparati, hanno dimostrato una nuova produttività, corroborata dai contributi della pragmatica, della linguistica cognitiva, della psicologia, dell'antropologia. Questa convergenza di approcci sembra segnalare la metafora come un tema capace di divenire punto di incontro di discipline e repertori teorici differenti. Perché questo incontro sia produttivo si dovrà in primo luogo rendere espliciti quegli elementi che attraversano e le coinvolgono in uno sforzo collettivo, ma questa ambizione sintetica non può esimersi dal considerare anche gli attriti fra i *presupposti* dei diversi approcci teorici e le conclusioni alle quali ci conducono i loro progressi.

Evocando una complessità che eccede i campi specifici e li induce a riferirsi gli uni agli altri, la metafora è un tema perfetto per il rilancio di un olismo metodologico che sappia riequilibrare la tendenza contemporanea alla specializzazione diasporica delle discipline. Esso rischia di scontare la stessa tendenza nella forma di una riemersione di quelle contraddizioni che la prudente suddivisione degli ambiti poteva mantenere larvate. Come spesso accade a quelle contraddizioni che si muovono *fra* i saperi, si tratta di contraddizioni difficili da risolvere all'interno di un paradigma disciplinare, dal momento che ciascun paradigma ne impedisce l'emersione, ma che possono essere messe a tema solo attraverso una tematizzazione che coincida con la critica delle epistemologie coinvolte.

Sintesi filosofica

Dal punto di vista della filosofia, partecipare allo sforzo multidisciplinare evocato nel paragrafo precedente significa evidentemente rendere conto del rapporto fra la metafora da un lato, e il pensiero, la mente, l'esperienza, il linguaggio dall'altro, ovvero rilevare i risultati relativi alla metafora delle discipline specifiche che tematizzano ognuno di questi aspetti, per sottolinearne la significatività in senso più generale.

A un livello più profondo, l'operazione sintetica e omogeneizzante alla quale la filosofia è chiamata dovrà rivolgersi al rapporto fra ontologia ed epistemologia. Secondo uno *hysteron proteron* aristotelico, ciascuno di queste nozioni fondamentali si deforma e si problematizza nella misura in cui viene portata al suo limite, e al tempo stesso tale problematizzazione segna la possibilità di una nuova consapevolezza.

Non è mai stato semplice per la filosofia arrivare a questa resa dei conti: come ha messo in luce Melandri nel suo monumentale trattato

[2] La nozione di una metadinamica dei concetti nasconde una critica del concetto di fondazione del pensiero. Se *al fondo* non vi è ciò che è più solido, ma piuttosto un magmatico slittamento di metafore la cui emersione sul piano del pensiero è sempre parziale e prospettica, e dunque destinata a rovesciarsi nel suo opposto, l'ambizione alla fondazione definitiva si rivelerà illusoria.

sull'analogia *La linea e il circolo*, nella tematizzazione della razionalità analogica è coinvolta un'archeologia del pensiero che deve ritrovare lo sviluppo di tale razionalità in duplice veste: da un lato, nel modo in cui da sempre l'analogia costituisce un aspetto ineliminabile del pensiero filosofico, dall'altro, nel modo in cui da sempre il pensiero filosofico si qualifica come *altro* dal pensiero analogico e metaforico.

La filosofia della metafora implica un'analisi della filosofia in senso quasi psicoanalitico: non si tratta di un'analisi che lascerà indifferente chi la compie subendola, anzi richiederà un ritrovarsi della filosofia *fuori di sé*, uno spiazzamento, deterritorializzante o riflessione corrosiva che dovrà portare alla luce l'inconscio filosofico sfidando le forze della rimozione ancora attive intorno alla cicatrice di una ferita arcaica.

Operativamente, si tratta di praticare una lettura trasversale dello sviluppo storico della filosofia, seguendo una linea eterogenea e a tratti sotterranea, e prestando attenzione alle resistenze e alle alterità che ogni tentativo di sintesi filosofica produce e rimuove. D'altra parte, è proprio attraverso questo incessante *ritorno* su sé stessa, che è insieme critica, decostruzione e riconcettualizzazione che la filosofia procede marciando sul posto, vale a dire in profondità.

Per attribuire il giusto peso filosofico agli sviluppi del pensiero metaforologico – e alla svolta metaforica nelle scienze cognitive, linguistiche, semiotiche e psicologiche – la filosofia dovrà dunque tornare sul luogo del suo trauma originario, ovvero alla prima definizione, aristotelica, di metafora.

La metafora e il suo altro

La nozione aristotelica di metafora si presenta in primo luogo attraverso una opposizione assiale: quella fra *letterale* e *metaforico*. Benché la questione della possibilità di un linguaggio perfettamente letterale – che da un punto di vista retorico potrebbe essere definito *grado retorico zero* – sia stata più volte sollevata, occorre ripartire proprio da questa distinzione per qualificare il ruolo assegnato alla metafora fin dalla sua prima tematizzazione nel discorso filosofico, sottolineando il fatto che la metafora può essere riconosciuta come tale solo a partire dall'emersione della logica, ed è questa a fornire gli strumenti per la sua prima definizione. [3]

Un po' come la parola *barbaro* designa l'altro, qualificandolo proprio per la nostra ignoranza di ciò che egli dice – e la sua incapacità di farsi capire nel nostro codice – la parola *metafora* designa un nome che non funziona come un nome comune: una tale classificazione tuttavia può darsi solo laddove si sia già formulata una teoria del funzionamento "comune" del nome.

La metafora, a partire dalla sua etimologia, è qualificata come *spostamento*. Di cosa? In quale spazio? A partire dalla teoria classica potremmo rispondere che si tratta di uno spostamento del nome, nello spazio categoriale rispetto al quale lo spostamento riceve le sue coordinate: è proprio l'*ordine* del linguaggio a garantire la riconoscibilità delle variazioni, e della metafora come tale. Non potrebbe essere altrimenti, dal momento che è proprio sulla semantica nominale che viene fondato il

[3] Di grado retorico zero si occupa ampiamente anche Paul Ricoeur, ne *la metafora viva*. Il filosofo francese ne evidenzia lo statuto di linguaggio-limite ideale, difficilmente esemplificabile data la presenza costante, anche minima, di uno scarto nella pratica effettiva del linguaggio. La stessa conclusione raggiunge il gruppo M di Liegi nella *Retorica generale*.

rapporto fra il pensiero e il linguaggio del quale la verità è uno dei possibili modi. Per sapere cosa significa *metafora* bisognerà saper riconoscere quando un termine non è impiegato *letteralmente*, e dunque presupporre una teoria generale del funzionamento del linguaggio – paradigma che ci permette anche di individuare e catalogare il suo negativo, ciò che lo esorbita e gli sfugge.

Non è detto che sul piano estetico, poetico, pragmatico tale fuga abbia risvolti negativi: la novità dell'espressione metaforica rende il discorso più piacevole e brillante, lo dota di qualità estetiche e persuasive che mancherebbero al discorso proprio o letterale, e l'interesse del retore e del poeta è riferito al linguaggio come ad uno strumento in grado di produrre effetti.

Fin dalla sofistica, una certa tradizione filosofica ha inteso esaltare questa efficacia del linguaggio, al prezzo di una certa relativizzazione della nozione di verità, che risulta anche essa coinvolta nel gioco degli *effetti* linguistici. Chi non è stato disposto a pagare questo prezzo – da Aristotele a Wittgenstein – ha spesso invece posto la costruzione di un linguaggio compiutamente logico e privo di effetti retorici come condizione per l'espressione della verità.

Questa distinzione dei campi, tuttavia, appare sospetta: l'eleganza e la persuasività della metafora, il suo statuto retorico-poetico mettono in ombra il suo rapporto con la logica e la semantica. Se confrontiamo l'eccezionalità della metafora rispetto a questi ambiti con quella di un errore, ci accorgeremo subito che laddove la proposizione mal formata logicamente è priva di senso, la metafora delinea un *sovrappiù* di senso, una occasionale estensione logico-semantica, una eccezione *positiva*, che reclama una altrettanto positiva tematizzazione.

La metafora aurorale

A partire dalla produttività logico-semantica della metafora, Aristotele è il primo a riconoscerle qualità eristiche: attraverso la metafora si mettono in luce aspetti ancora non colti della realtà. Si tratta di un errore felice, di uno strappo che permette di vedere oltre. Ma essa è anche vaga, imprecisa, evocativa. Nel rapporto precedentemente evocato fra linguaggio e pensiero, essa è sia la traccia di una carenza del linguaggio, sia lo strumento espressivo di un salto intuitivo nel pensiero, il segno di una precarietà e indefinitezza che caratterizza gli strumenti cognitivi e linguistici umani e nel contempo li consegna a una rivoluzione permanente in un orizzonte creativo e aperto.

Allontanarsi alla scoperta di ciò che si trova al di là dalla frontiera del *kurion onoma* tuttavia è pericoloso: si rischia di perdersi, e in definitiva la concezione aristotelica rimane in qualche senso legata a un imperialismo logico: dopo i viaggi degli esploratori arriveranno le recinzioni dei coloni, dopo i poeti, i filosofi, e infine gli scienziati.

Come sottolinea Derrida ne *La mitologia bianca*, secondo la tradizione del pensiero filosofico occidentale è proprio dalla cancellazione progressiva degli aspetti metaforici, da una erosione dell'aspetto immaginifico della metafora, che si dovrà pervenire alla generalità precisa e astratta del concetto, secondo una concezione razionalista la cui lunga e prolifica tradizione arriva fino a tempi recenti.

In questo senso la metafora può essere concepita come l'affioramento di una intuizione ancora pre-concettuale: essa si adatta al momento della prima scoperta, ancora non sistematizzata, di alcuni aspetti della realtà. Si spiegherebbe così anche la funzione pedagogica della metafora, nella misura in cui essa deve *condurre* al concetto, e *illustrarlo* a chi – bambino, selvaggio – non ha ancora piena padronanza degli strumenti propri della razionalità concettuale. Le mitologie e le storie che si raccontano fra loro i popoli cosiddetti primitivi, e le storie che si raccontano ai bambini, avrebbero dunque in comunque la stessa funzione, espressa nel primo caso in relazione all'evoluzione culturale, nel secondo caso a quella individuale. [4]

Non si potrà dire, tuttavia, di aver ottenuto una solida comprensione della realtà fino a che essa non avrà ricevuto un suo nome proprio, tramite una serie di definizioni, vale a dire un linguaggio *oggettivo*. Secondo questa concezione del pensiero e del linguaggio – della quale esistono numerose versioni, più o meno raffinate, da Leibniz a Vico a Wittgenstein – questo si sviluppa dalla concretezza delle prime forme alla metaforicità del mito e della poesia fino ad uno stadio di esattezza scientifica caratterizzato dalla precisione di un calcolo concettuale.

La metafora, fenomeno aurorale, scompare per lasciare spazio al concetto sia nel caso della cataresi – in cui un nome venga utilizzato in modo nuovo, per nominare qualcosa che – ancora – non ha un nome proprio, sia nel caso del suo impiego didattico, quando il discente sia finalmente in grado di lasciarsi alle spalle l'illustrazione metaforica a favore di una comprensione astratta e concettuale. Il processo attraverso il quale una metafora smette lentamente di esserlo è descritto da Derrida come erosione della figura, da Ricoeur attraverso la distinzione fra metafore “vive” e metafore “morte”. Possiamo considerare questa erosione o morte delle metafore come un progresso verso la concettualità che gradualmente le sostituisce non avendone più bisogno, oppure come uno scioglimento delle metafore stesse nello strato subliminale dell'inconscio linguistico, dove non sono più riconoscibili come tali. In entrambi i casi gioca ancora la figura della metafora come infanzia del linguaggio.

Considerata come elemento cosmetico, o come linguaggio primitivo, la metafora rivestirebbe un ruolo accessorio rispetto ai compiti propri della filosofia: essa apparterebbe alla *superficie* del linguaggio, come sostituzione di un termine che mira a creare un determinato effetto espressivo, o alla *preistoria* di un linguaggio proprio. Ognuno di questi approcci, tuttavia, a partire dalla concezione di eccezionalità della metafora, manca di affrontare alcuni problemi di natura propriamente filosofica.

Se la metafora costituisce un'eccezione alle regole della semantica, e tali regole determinano – implicitamente o esplicitamente – la comprensione del linguaggio, come è possibile per l'essere umano comprendere una metafora? Sembra che laddove la metafora dal punto di vista di una teoria logica del linguaggio si presenti come eccezione, l'antichità e ubiquità del fenomeno metaforico rispetto all'emersione del linguaggio logico – ovvero corredato dalla consapevolezza del suo stesso funzionamento e dalla tematizzazione esplicita della legittimità del suo impiego

[4] Notiamo che in questo caso agisce il paradigma di una evoluzione teleologica e direzionata delle culture verso una maturità razionale-concettuale che corrisponde all'evoluzione della cultura occidentale ed europea nello specifico. Una lettura critica potrebbe vedere in questo paradigma nient'altro che la giustificazione di un paternalismo imperialista della cultura europea verso il suo “altro” selvaggio: tale lettura critica è a sua volta resa possibile dalla relativa crisi “post-moderna” del suddetto paradigma.

– debba invece indicare quest’ultimo come eccezione. [5]

Possiamo individuare in quella denominata da Max Black concezione *sostitutiva* della metafora una espressione più recente – e più nettamente formulata – dello stesso pregiudizio antimetaforico in filosofia, e d’altronde essa va incontro ben presto a un paradosso analogo: se il nome è tale solo in quanto segno che si riferisce a qualcosa, come può il nome stesso cambiare referente, ed essere ugualmente compreso? E in che senso la metafora – intesa come una eccezione rispetto alla semantica consueta – può essere compresa *prima* che questa semantica sia effettivamente stabilita, nel caso della catacresi?

La soluzione di Black a questi problemi, espressa nella forma della teoria *interattiva* della metafora, prevede che il senso della metafora sia dato dall’*interazione* fra il termine metaforico e il resto della proposizione. La teoria di Black ha implicazioni radicali rispetto alla semantica di un termine, il cui senso è distribuito nel complesso dei luoghi comuni associati ad esso, così che risulta possibile la selezione dei sensi rilevanti nel contesto della proposizione: essa infatti mette in luce il fatto che qualcosa succede *nel* linguaggio e *al* linguaggio, ovvero che il *presupposto* del codice è a sua volta il *prodotto* di un processo che la logica manca perlopiù di mettere a tema.

Questo passaggio fondamentale dalla corrispondenza nome-oggetto, significato e significante, al rapporto fra due sistemi complessi di associazioni mentali, la cui giustapposizione genera risonanze e nuove associazioni fa proliferare il significato, rimuove ogni mistero dalla produttività semiotica della metafora, a costo tuttavia di rendere definitivamente complesso lo statuto della logica del linguaggio, ovvero di scuotere da cima a fondo il presupposto di una semantica nominale: non si potrà più dire una volta per tutte quale cosa un nome significhi senza evocare una pluralità e una dinamica.

Autocritica filosofica

Ecco dunque il nocciolo del problema metaforico, per quanto riguarda la filosofia: nel tentativo di accomodare la presenza inquietante della metafora, la riflessione filosofica sul linguaggio sarebbe infatti tenuta a rivalutare lo statuto della logica rispetto al linguaggio, e segnare la sconfitta definitiva di una certa ambizione logicista. [6]

La tradizione della logica impiega non a caso una metafora giuridica quando essa parla di *leggi*. Di che genere sono queste leggi? Laddove le si declini come leggi di natura, ci avviciniamo ad una analisi del cosiddetto linguaggio naturale, dunque scivolando nella teoria degli atti comunicativi e della pragmatica. Se le intendiamo come leggi del pensiero, dovremo specificare che non si intende con ciò in senso psicologico, ma come svelamento della razionalità intrinseca del pensiero, ovvero come leggi in base alle quali esso risulta legittimo o illegittimo.

Rispetto a ciascuno dei campi che si occupano di pensiero o di linguaggio, la logica ha inteso distinguersi

[5] Nello stesso senso, è bizzarro come la coscienza presuma di ritrovare in sé stessa, fin da Cartesio, un “primo” irriducibile, quando allo stesso tempo essa si presenta come fenomeno ultimo e piuttosto eccezionale dal punto di vista evolutivo. L’uomo “misura di tutte le cose” è al tempo stesso sempre fuori posto nel mondo che pretende di misurare.

[6] Nel parlare genericamente di “logica” ci riferiamo non tanto al campo degli studi logici, la cui varietà straordinaria abbraccia logiche fuzzy, adattive, intuizioniste tali da sfidare i presupposti fondamentali della logica classica, ma invece intendiamo riferirci al “polo” logicista del pensiero al quale si oppone l’analogico. In questo senso, i tentativi sopra descritti muovo dalla logica, dal suo strumentario formale, e ne ridefiniscono la potenza esplicativa rispetto ai fenomeni analogici. La bi-logica di Matte Blanco rappresenta una delle punte più avanzate nell’utilizzo degli strumenti formali per riferirsi non solo alla coscienza, ma anche al suo rapporto con l’inconscio. Incidentalmente, la simmetria

soprattutto in ragione del suo rapporto con la *verità*. Ad essa non interessa il linguaggio *in generale* o nel suo aspetto materiale, ma nello specifico il linguaggio che può dire la verità, il pensiero che può pensarla, e le regole di quei procedimenti induttivi e deduttivi che ad essa possono condurre. Questa autodefinizione, se ha il vantaggio di ovviare al fatto che il linguaggio e il pensiero non siano quasi mai logici, ha lo svantaggio di riferirsi ad un *dover essere*, a una deontologia veritativa indipendente dalla consistenza ontologica del linguaggio naturale.

Per chi voglia riferire il discorso logico al fenomeno del linguaggio esistono diversi modi di concepire il rapporto fra l'essere del linguaggio come fenomeno umano, e il suo *dover essere* logico. Si può ritenere che la logica sia da qualche parte nascosta sotto il linguaggio, o ritenere che la logica costituisca un *programma* di razionalizzazione del linguaggio e del pensiero, più che uno svelamento della sua razionalità intrinseca.

Una prospettiva che intende mantenere la priorità della logica sulla metafora, e al tempo stesso riconoscere l'irriducibilità della seconda alla prima, può infatti accettare un compromesso teleologico: che la logica di un linguaggio *proprio* sia non tanto il presupposto necessario, quanto l'obiettivo finale di una evoluzione del linguaggio nel senso di una sempre maggiore precisione e oggettività. Un progetto simile sottende lo sforzo di una *terapia* del linguaggio nel senso wittgensteiniano, come chiarificazione progressiva delle ambiguità e delle vaghezze che esso contiene con gli strumenti della logica.

Questo sforzo incessante andrebbe di pari passo con la conoscenza umana del suo mondo: a partire dalla vaghezza originaria, poetica e mitica, che precede il manifestarsi di una coscienza interrogante filosofica e le fornisce i primi strumenti, la filosofia – e la scienza che ne costituisce una ramificazione specializzata – dovrà porre questioni dirimenti, e attraverso la sua attività costruire un linguaggio di crescente precisione, fino all'orizzonte finale di una *Mathesis universalis* nella quale l'articolazione del linguaggio sia in grado di replicare esattamente quella dell'essere. Questo stadio finale tuttavia rimane finora – e rimarrà presumibilmente per sempre – fra i *desiderata* filosofici. In questo senso, si potrebbe dire che la metafora non costituisce un elemento marginale/emarginato per la filosofia, quanto la condizione della sua originaria impossibilità, secondo il *topos* dell'emersione della filosofia dall'epoca dei miti e delle storie, delle quali ancora esse si nutre, e dalle quali essa tuttavia deve emanciparsi per essere propriamente filosofia.

Wittgenstein ha immaginato nel suo *Tractatus logico-philosophicus* questa emancipazione nella forma di un linguaggio puramente logico, ovvero corrispondente alla *forma* del pensiero e della realtà. [7] Nello stesso *Tractatus* si mette in luce tuttavia l'altro aspetto del linguaggio, di linguaggio nel quale *già* parliamo e pensiamo e nel quale siamo immersi.

Wittgenstein osserva che

L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. - Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano prodotti. Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno

logica di un linguaggio o pensiero in Matte Blanco corrisponde al tasso di metaforicità in quel linguaggio o pensiero.

[7] Nel *Tractatus* di Wittgenstein viene descritto un linguaggio nel quale le proposizioni *rappresentano* lo stato di cose: l'equipotenza di linguaggio e realtà diventa così il presupposto di un linguaggio dotato di senso. Bateson, all'opposto, prende le mosse dalla massima di Korzybsky secondo la quale *la mappa non è il territorio*, ovvero dalla negazione in linea di principio di questa equipotenza. In questo senso, Bateson si inserisce nella schiera dei costruttivisti, la

complicato di questo. È unanimemente impossibile desumerne immediatamente la logica del linguaggio.

Il linguaggio traveste il pensiero. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata a ben altri fini che al fine di far riconoscere la forma del corpo. (Wittgenstein 1922, 42)

cui riflessione pone per principio la distinzione fra il mondo per come esso è – la realtà *in se* – e ogni possibile rappresentazione di esso, sottolineando come ogni rappresentazione debba venire *prodotta*.

Il linguaggio di cui si parla in questa proposizione, ovvero il linguaggio naturale, viene costruito dagli esseri umani in modo inconsapevole, ignorandone lo statuto logico. La possibilità che un'operazione di simile complessità possa essere compiuta inconsapevolmente non deve suscitare meraviglia: operazioni chimiche assai complesse avvengono nel nostro stomaco, reni, cistifellea senza richiedere da parte nostra alcuna conoscenza al riguardo. Eppure rispetto al linguaggio, inteso come parte dell'organismo umano, si pone un problema che non riguarda altre parti di tale organismo, dal momento che è proprio attraverso il linguaggio che l'essere umano intende prendere coscienza del mondo e di se stesso, e articolare questa coscienza in termini comprensibili ad altri, così da determinare il paradosso di una produzione *inconsapevole* di consapevolezza.

In tal senso, la filosofia si caratterizza come disciplina costitutivamente *incompiuta*, che emerge contemporaneamente all'*aspirazione* a una razionalizzazione, e si sviluppa nel tentativo di portarla a termine – termine che potremo riscontrare in quella scienza ultima e sistematica della realtà della quale la filosofia incarna la necessità e l'incessante ricerca. Essa dipende da una volontà di sapere costitutivamente frustrata, e si misura sempre da capo con la latitanza del suo termine ultimo. Possiamo convincerocene d'altronde osservando il rapporto che essa intrattiene con i saperi che da essa si autonomizzano: la filosofia può farsi ancella della teologia, della scienza o di qualunque altra forma il sapere pretenda di assumere nella sua forma compiuta – a seconda dell'epoca – ma la sua stessa esistenza e necessità, il repertorio di quesiti irrisolti e paradossi insoluti che essa conserva testimonia dell'incompletezza di queste forme.

A tale esigenza insoddisfatta – che rovesciata si riflette nell'ideale di un sapere dotato di autosufficienza e *autodikia* – risponde in qualche modo l'evoluzione di linguaggi tecnici, specifici ed oggettivi, la quale tuttavia attraverso una progressiva definizione del campo di studi e dei fenomeni tematizzati: le scienze regionali saranno dunque in grado di rendere conto della propria semantica proprio perché hanno rinunciato a dire l'essere *in generale*, e sono dunque in grado di delimitare il proprio campo, riducendo l'ambiguità a costo della propria universalità, e dunque inaugurando una *Mathesis* unicamente al patto che questa rinunci a valere *Universalis*. [8]

Per quanto riguarda la metafora, possiamo leggere l'idea di *progresso* filosofico, rispetto al quale la filosofia analitica contemporanea si muove nel solco tracciato da Vico: una concezione teleologica ed evolutiva del linguaggio che muove dalla concretezza all'astrazione, dalla figura al concetto, passando per epoche successive, nel senso di una *storia ideale* che costituisce il canovaccio di ogni progresso umano nel senso della civiltà.

Nella misura in cui pensa se stessa come produzione

[8] La diaspora e ramificazione dei linguaggi tecnici segue da un lato un'esigenza di esattezza scientifica e dall'altro il principio della divisione del lavoro, che nel produrre campi disciplinari differenziati elude, più che risolvere, il problema dell'ambiguità del linguaggio rispetto ai suoi concetti primitivi. Così ad esempio, si dà una molteplicità di nozioni funzionali di "mente" dal punto di vista psicologico, cognitivo-comportamentale, neurologico, psicoanalitico, ecologico, e così via. Se da un lato dunque ciò

di una razionalità concettuale, la filosofia si assume il compito di superare e sostituire i modi ingenui, irriflessi e inconsci di una cultura magico-religiosa intessuta di metafore – concezione che è tipica dell'illuminismo, ma le cui conseguenze interessano l'intero sviluppo della modernità e il ruolo strategico della filosofia nel costituirla – e di conseguenza quello di *ridurre* la metafora al suo altro, ovvero alla logica. In questo senso, fanno parte dei discorsi che confortano e rinforzano il privilegio della logica sulla metaforologia quelli che indagano la natura dell'eccezione metaforica, lo scarto retorico che essa introduce nella norma logica del linguaggio, la barbie seducente e pittoresca della metafora.

Per rendere conto della metaforologia come disciplina filosofica, vale a dire per rivoluzionare la posizione di marginalità alla quale essa è consegnata dalla storia del pensiero logicista a partire da Aristotele, ed evidenziare il modo in cui esso viene superato dalla teoria contemporanea della metafora, occorre riaprire una tematica arcaica rispetto alla quale Aristotele rappresenta già una sistemazione, e che riguarda gli assi fondamentali della dialettica filosofica.

Lo stesso e il differente

Per riformulare l'eccezionalità della metafora rispetto a quello che abbiamo definito approccio "logicista" allo studio del linguaggio, è utile a questo punto riferirci a una polarità concettuale che appartiene allo sviluppo scolastico della logica, ovvero quella fra elementi categorematici e sincategorematici nel linguaggio.^[9] Da un lato, avremo quei termini che *si riferiscono* a qualcosa, come i nomi, aggettivi, verbi, dall'altro, quegli operatori logici dai quali dipende la sintassi del linguaggio.

Gli uni, sono definiti dal proprio riferimento: in questo senso, un nome ha senso se *corrisponde* a una cosa. Essi puntano *fuori* dal linguaggio, verso cose, eventi, proprietà *reali*. Gli altri sono definiti dal proprio uso: l'operatore logico si definisce attraverso le condizioni della sua introduzione ed eliminazione: se è vero che A e B, allora è vero che A, ed è vero che B. Questo genere di implicazioni mostrano che gli elementi sincategorematici si risolvono nella relazione fra proposizioni, e che la loro definizione è *formale* nella misura in cui non riguarda i termini categorematici di volta in volta implicati dalle incognite A e B – proprio questa indifferenza della logica per il contenuto permette in linea di principio di usare simboli che rappresentano qualunque proposizione.

La distinzione nel linguaggio fra elementi categorematici e sincategorematici è sovrapponibile a quella fra semantica e logica: degli uni si delinea infatti una definizione semantica, degli altri una definizione puramente logica. In altri termini, si può dire che se i termini categorematici si riferiscono a realtà extralinguistiche gli elementi sincategorematici si limitano a significare relazioni fra quelle parole e proposizioni che compaiono nel linguaggio.

Finora, parlando dell'idea di filosofia come costruzione di una razionalità concettuale che può fare a meno di metafore e immagini poetiche, non abbiamo fatto cenno a questa distinzione: il linguaggio esatto di cui

assolve gli specialisti dal pronunciarsi in ultima istanza sulla nozione primitiva di "mente", l'ambiguità inizia a muoversi *fra* i paradigmi e inibisce l'integrazione fra i saperi. Ciò rimanda le questioni fondamentali riguardanti i concetti essenzialmente vaghi ad una essenziale precarietà, che il relativismo statuisce, il dogmatismo puntella, il costruttivismo esalta.

[9] Si tratta di una distinzione la cui origine nel pensiero scolastico rimane in parte oscura. Potremmo farla risalire all'opera di Guglielmo di Sherwood intitolata appunto i *Syncategoremata*.

parlavamo infatti intendeva far convergere la determinazione assoluta nei due campi: una semantica compiuta in cui sia esattamente definito ciò a cui ogni termine si riferisce, una logica assoluta in cui si possa determinare esattamente la *forma* del linguaggio.

Osservando più da vicino il rapporto fra logica e semantica, tuttavia, possiamo rilevare che esso non è esente da paradossi, anzi che costituisce esso stesso un paradosso fondamentale per comprendere la necessità della svolta filosofica, e la corrispondente crisi del progetto logicista. Per formulare questo paradosso ricorriamo alla nozione melandriana di *chiasma logico-ontologico*, che egli utilizza per effettuare un taglio sottile eppure decisivo nella nozione di *identità*.

Riprendendo l'esempio che Melandri riprende da Quine, possiamo pensare a un insieme di parti organizzato, come ad esempio una casa fatta di mattoni individuali: se mi è possibile pensare con gli *stessi* mattoni costruire – dopo aver necessariamente distrutto la casa - un *altro* edificio, mi è altrettanto possibile pensare di costruire con *altri* mattoni lo *stesso* edificio, ovvero un edificio della stessa forma. Altrettanto noto ai filosofi è l'esempio della nave di Teseo, che sostituendo via via i suoi componenti con *altri* mantiene tuttavia la sua forma complessiva.

Parlando di un complesso, ci riferiamo all'identità sostanziale degli elementi, o all'identità formale dato dalle relazioni fra elementi che possono individualmente venire sostituiti? La nozione di identità, in altri termini, può essere intesa in senso logico-formale, o in senso semantico-ontologico, e l'alternativa è ricca di conseguenze.

Possiamo esemplificarle e generalizzarle chiamando in causa due opzioni filosofiche radicalmente eterogenee che segnano in qualche modo l'origine della filosofia: da un lato l'essere parmenideo, che fa scomparire ogni molteplicità nell'unità inconcussa di un essere univoco, dall'altro, il divenire eracliteo, che riconosce come unica realtà il Logos, inteso come relazione costitutiva fra gli opposti che incessantemente si trasfigurano gli uni negli altri.

Nei termini che abbiamo finora utilizzato, dovremo dire che la posizione parmenidea è radicalmente ontologica: il suo essere è *lo stesso* al di là di ogni possibile trasformazione della sua forma, tanto che il compito del filosofo è quello di trascendere la mutevolezza della forma stessa nella direzione di ciò che permane. La posizione eraclitea, d'altronde, è radicalmente logica: nel rovesciarsi continuo di ogni cosa nel suo opposto, ciò che permane è la *forma logica* dalla quale questa opposizione dipende. La sua *ortoepia*, ovvero la teoria dei *veri nomi*, non assume l'esistenza di *veri oggetti* ai quali questi debbano corrispondere: il nome eracliteo corrisponde all'opposizione stessa, così da significare la *coincidentia oppositorum* sul piano logico. Non può esservi vero senza falso, luce senza buio, e così via, dal momento che solo attraverso la differenza e l'opposizione ciascuno dei due poli riceve un senso.

Entrambe le opzioni conducono tuttavia al paradosso: dovremo affermare, con Parmenide, che il mutamento, la differenza, la molteplicità dei fenomeni non sono che illusioni? oppure accettare, con Eraclito, che non si dia permanenza alcuna al livello degli oggetti?

La decostruzione di questa opposizione logico-ontologica ci porta a definire l'ambiguità dell'identità non nel senso di una alternativa, ma nel senso di una polarità che include al suo interno uno spettro continuo.

Nel mondo che abitiamo, gli oggetti si trasformano costantemente rispetto alla forma e agli elementi, di modo che la loro identità con sé stessi è sempre l'indice di una soggettivazione in continua transizione piuttosto che la marca di un possesso stabile e definitivo, una oscillazione che, perlopiù inavvertitamente, comprende il piano formale e quello ontologico.

L'operazione che sta alla base della formulazione melandriana del chiasma trascendentale segue questa linea, e include la logica e la semantica in un rapporto inversamente proporzionale quanto alla loro determinatezza: fra i linguaggi nei quali la logica è più determinata, la semantica diviene progressivamente indeterminata, e viceversa.

Il chiasma logico-ontologico risulta così cruciale nel dirimere i rapporti fra ontologia e logica nel discorso melandriano, articolando lo spazio trascendentale dei linguaggi possibili a partire dai due assi logico e ontologico. Al limite, il linguaggio logico non parla di nulla, all'altro limite, l'essere non può più essere detto.

L'insistenza sul tema metaforico, tuttavia, ci consente di immaginare uno spazio "di mezzo" che insieme rende conto della proliferazione dei linguaggi e insieme permette di riferirli gli uni agli altri non secondo la sintesi – le condizioni di possibilità reciproca – ma secondo il discorso trascendentale negativo delle condizioni reciproche di *impossibilità* intesa come indeterminazione.

All'idea che la metafora sia un segno categorematico difettivo o anomalo, alla vaghezza che essa introduce nella semantica del discorso, corrisponde una produttività che appartiene al campo sincategorematico. Anche nella prospettiva che Lakoff introduce è una situazione – un sistema caratterizzato da relazioni fra elementi – a essere "mappato" su un'altra situazione. Ciò che una metafora *trasferisce* non è un nome, ma una *logica*.

Passiamo così da una concezione dicotomica a un'interdipendenza trasformativa: la metafora si presenta allora come spazio intermedio e trasformativo fra semantica e logica, il fenomeno transdimensionale del quale non si può rendere conto in termini puramente logici o puramente ontologico-semantici, ma che proprio per questo diventa la chiave di volta per riferire l'uno all'altro questi piani.

La metafora trascendentale

La concezione kantiana del trascendentale ci fornisce la superficie di contrasto ideale per delineare la rilevanza della trasformazione che abbiamo annunciato, data la statura paradigmatica del pensiero kantiano e la sua emblematicità rispetto al programma razionalista di una *fondazione* del sapere.

Nella concezione kantiana, il trascendentale *puro* precede il contenuto del sapere, e ne determina le condizioni di possibilità. In questo senso, la prospettiva kantiana stabilizza la sua asimmetria: la distinzione fra a-priori e a-posteriori non ammette rovesciamenti. Proprio la purezza del primo e la sua indipendenza dal secondo garantisce la possibilità di fondare un sapere trascendentale, di definire *a priori* la legittimità di un sapere e i limiti di tale legittimità.

Rispetto ad essa, la concezione metaforica del trascendentale

propone un cortocircuito cruciale: che l'*a posteriori* possa diventare a sua volta *a priori*, ovvero la fondazione di un trascendentale empirico. In questo senso, dovrà allora dirsi che le condizioni di possibilità dell'esperienza si danno non una volta per tutte, simultaneamente alla coscienza, ma invece nello sviluppo e nella stratificazione che costituisce il contesto dell'esperienza stessa. In questo senso si sono mosse le ricerche volte alla naturalizzazione del kantismo, come ad esempio quella di Lange, e l'epistemologia storica francese a partire da Bachelard: le une a partire dalle strutture fisiologiche e biologiche implicate nell'esperienza, l'altra alla ricerca delle condizioni reali storiche della produzione delle conoscenze scientifiche.

Una teoria che risponde a questo requisito, presentando l'*a priori* e l'*a posteriori* come stratificazione logica che si costituisce a partire dal flusso dell'esperienza, è anche presente nella teoria dei livelli logici di Bateson. In essa ogni livello logico costituisce l'implicito di ciò che si trova a livello logico inferiore, e a sua volta implica ciò che si trova su un livello logico superiore, così che ciò che si trova a livello logico superiore determina il senso di ciò che si colloca a livello logico inferiore, e ogni atto comunicativo è inserito in una serie di cornici contestuali rispetto alle quali può produrre un attrito, risultando in paradossi e doppi vincoli.

Per spiegare il modo in cui tale stratificazione viene a formarsi, Bateson prende le mosse dal concetto di informazione, che secondo la sua definizione è nient'altro che "differenza che fa differenza", dal momento che essa riferisce necessariamente una complessità, una molteplicità, una variazione a un'altra variazione. La trasmissione di una informazione non implica la sua *identità* nel senso materiale o elementare – un *qualcosa* – ma la sua *identità* nel senso formale, vale a dire il fatto che una differenza possa essere pensata come *trasformata* di un'altra differenza: una nozione di identità derivata, che coinvolge irrimediabilmente la nozione di alterità, e si definisce proprio come corrispondenza fra differenze. Allo stesso tempo, tale identità *formale* non dipende da un codice preesistente: l'equipotenza delle differenze è data dal loro riferirsi le une alle altre, né è possibile stabilire la molteplicità di una differenza prescindendo da un'altra che possa selezionare delle soglie di variazione.

La strutturazione dei livelli nella comunicazione interviene laddove in un sistema si verifica un sistema di feedback – condizione attribuita da Bateson al funzionamento mentale – la differenza fa differenza *sul modo in cui* la differenza fa differenza. L'informazione che percorre l'intero ciclo, determinando un apprendimento – riflesso naturale e inconscio dell'essere umano – struttura i livelli a partire dalla ridondanza dell'informazione.

Lo sviluppo più interessante di questa linea teorica sta nel modo in cui la *struttura* dei livelli logici – la cui schematizzazione precisa d'altronde è impossibile, disegnando essi un *campo* del quale la coscienza può occupare sempre e solo, più o meno ampiamente, un centro – appare come risultato di un flusso di differenza che incessantemente si traduce in *altra* differenza, ovvero si trascrive su differenti superfici le quali agiscono a loro volta da strumenti di iscrizione.

La ridondanza è intensità senza unità di misura, ordine della ripetizione che fa emergere la differenza, potenziale strutturante, dispositivo autopoietico.

La torsione teorica che abbiamo prodotto confrontando la posizione batesoniana con quella kantiana si riflette ed echeggia su alcuni dei temi

fondamentali della riflessione filosofica: in particolare, sul nesso della soggettività e su quello dell'identità.

Sul piano dell'identità, nella quale abbiamo già rilevato il taglio del chiasma logico-ontologico, si determinerà la distinzione fondamentale fra due epistemologie. Da un lato, l'epistemologia ontologica, tesa a spiegare le ragioni di ciò che esiste in quanto esiste. Dall'altro, l'epistemologia cibernetica la cui concettualità non esibisce *ragioni* ma *vincoli*. La teoria dell'evoluzione ci fornisce un esempio di quest'ultima: essa non tematizza la *causa* di una particolare mutazione responsabile della comparsa di una specie o caratteristica genotipica – le mutazioni si presuppongono casuali – ma piuttosto la selezione esercitata dall'ambiente che determina il successo evolutivo di alcune specie o di alcuni caratteri rispetto ad altri.

In questo senso, la teoria contemporanea della metafora non concepisce il senso in modo causale – in che modo un termine che *ha* un senso può riceverne uno nuovo, il problema posto ad esempio dalla teoria sostitutiva della metafora – ma piuttosto in modo cibernetico: ovvero il problema della *determinazione* del senso a partire da uno stato di indeterminazione e pura potenzialità, ovvero pura differenza che può diventare informazione solo laddove essa viene riferita ad una seconda differenza.

Conclusioni

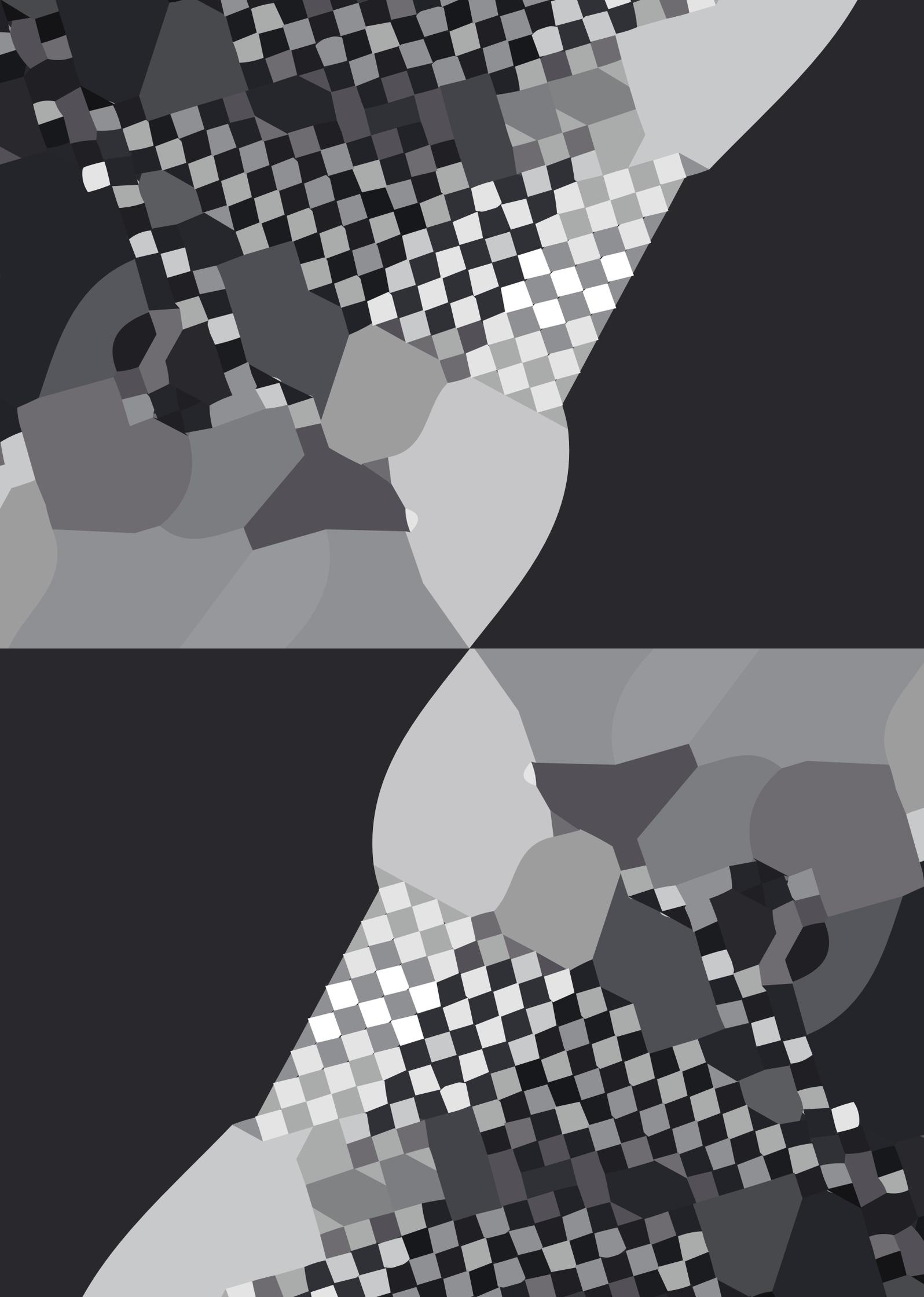
La rivoluzione filosofica implicata da una teoria della metafora non riguarda unicamente la centralità del fenomeno metaforico rispetto al linguaggio, o un nuovo modo di interpretare la cognizione umana: piuttosto, essa scuote in profondità, come avevamo anticipato, lo statuto della logica e dell'epistemologia.

A partire da un paradigma che potremmo chiamare cibernetico – e che ricaviamo tanto dal secondo Wittgenstein quanto da Melandri o da Lakoff, nella misura in cui le intuizioni di questi autori risultano analoghe o allineate – la metafora non costituisce un caso eccezionale del senso, quanto piuttosto il dispositivo di selezione di senso del quale un linguaggio non-metaforico costituisce un caso-limite, una virtualità ideale e regolativa, nel senso in cui si potrebbe dire che intorno a noi non esiste alcunché di fermo, ma solo gradi diversi di movimento – da quello cosmico dei pianeti a quello degli elettroni – e l'idea di uno spazio che possa pensarsi “fermo” serve solo a rendere concepibile il movimento.

La sfida della metafora non è quella di “spiegare” la metafora, ma quella di pensare il senso in modo integralmente metaforico, e di relativizzare dunque la pretesa assiomatica di ogni sistema filosofico-concettuale al suo statuto di degrado metaforico. Si tratta di un passo preconizzato da Nietzsche, le cui conseguenze ultime sul piano etico ed epistemologico si stanno finalmente facendo strada nei vari strati della consapevolezza umana, nonostante le resistenze tradizionali e sempre rinnovate del sapere che vorrebbe pretendersi “fondato” laddove è sempre e solo il riflesso del riflesso di qualcosa che non c'è.

Bibliografia

- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Trad. it. G. Longo. Milano: Adelphi.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature, a Necessary Unity*. New York: Dutton.
- Black, M. (1983). *Metafore archetipi modelli*. Trad. it. A. Almansi, E. Paradisi. Parma: Pratiche.
- Blumenberg, H. (1981). *Le realtà in cui viviamo*. A cura di M. Cometa. Milano: Feltrinelli.
- Blumenberg, H. (1960). *Paradigmi per una metaforologia*. A cura di E. Melandri. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Danesi, M. (1993). *Vico, Metaphor and the Origin of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hoffmeyer, J. (2008). *A Legacy for Living Systems. Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. Berlin: Springer.
- Johnson, M. (2008). Philosophy's Debt to Metaphor. In R. Gibbs (ed.). *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1998). *Metafora e vita quotidiana*. A cura di P. Violi. Milano: Bompiani.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and the Challenge to Western Thought*. New York: Basic Book.
- Gruppo M (1976). *Retorica generale*. Milano: Bompiani.
- Martinengo, A. (2016). *Filosofie della metafora*. Milano: Guerini.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo*. Macerata: Quodlibet.
- Nietzsche, F. (1973). Su verità e menzogna in senso extramurale. In *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II. Ed. It. A cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Ortony, A. (1993). Metaphor, Language and Thought. In A. Ortony (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La metafora viva*. Trad. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Whitehead, A.N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. Milano: Bompiani.
- Wiener, N. (1985). *Cybernetic, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1998). *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*. A cura di A.G. Conte. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1967). *Ricerche filosofiche*. A cura di M. Trinchero. Torino: Einaudi.



Cosa rende ‘potenti’ le metafore?

Nicola Zambon

Ricercatore presso la Freie Universität di Berlino e Fellow del Forschungsinstitut für Philosophie di Hannover. Si è addottorato con una tesi su Hans Blumenberg, del cui Nachlass è curatore. Si occupa principalmente di fenomenologia, antropologia filosofica e retorica.

nicola.zambon@fu-berlin.de

In the past decades, the development of different theoretical frameworks has stimulated systematic empirical study on metaphors’ role in social, psychological, emotional phenomena, ascribing metaphors an unspecified, undetermined notion of ‘power’. The paper discusses the possible origins and implications of such notion, suggesting an alternative idea.

45

I. Introduzione

Da qualche decennio, una varietà impressionante di discipline – dalle scienze umane e ai *cultural studies*, dalla linguistica o psicolinguistica alla cosiddetta *philosophy of mind* fino alle scienze cognitive – sta rivolgendo la propria attenzione allo studio delle metafore. Questo *boom* di ricerche ha condotto a formulazioni teoriche talvolta sconcertanti. Le metafore, si dice, avrebbero effetti sorprendenti: sarebbero capaci di risvegliare associazioni nella nostra testa, di veicolare messaggi, di suscitare emozioni, di imprimersi nella nostra memoria. Le metafore influenzerebbero i nostri pensieri e le nostre azioni. La scelta accurata di una metafora sarebbe in grado di innescare determinate percezioni sensoriali. Politici sarebbero capaci di promuovere la loro causa grazie alla pura forza persuasiva della loro retorica. E ancora: immagini mentali di natura metaforica negli slogan pubblicitari sarebbero in grado di fissare i nomi dei prodotti nella mente dei consumatori. Studi scientifici dimostrerebbero che le metafore attiverrebbero le aree del nostro cervello in cui i vissuti sono collegati alle emozioni. Non solo le metafore sarebbero, insomma, estremamente potenti; la loro potenza le renderebbe pericolose, temibili concorrenti della ragione discorsiva o concettuale, giustificando il sospetto nei loro confronti.

Nelle pagine seguenti cercheremo di dimostrare che l'idea che le metafore possiedano una potenza intrinseca è il frutto di due diverse forme generali di pregiudizio, che definiremo epistemico e retorico. In secondo luogo, ci chiederemo così si intenda quando si attribuisce alle metafore un certo potere, cercando successivamente di definire la potenza di una metafora funzione della sua efficacia rispetto al contesto. Infine, tratteremo le linee generali e i requisiti necessari di una possibile descrizione teorica della potenza delle metafore.

46

II. Il pregiudizio epistemico

In linea di principio possiamo distinguere due pregiudizi fondamentali nei confronti delle metafore. Il primo è di natura epistemica, conseguenza dell'antico luogo comune secondo cui le metafore sarebbero nulla più che *decorum*, avrebbero cioè – similmente agli altri artifici retorici – una funzione ornamentale, meramente estetica, inessenziale alla struttura del discorso o del linguaggio scientifico e filosofico. Le metafore sarebbero nel migliore dei casi un abbellimento della nuda verità del concetto [1], quando non apertamente in conflitto con l'ideale di chiarezza e distinzione cui deve aspirare la filosofia: la nebbia della retorica oscurerebbe il *proprium* della riflessione. In questo senso, le metafore avrebbero qualità metafisica: la loro *Bildlichkeit*, la loro natura figurata ci tratterrebbe sulla mera superficie dei fenomeni impedendoci di raggiungerne l'essenza. Non solo: proprio a causa della sua indeterminatezza concettuale il discorso figurato sarebbe particolarmente pronò a estetismi deteriori, a ingenuità e manipolazioni antiscientifiche così come a strumentalizzazioni ideologiche.

Non è raro incontrare nell'epistemologia o nella storiografia della scienza un genere di *Wissenschaftskritik* di grande successo basata sull'assunto che il progresso della ricerca scientifica – ma anche filosofica – sia

[1] Sulla «nudità» della verità concettuale – anch'essa, evidentemente, una metafora – si veda Blumenberg (2019).

accompagnato da una purificazione dei modelli concettuali e delle teorie dagli elementi spuri, tipici del linguaggio quotidiano. Tra gli innumerevoli esempi possibili sia citato Gaston Bachelard. In *Formation de l'esprit scientifique* (1934), Bachelard ricostruisce la *querelle* tra il fisico Jean Henri van Swinden e René Descartes sull'idoneità di un modello metaforico di cui quest'ultimo si era servito per descrivere la proprietà magnetiche di alcuni metalli: la forza magnetica del metallo dispiegherebbe la sua forza d'attrazione similmente a una spugna che assorbe l'acqua in cui è immersa (Bachelard 1934, 77-79). Contro Descartes, Swinden aveva argomentato che magneti e spugne sono due sostanze fondamentalmente differenti, ergo la metafora pone un'analogia tra proprietà incommensurabili che confonderebbe lo spirito e allontanerebbe dalla verità. Rispondendo a Swinden, Descartes, pur riconoscendone le limitazioni intrinseche, aveva a sua volta riaffermato la forza esplicativa dell'esempio proposto. La polemica è significativa proprio per la contrapposizione di principio: da una parte, Swinden rifiuta l'idea che le metafore ci avvicinino anche solo gradualmente alla realtà dei fenomeni; dall'altra, Descartes difende l'idea che esse possano portare in dote un certo grado di aderenza al reale, anche se limitata dalla naturale imprecisione del linguaggio figurato. Per Descartes, le metafore avrebbero un valore euristico e provvisorio: in mancanza di alternative migliore, perché non servirsene?

È significativo che Bachelard, che pur discute il problema con una certa cautela, prenda con decisione le difese di Swinden. La spugna, infatti, non mostrerebbe nient'altro che le sue qualità intrinseche, la sua essenza o «spugnosità» (*spongiosité*), ovvero la capacità di una sostanza di assorbire da un'altra materia, allo stesso modo – aggiunge Bachelard con una certa malizia – in cui nella metafisica cartesiana lo spazio geometrico si riempie di *res extensae* (Bachelard 1934, 78). La predilezione di Descartes per la metafora della spugna, insomma, non sarebbe altro che un'associazione sbilenca esemplificativa delle categorie vuote con cui la filosofia cartesiana interpreta il mondo. La metafora sarebbe sintomatica, in definitiva, della *spongiosité* del pensiero cartesiano, che non sarebbe null'altro che una «*metaphysique de l'éponge*», una metafisica della spugna (Bachelard 1934, 79).

L'opera di Bachelard, che l'autore definisce programmaticamente una «psicoanalisi della conoscenza oggettiva», mira a una ricostruzione del progresso dell'episteme alla luce di una critica differenziata del linguaggio. Bachelard non denuncia le metafore in quanto tali, bensì i possibili effetti che un uso non controllato e acritico degli strumenti retorici può produrre in un pubblico non adeguatamente informato. Se un certo grado di figuratività linguistica è comunque tollerabile nel linguaggio quotidiano, diverso è il caso, invece, per quanto concerne il discorso filosofico e scientifico. Bachelard non ammette compromessi: lo sforzo epistemico, la formazione dello spirito scientifico, dipende in larga parte dalla depurazione graduale, ma su vasta scala, delle teorie scientifiche dagli elementi figurativi.

Le danger des métaphores immédiates pour la formation de l'esprit scientifique, c'est qu'elles ne sont pas toujours des images qui passent; elles poussent à une pensée autonome; elles tendent à se compléter, à s'achever dans le règne de l'image...

(Bachelard 1993, 80)

Una scienza che si serva delle metafore finirà per essere vittima della loro potenza seduttiva: all'erotismo della metafora va contrapposta la concettualità fredda, calcolatrice, ascetica della scienza moderna.

Secondo Bachelard, insomma, le metafore sono, per usare un termine caro a Hans Blumenberg, «Restbestände» (Blumenberg 1998, 10), dei resti o rudimenti provvisori sulla strada dal mito al logos. Blumenberg, com'è noto, ha coltivato verso le metafore un atteggiamento molto meno scettico di Bachelard. La forza simbolica ed espressiva che risiede nel linguaggio, in particolare nelle metafore vive o poetiche, ma anche nelle metafore morte – per usare dei termini tecnici: nelle catacresi, nelle metalepsi e nei paleonimi [2] –, sarebbe non solo un elemento essenziale e inestirpabile, ma avrebbe una funzione costitutiva delle realtà umane: senza retorica – che Blumenberg intende non solo come l'arte del bel parlare, ma come la fondamentale capacità dell'essere umano di esprimersi, spiegare, comunicare, convincere, negoziare, descrivere all'interno di contesti storico-culturali di volta in volta diversi – non si dà cultura [3]. Per Blumenberg, la potenza delle metafore risiede nella loro capacità di canalizzare e orientare il nostro immaginario: la fantasia umana si strutturerebbe lungo le linee tracciate da metaforiche-guida (*Leitmetaphoriken*) e metafore di sfondo (*Hintergrundsmetapher*) – la natura come libro, il mondo come meccanismo o il tempo come flusso – che definirebbero i limiti provvisori e mutevoli di ciò che di volta in volta è possibile pensare.

[2] Per una definizione di catacresi, metalepsi e paleonimi rimandiamo a Haverkamp (2007a), Haverkamp (2007b), Posselt (2005) e Zambon (2020).

[3] Ci riferiamo soprattutto alle tesi proposte in Blumenberg (1971). Per un commento più esaustivo rimandiamo a Zambon (2019).

Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam im Rücken; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, kanalisiert in dem, was wir in Erfahrung bringen können... (Blumenberg 1998, 93)

Queste metaforiche-sfondo e metafore-guida sono, insomma, ciò che anticipa le categorie fondamentali che definiscono l'orizzonte, le potenzialità e i limiti concettuali di un'epoca: il modo in cui concettualizziamo l'esperienza che facciamo di volta in volta del mondo. Proprio per questo, per il fatto cioè che il nostro linguaggio è storia e al contempo *ha* una storia, le metafore possono fungere da tracce o indice per una ricostruzione delle variazioni o trasformazioni dell'immaginario simbolico di una determinata epoca. La storia di queste metafore forti o «assolute» (Blumenberg 1998, 10) aprirebbe, così, un campo di ricerca a sé stante, contiguo alla storia dei concetti, che Blumenberg chiama metaforologia. [4]

Ora, sebbene le posizioni di Bachelard e Blumenberg non potrebbero essere più diverse, entrambi condividono una scepsti di fondo – radicale in Bachelard, implicita in Blumenberg. Anche per Blumenberg, infatti, le metafore sono ciò di cui ci serviamo quando gli strumenti concettuali si rivelano insufficienti. Da un lato, le metafore sono un aiuto prezioso, ma rimangono un surrogato del concetto [5]; dall'altro, esse trascinano con sé il rischio fatale di essere prese in parola, la tendenza quasi implicita del condizionale metaforico *als ob*, del *come se*, a trasformarsi in indicativo. Non è un caso Blumenberg assegni alla metaforologia un compito che

[4] Sul rapporto complesso tra metaforologia e *Begriffsgeschichte* si veda Kranz (2013).

[5] Questa posizione, espressa nei *Paradigmi*, verrà poi rivista in chiave critica in Blumenberg (1979).

è non solo ermeneutico-descrittivo, bensì critico: si tratterà di smascherare la metafisica come insieme di costruzioni metaforiche ipostatizzate (Blumenberg 1998, 193), come metafore prese alla lettera.

Arriviamo al punto: è significativo che nei quattro autori nominati – Swinden e Descartes, Bachelard e Blumenberg – anche a fronte di posizioni radicalmente diverse, la metafora mantenga una funzione gregaria; ed è significativo che nemmeno Blumenberg discuta la possibilità di una *claritas* metaforica, che la metafora possa cioè essere chiara e precisa quanto un concetto – o addirittura più di esso. La metafora è tale perché non è concetto, così come il mito è mito perché non è logos. La metafora è in difetto epistemico: nel migliore dei casi, essa sarà uno strumento inautentico e provvisorio sulla via di conoscenza “autentica”, necessariamente di natura concettuale.

III. Il pregiudizio retorico

Accanto a quello epistemico o epistemologico si dà un secondo genere di pregiudizio le cui cause, però, hanno a che vedere non tanto con la polisemia, la vaghezza o l'indeterminatezza semantica delle metafore, bensì con la loro potenza distorsiva, manipolatrice, mistificatrice. Alla metafora non viene imputata una mancanza di precisione o chiarezza, quanto piuttosto una potenza pervasiva o invasiva, una forza di suggestione che risiederebbe nella sua capacità intrinseca di mobilitare, risvegliare o attivare la sfera emotiva, sentimentale o dell'inconscio. Anche in questo caso si tratta di un'accusa di origini antiche, proveniente dalla critica alla retorica, in particolare alla retorica politica. «La folla trova piacere nell'ascolto, è guidata dalle parole, è pervasa da un senso di godimento», scriveva Cicerone, premurandosi di aggiungere che «il popolo spesso applaude un oratore che non lo merita». (Cicerone 1995, rispettivamente 188 e 192)

Platone, com'è noto, aveva tracciato una distinzione ancora più netta: qualunque opinione, convinzione o forma di consenso politico che muova dal piacere della fruizione estetica è di principio sbagliata e non commendevole. L'uso del linguaggio da parte dei sofisti è un mero «esercizio» (*empeiria*) di manipolazione (462 b), e questo «per effetto di un certo piacere e benevolenza», come il Socrate platonico afferma nel *Gorgia*, poiché la retorica è il mezzo attraverso cui l'oratore ottiene «adulazione» (*kolakeia*) (411 a): il sofista cerca il favore del pubblico per mero amore dell'applauso. La potenza retorica della sofistica è, da un lato, politicamente pericolosa proprio perché è in grado di muovere le masse; dall'altro, nell'inversione socratica il politico che se ne servisse per comandare non avrebbe in realtà alcun potere reale, perché l'abuso di artifici retorici e vuote parole finirebbe con nuocere alla sua anima, compromettendo la sua fibra morale e, *a fortiori*, il suo controllo sulla *polis*. Solo orientandosi alla verità – a ciò cui anela la filosofia, e che la separa dalla sofistica – sarà possibile spezzare l'incantesimo retorico dei sofisti. Ciò che il Socrate platonico sottace, tuttavia, è che la mancanza di aspirazione alla verità non è di per sé un criterio sufficiente a spiegare il temibile effetto che il sofista produce nel pubblico, né a distinguere in modo convincente ed efficace le *doxai* dall'*episteme*; ciò che il dialogo platonico esprime, invece, è la potenza seduttrice della retorica socratica della verità. Anche in Platone vi è, in un certo senso, una ricaduta fugace nel piacere della fruizione estetica, nella

potenza del mezzo linguistico – vi è, per fare cattivo uso di un'espressione di Roland Barthes, un *plaisir du texte*, anche se nel discorso socratico la *parrhesia* e la veridizione (*dire-vrai*) del filosofo sorgono da un *désir* altro rispetto a quello che muove il sofista. [6]

[6] Si veda a tal proposito Foucault (2008).

Anche Quintiliano noterà che i tropi possiedono una forza di persuasione, lamentando che tale caratteristica sia spesso strumentalizzata per agitare il sospetto contro l'*ars retorica*, in particolare contro la metafora, la quale, secondo i suoi critici, sarebbe stata «inventata [proprio] per fare leva sul sentimento» (Quintiliano 1997, Lib. 2, VIII, 6, 19). Certo formulata in modo più sottile, l'accusa rivolta a Quintiliano è parte ancora oggi del repertorio di larga parte delle teorie empirico-linguistiche. Dalla tesi di una speciale vitalità del dominio-fonte (*source domain*) delle espressioni metaforiche, che faciliterebbe il trasferimento del contenuto semantico in domini di destinazione (*target domains*) più astratti [7], via, via fino alla ipotesi di derivazione vichiana di un'origine della metafora dal mito, le metafore attingerebbero a un universo prerazionale di mondi emotivi non ancora articolati, giacché i sentimenti sarebbero, per così dire, pensieri non ancora pienamente formati.

[7] Ci riferiamo in particolare a Lakoff & Johnson (1980) e a Johnson (1987).

Questo scetticismo è parte anche dalle odierne teorie che non si limitano a constatare, descrivere o spiegare l'efficacia di determinati atti linguistici, ma tramite l'introduzione della categoria del "performativo" mirano a portare alla luce una sottaciuta dinamica estetico-linguistica che interverrebbe, manipolandolo, il tessuto delle realtà politiche, sociali e culturali. [8] A queste teorie sono accostabili anche le critiche all'uso più o meno pervasivo degli strumenti retorici nel discorso politico: appellandosi implicitamente all'emotività, al sentimento, la retorica disattiverebbe la ragione; nella mobilitazione delle folle, i tropi – in particolar modo le metafore –, funzionerebbero come dei bottoni che il retore populista, il leader carismatico, l'agitatore può premere a proprio piacimento. Già Gustave Le Bon le annoverava tra gli strumenti più raffinati che i politici hanno disposizione nel creare e veicolare il consenso: la loro potenza risiederebbe, da un lato, nella loro semplicità – in contrasto con la complessità del discorso concettuale; dall'altro, nella loro forza simbolico-evocativa, capace di sprigionare un effetto di contagio endemico: idee espresse tramite metafore si propagherebbero come un virus. [9]

[8] Cfr. a titolo rappresentativo Butler (1990) e Fischer-Lichte (2012).

[9] Si veda Le Bon (2014), in particolare Libro secondo, Capitolo terzo.

Arriviamo anche qui al punto: le metafore non sarebbero epistemicamente difettose, imprecise nel descrivere i fenomeni; sarebbero, invece, troppo potenti, un pericoloso strumento di suggestione e persuasione. Il sospetto nei loro confronti non nascerebbe da un difetto, quanto da un eccesso di potenza.

IV. Perversione del concetto e fabbricazione del consenso

Certo, i due tipi ideali di scetticismo che abbiamo descritto non sono mutualmente escludenti; al contrario, nella letteratura critica uno sottende o implica spesso l'altro. L'indeterminatezza epistemica può essere concausa della strumentalizzazione o manipolazione, così come l'idea che i tropi siano in sé uno strumento di manipolazione è presente non solo nella sfera del discorso pubblico, ma anche nella letteratura scientifica e filosofica. I

concetti di ideologia e di mito (inteso ovviamente in senso lato) accomunano entrambi gli aspetti; intendono, insomma, espressioni il cui effetto di manipolazione si accompagna a un certo grado di indeterminatezza concettuale. A nostro avviso ci troviamo, però, di fronte a due forme di scempi radicalmente diverse. Da una parte, la potenza del metaforico è intesa essere essenzialmente perversiva, presentandosi come una continua minaccia per la ragione e a cui è necessario opporsi; dall'altra, la metafora è il veicolo che sprigiona la potenza intrinseca del linguaggio, la sua capacità di sopraffare o dominare il pubblico. Da un lato, la potenza polisemica presuppone un certo arbitrio nell'uso così come nella fruizione della metafora; dall'altro, la manipolazione retorica implica un determinismo in cui l'agency del pubblico è in balia dell'effetto seduttivo. Dal punto di vista delle implicazioni morali e politiche il contrasto è ancora più netto: da un lato, il rischio è l'inganno dato dall'erosione dell'autonomia intellettuale; dall'altro, la fabbricazione artefatta del consenso. Fondamentalmente, le due forme di scetticismo non potrebbero essere più diverse: in filosofia, probabilmente si potrebbe differenziare tra ragione estetico-teorica e pratica; in psicologia, tra distanza e identificazione; nelle neuroscienze, tra cognizione ed emozione; in psicoanalisi, tra simbolico e reale.

V. Che cosa significa potenza?

Ritorniamo ora alla lettera del titolo del nostro contributo e poniamo nuovamente la questione: che cosa rende 'potenti' le metafore? Innanzitutto, una risposta a questa domanda non può che allontanarsi dalle posizioni scettiche finora descritte: certo, sarà necessaria una teoria differenziata che esamini non tanto la metafora, quanto le ragioni della sua efficacia a partire dal suo contesto di ricezione; soprattutto, però, sarà necessario chiarire cosa intendiamo quando utilizziamo l'espressione "potere" o "potenza" (in tedesco entrambi i termini vengono resi dal sostantivo *Macht*). Nel linguaggio quotidiano, il potere è "qualcosa" che viene agito, la capacità di esercitare un'azione che produce determinati effetti. È una relazione, insomma, di natura sostanzialistica e causale.

Non è raro incontrare questa idea di "potere", spesso in forma di *petitio principii*, in discipline quali la linguistica, la filosofia del linguaggio o le scienze cognitive che, pur senza essere votate allo studio della normatività pratica e della teoria politica, sono però interessate ai fenomeni metaforici. Il "potere" della metafora, la sua "potenza", sarebbe definita come la sua capacità di fare appello, attivare o richiamare – in una qualche forma di causalità – fantasie, modelli inconsci, motivi subliminali che guiderebbero il pubblico verso una determinata opinione. Com'è evidente, a tale idea è implicita una concezione della retorica definita dalla sua forza potenzialmente mistificatrice, capace di imporre un'opinione falsa o una visione del mondo distorta o inautentica. La metafora falsificherebbe un mondo autentico accessibile attraverso l'uso metodico della ragione.

La filosofia, fortunatamente, dispone di strumenti di analisi del potere più raffinati, soprattutto grazie ai lavori seminali di Hannah Arendt, Michel Foucault e Niklas Luhmann, che hanno tematizzato il potere come una categoria non sostanziale, ma modale. Riferendoci ai tre autori citati, possiamo brevemente abbozzare la seguente definizione euristica di potere: esso è un elemento incrementabile e produttivo (ossia costitutivo

della realtà) nel senso di una forma delle forme, un'economia del contingente che presuppone contesti preesistenti in cui esso si dipana, svolge e articola, rimodellandoli o dando loro forma al di là del brulicare di catene causali dirette o al di qua di ogni forma causale di coazione o coercizione.

In termini concreti, 'potere' è una configurazione effettiva di possibilità non arbitraria, bensì contingente, vale a dire di volta in volta in funzione all'orizzonte del discorso di riferimento: è la realizzazione di potenzialità in relazione al contesto particolare, e per questo motivo non coincide con la libertà astratta di rende reali possibilità arbitrarie: piuttosto, le forme mediate di limitazione delle possibilità – il condizionamento (*Konditionierung*) o la selettività (*Selektivität*) delle possibilità (Luhmann 1988, 9) – incontrano sempre in costellazioni concrete.

Lo spazio politico non è affatto costituito da processi meccanici, quasi fossero di natura idraulica, un gioco di forze a somma zero – *top down* e *bottom up* – o una sorta di meccanismo di compensazione in cui a una pressione corrisponde una certa contropressione. I conflitti politici sono molto più simili a una collisione di differenti *Wirklichkeiten*, di realtà effettive, dagli esiti aperti e incerti; tali conflitti si costituiscono attraverso dinamiche incrementali che producono di volta in volta effetti singolari e contingenti, i quali a loro volta si sottraggono a calcoli causali e possono essere 'nuovi' in senso radicale.

VI. Efficacia della metafora. La dipendenza dal contesto

Se applichiamo la prospettiva appena delineata alla discussione attorno alla potenza della metafora possiamo già trarre diverse conclusioni. Innanzitutto, se postuliamo che il potere non è uno stato né una caratteristica o una qualità, bensì un regime economico di realizzazione del contingente, ciò significa che esso non può che essere definito attraverso gradi di potenza – più correttamente: di efficacia – all'interno del sistema. Il potere della metafora non è uno stato d'eccezione dato da un suo status metafisico particolare, bensì una significatività che si dispiega all'interno di un determinato discorso. A tal proposito, è interessante notare che le teorie politiche si concentrano raramente sull'aspetto comunicativo, sebbene ogni azione politica sia sempre concepita e accompagnata attraverso un atto linguistico; chi conduce una ricerca empirica deve – o quantomeno: dovrebbe – pensare la politica in termini di orizzonti di significato, non solo di schemi comportamentali. In generale, laddove c'è linguaggio, si ha già sempre la possibilità della comunicazione, *a fortiori* della politica; in linea di principio, la comunicazione è presupposta anche là, dove il linguaggio è ridotto al silenzio o si rivela incomprensibile.

Per riformulare in modo consistente la questione attorno alla potenza della metafora è innanzitutto necessario, dunque, abbandonare i pregiudizi sopra descritti. A tal fine, ci sia consentito di indugiare ancora su questo punto.

a. L'assunto mutuato dall'epistemologia che le metafore siano semanticamente indeterminate, sempre aperte a interpretazioni sovraespansive di ciò che si intende, *ergo* in sé destinate ad essere strumentalizzate, presuppone un eccesso polisemico e una conseguente arbitrarietà in materia di significato. In altre parole, la metafora sarebbe un agente anarchico proprio perché aumenterebbe in modo inflattivo le possibilità di

interpretazione e di attribuzione di senso.

b. L'assunto mutuato dalla critica retorica di una potenza persuasiva e manipolatrice delle metafore si fonda su una petizione di principio di natura deterministica. Rispetto ad altri fenomeni linguistici, la metafora avrebbe un effetto immediato e incontrollabile sul pubblico, *ergo* sarebbe fatalmente responsabile della mistificazione di un discorso pubblico altrimenti genuino e autentico. Tale mistificazione condurrebbe, a sua volta, a un consenso politico fasullo, sventato, inautentico. La potenza del metaforico sarebbe dunque una forma di coercizione derivata da una violenza più o meno latente. La retorica politica, in particolare la metafora, sarebbe un agente demagogico, responsabile di una *Verblendung*, per usare un termine caro ad Adorno, di un abbagliamento atto a limitare la possibilità di interpretazione e riflessione.

Anche qui, è interessante come le due forme tradizionali di scetticismo nei confronti della potenza delle metafore portino a conclusione diametralmente opposte: da un lato, la natura polisemica della metafora porta a una disseminazione anarcoide di significati possibili, aumentando in modo incontrollabile i gradi di libertà ermeneutica; dall'altro, mettendo in moto meccanismi pseudo-causali, di natura subliminale o inconscia, di controllo emozioni e sentimenti, le metafore ci consegnerebbero alla mercé della semantica insita nel discorso politico. [10]

Da un lato, insomma, la metafora porta all'arbitrio assoluto, dall'altro, alla coazione; in entrambi i casi, tuttavia, deve rispondere all'accusa di non essere definibile, ma di pretendere essere qualcosa di simile o di agire come un concetto: un'imitazione sbilenca di un'argomentazione ben strutturata – una contraffazione barocca della verità rettilinea. [11] In ogni caso, osserviamo che entrambi conducono ai paradossi di un pensiero dagli effetti diretti: nel fallimento del suo autentico compito concettuale, il linguaggio diviene strumento di mistificazione e manipolazione. Abbiamo cercato di mostrare le debolezze di questa prospettiva; in conclusione, vogliamo formulare un'ipotesi sulla potenza della metafora – più correttamente: sulla sua efficacia. Formuleremo l'ipotesi, innanzitutto, *ex negativo*; in secondo luogo, come critica; infine, con intento propositivo.

[10] Cfr. ad esempio Arndt & Ofuatey-Alazard (2011), così come BEIGEWUM (2012).

[11] Così Eggs (2001, 1178).

VII. Conclusioni

Prima di tutto, la formulazione *ex negativo*. Abbiamo teorie della metafora finemente cesellate; abbiamo anche – se abbandoniamo modelli deterministici, sostanzialisti, personalizzanti – sofisticate teorie del potere politico. Tuttavia, nell'intersezione tra i due campi, vale a dire nell'analisi dell'efficacia del linguaggio nel discorso pubblico, ci muoviamo ancora in un sistema di coordinate ancora piuttosto grossolano, poiché basato su schemi di natura intenzionale, e che ascrive alle metafore un eccesso o un difetto di potenza: le metafore, insomma, possono troppo – e al contempo troppo poco. Queste teorie tra loro contraddittorie sono alla base degli atteggiamenti scettici –semplicistici e proprio per questo ingiustificati – sopra descritti. Alla luce di quanto abbiamo argomentato, entrambi gli atteggiamenti così come le corrispondenti descrizioni della potenza della metafora dovrebbero essere considerate inadeguati. Ciò detto, possiamo

tornare a cercare di rispondere alla domanda: cosa rende la metafora di volta in volta 'potente', vale a dire efficace, incisiva, adeguata, significativa? Per rispondere in modo esaustivo sarebbe necessario un lavoro molto più ampio basato su un'analisi approfondita di esempi e *case studies* che traslino la descrizione attorno alla potenza della metafora nel contesto più generale dell'analisi di un discorso concreto. Se e come una metafora generi quanta e quale significatività – questa domanda si sottrae al livello già sufficientemente astratto su cui si articola la distinzione tra tropi e non-tropi.

Tuttavia, ai fini di una prima descrizione teorica dell'efficacia delle metafore è già possibile tenere fermi alcuni punti. Innanzitutto, è necessario astenersi dall'attribuire una qualsivoglia proprietà alle metafore in quanto tali. Le metafore non sono di per sé particolarmente persuasive o efficaci; non sono nemmeno, in quanto metafore, particolarmente indeterminate o vaghe. Certo, possono avere una funzione euristica all'interno di una descrizione scientifica, ma possono anche essere strumenti descrittivi o esplicativi efficaci. È sulla base di questa intuizione che negli ultimi tre decenni stiamo assistendo a una – quantomeno parziale – riabilitazione delle metafore e della legittimità del loro impiego all'interno del discorso scientifico e filosofico. Ciò che manca, invece, è una forma analoga di *debunking* sistematico dei pregiudizi verso l'uso della retorica nella sfera del discorso pubblico, in particolare politico – sia nella filosofia politica che, più in generale, nelle scienze politiche e sociali.

In secondo luogo, è necessario sottolineare che lo studio dell'efficacia delle metafore non può prescindere dall'analisi del contesto di riferimento. Il concetto di metafora, nel senso di una definizione-ombrello che comprenda la multiforme totalità dei fenomeni linguistici che per comodità definiamo metaforici, è uno sterile preparato da laboratorio che in sé ha poco valore. Di cosa parliamo, infatti, quando parliamo *della* metafora? Qual è, ad esempio, la sua unità di senso minima? Una singola frase? Un intero periodo? O una singola parola, la cosiddetta espressione-focus? E poi: è possibile dare una definizione univoca di 'metafora' che dia ragione al contempo della natura delle metafore poetiche, delle catacresi, delle metafore cognitive, delle metafore di sfondo (*Hintergrundmetapher*)? Utilizzare il singolare maggiore si rivela fuorviante nella comprensione non solo della natura linguistica dei fenomeni metaforici, bensì anche in rapporto alle loro prestazioni. [13] Esistono intere famiglie di significati metaforici legate a – e definite dal – contesto di appartenenza e la cui valenza semantica varia di volta in volta in relazione all'orizzonte retorico, storico e culturale di riferimento. Il vero orizzonte di analisi del metaforico non è una tipologia dei tropi o una schedatura dei possibili significati dei rigogliosi giri di parole con cui ci esprimiamo, bensì una linguistica regionale e un'ermeneutica del discorso aperte all'analisi dei contesti.

Infine, vogliamo difendere l'idea che una metafora non sia affatto necessariamente vaga o indeterminata; al contrario, una metafora può essere non solo retoricamente efficace e convincente, ma anche estremamente precisa. I pregiudizi descritti poc'anzi ci impediscono di riconoscere la *claritas* metaforica. Prendiamo un esempio: definire 'locuste' alcune forme di società finanziarie mobilita istantaneamente associazioni sgradevoli, relate alla mitologia biblica – un attacco improvviso da parte di un

[12] A tal proposito mi paiono decisive le argomentazioni di Gehring (2009).

esercito di insetti famelici che conduce rapidamente a una carestia e alla fame. Nel suo appello all'immaginario sedimentato, la metafora è radicalmente efficace. Al contempo, essa può essere intesa come un modello preciso ed esplicita in quanto tale: in essa si condensa, da un lato, un'idea molto complessa di gestione di interi settori dell'economia capitalista; dall'altro, essa offre una rappresentazione strutturata di intervento sul mercato azionario alla base dei cosiddetti hedge fund, creando un'associazione attraverso il trasferimento di alcuni aspetti dal *source domain* (racconto biblico-mitologico) al *target domain* (mercato azionario): intervento rapido, elevata raccolta delle rendite, rischio esistenziale per i soggetti coinvolti, ecc.

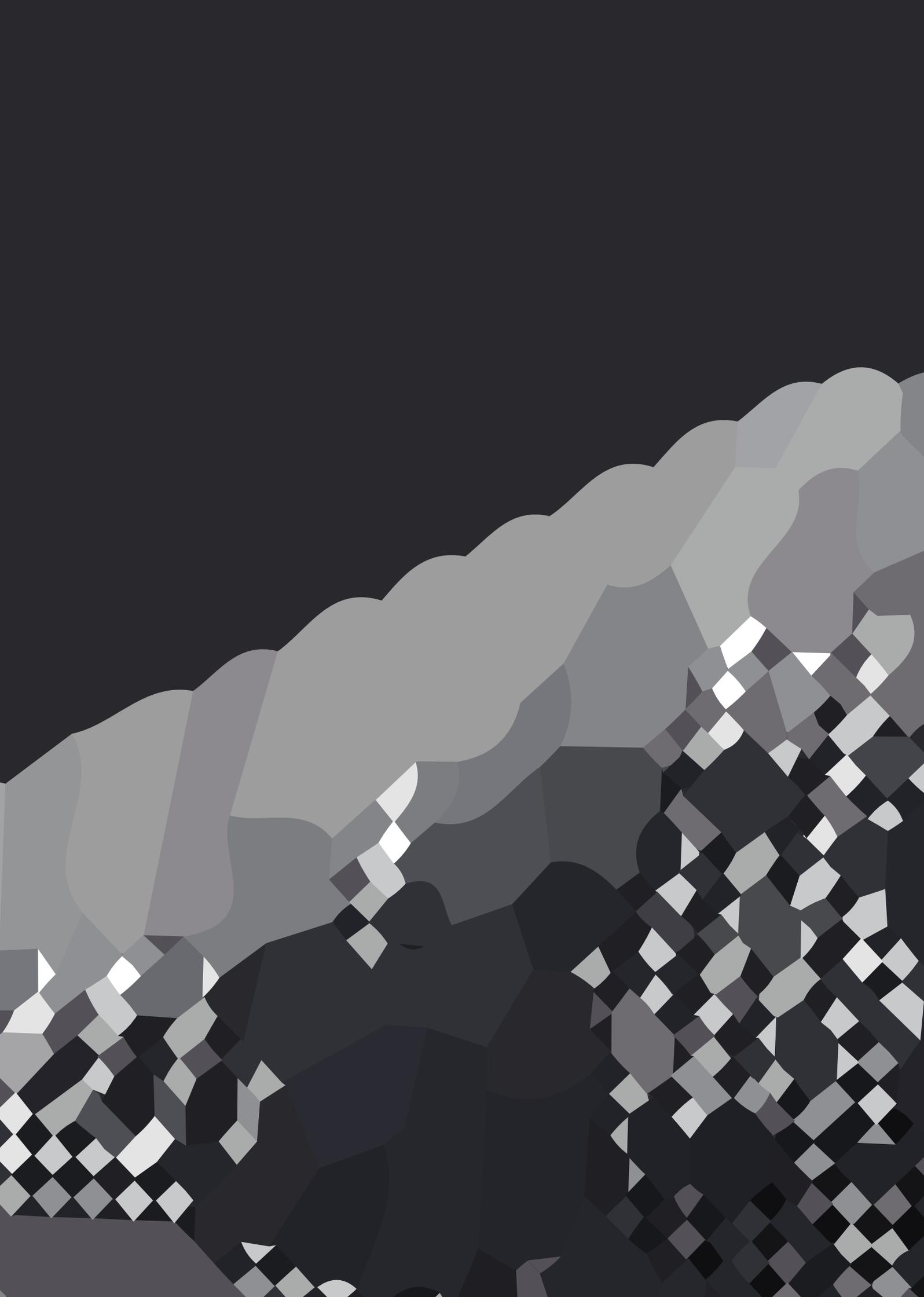
Una teoria che voglia descrivere in modo critico la significatività della metafora nella sfera del discorso pubblico non può porre una petizione di principio sulla legittimità della retorica (in) politica. La retorica, infatti, non si contrappone di per sé a un buon argomento: lo veicola in modo efficace. In questo, nella sua semplicità e fruibilità, risulta più adatta e convincente di un elaborato manifesto teorico, senza essere scadevole necessariamente nella propaganda.

Questo ci porta all'ultimo punto che concerne la performatività delle metafore. L'efficacia di ogni retorica politica non dipende solo dalla sua potenza semantica ma anche dalle regole implicite del discorso cui è veicolata: la sua efficacia è funzione del contesto di ricezione, *a fortiori* delle diverse competenze del pubblico così come delle istanze che mediano, mitigano o potenziano l'effetto. I pregiudizi discussi in precedenza postulano nel pubblico un più o meno implicito deficit di razionalità, sia esso un gap educativo, un'immatunità emotiva, una mancanza di *agency* razionale. Si tratta, in fondo, di una forma di paternalismo che suppone il politico come uno spazio protetto in cui la massa va salvaguardata da sé stessa e dai propri infantilismi. Dovremmo dubitare che ciò sia vero. Ciò da cui è necessario mettere in guardia è ben altro: la distorsione degli argomenti, il mito positivista dei dati di fatto, l'aggressività del gergo, il risentimento intergenerazionale – giusto per citare pochi esempi tra i molti possibili. Tutto ciò esiste indipendentemente dalle metafore, con o senza di esse. Non è alle metafore, insomma, che si deve rivolgere l'analisi critica della retorica politica, ma alla complessità di testo e contesto, di cui le figure retoriche non sono che un elemento. In sé, non hanno alcun particolare 'potere': non è dalla retorica e dai suoi mezzi che dobbiamo salvaguardare la politica.

Bibliografia

- Arendt, H. (1970). *On Violence*. Boston: Mariner Books.
- Arndt, S. & Ofuatey-Alazard, N. (2011). *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Rassismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein Nachschlagwerk*. Münster: Unrast Verlag.
- Bachelard, G. (1993). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Parigi: Vrin [1934].
- BEIGEWUM (Beirat für gesellschaft-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen) (2012). *imagine economy. Neoliberale Metaphern im wirtschaftspolitischen Diskurs*. Wien: Löcker Verlag.
- Blumenberg, H. (1966). Sprachsituation und immanente Poetik. In Anselm Haverkamp (Hrsg). *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (120–135). Francoforte sul Meno: Suhrkamp 2001.
- Blumenberg, H. (1971a). Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In Anselm Haverkamp (Hrsg). *Ästhetische und anthropologische Schriften* (406–431). Francoforte sul Meno: Suhrkamp 2001.
- Blumenberg, H. (1971b). Paradigma, grammatisch. In Anselm Haverkamp (Hrsg). *Ästhetische und anthropologische Schriften* (172–176). Francoforte sul meno: Suhrkamp 2001.
- Blumenberg, H. (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer*. Francoforte: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Francoforte: Suhrkamp [1960].
- Blumenberg, H. (2019). *Die nackte Wahrheit*. A cura di R. Zill. Berlino: Suhrkamp.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Cicerone (1995). *Bruto*. A cura di E. Narducci. Milano: Bur.
- Eggs, E. (2001). Metapher. In G. Ueding. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (1099–1183). Tübingen: De Gruyter. Vol. 45.
- Fischer-Lichte, E. (2012). *Performativität. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*. Parigi: Gallimard.
- Gehring, P. (2009). Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung. In M. Junge. *Metaphern in Wissenskulturen* (203–220). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Haverkamp, A. (2007a). *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Haverkamp, A. (2007b). Die wiederholte Metapher. Ambiguität, Unbegrifflichkeit und die Macht der Paläonyme. In G. Boehm, G. Brandstetter. *Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen* (183–202). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Hesse, M. (1963). *Models and Analogies in Science*. London: Sheed and Ward.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind. The Bodily Basis Of Meaning, Imagination, And Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Kranz, M. (2013). Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeit. In C. Borck. *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie* (231–253). Friburgo/Monaco: Alber Verlag.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By. With a New Afterward*. Chicago: Chicago University Press.
- Le Bon, G. (2013). *Psychologies de foules*. Parigi: Édition FV.
- Luhmann, N. (1988). *Macht*. Stuttgart: UTB.
- Posselt, G. (2005). *Katachrese. Die Rhetorik des Performativen*. Monaco: Wilhelm Fink Verlag.
- Quintiliano (1997). *La formazione dell'oratore. Libri I-IV*. A cura di S. Corsi. Milano: BUR.
- Rolf, E. (2005). *Metapherntheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. Berlino/New York: De Gruyter.
- Zambon, N. (2019). Die Rhetorik (in) der Phänomenologie. Zum Rede- und Sprachverständnis Martin Heideggers – mit Rückblick auf Edmund Husserl. *Scientia Poetica* 23, 319–339.
- Zambon, N. (2020). Beobachtungen an Derridas Metaphorologie. *Bildbruch. Beobachtungen an Metaphern* 1, 9–38.





Metafora. Tra esperienza e pensiero

Tra esperienza
e pensiero





Esistono buone metafore in scienza?

Note in margine a *La linea e il circolo*

Luca Cabassa

Luca Cabassa (1993) è dottorando in filosofia presso l'Università di Firenze.

luca.cabassa@hotmail.com

In science, metaphors play an indispensable function in the formation of concepts and hypotheses; however, not all metaphors are good. Frequently, metaphors are unsound, confusing and lead to illicit parallels. The aim of this article is to offer an understanding of metaphors that provides rational criteria for making a distinction between good metaphors and bad ones.. Firstly, drawing on the work of I. A. Richards and M. Black, we will clarify the logical grammar of metaphors; secondly, we will examine R. Boyd's conception of metaphor in science; thirdly, we will consider one of the most influential examples of scientific metaphor in the 20th century, that of genetic information; finally, due to the explanatory insufficiency of the conceptions examined, we will refer to E. Melandri's analyses. Since they bring together the primary reference to reality with the secondary reference to possibility, metaphors embody the transgressive and propulsive function of knowledge. Nevertheless, transgression *per se* does not constitute a virtue; metaphors can be reduced to symbols to the extent that they can convey technical or political projects that have nothing to do with knowledge. On the one hand, therefore, metaphors must be constantly controlled; on the other hand, the exercise of creative thinking in science would not be possible without the invention of new and far-reaching metaphors.

61

I. Posizione del problema

Secondo un'immagine positivista tuttora diffusa, i termini tecnici utilizzati in campo scientifico devono essere regolati da una semantica rigida, tendente all'univocità e sottratta alle ambiguità tipiche del linguaggio ordinario. Qualora in un testo scientifico occorrono termini ambigui, mal definiti, imprecisi, non rigorosi, o addirittura metaforici, la legittimità del testo non può che risiedere nella sua funzione extrascientifica, sia essa didattica, divulgativa o evocativa: tutto ciò che esula da queste finalità ricade sotto l'accusa di non-scientificità. [1] Nel migliore dei casi, e solo alla luce di un'analisi retrospettiva, l'uso di metafore o di termini imprecisi, viene associato alle fasi primigenie di una scienza. Le metafore, infatti, possono svolgere una funzione euristica costituendo un supporto immaginario che favorisce l'invenzione di ipotesi; inoltre, soprattutto nelle fasi di consolidamento della comunità dei ricercatori, possono essere utilizzate per sviluppare un "intuito disciplinare" – intendendo quest'ultima nozione nei termini del *wit*, dell'arguzia, dell'ingegno che coglie in modo immediato lunghe e complesse dimostrazioni. L'ingegno metaforico, ovviamente, non ha nulla da spartire con le facoltà conoscitive, adempie, piuttosto, a un'esigenza estetica o, al limite, mnemonica, compensando le carenze dell'intelletto umano. In tal caso, il passaggio da un regime discorsivo prescientifico a uno scientifico viene segnalato dalla sparizione del linguaggio figurato e dallo sviluppo di un lessico proprio, regolato e istruito rispetto alle esigenze inferenziali messe in campo dalla nuova pratica.

Se le cose stessero così, la precisione e l'esattezza dei linguaggi scientifici dovrebbero fondarsi su una qualche forma di denotazione pura, sulla corrispondenza puntuale – qualsiasi cosa ciò significhi – dei termini utilizzati con l'ambito del mondo specifico che viene di volta in volta indagato. Tralasciando le difficoltà di concettualizzare in maniera coerente una pratica linguistica pura, priva di contaminazioni, retroazioni o influenze degli usi ordinari, la restrizione positivista appena esposta condannerebbe all'imprecisione e all'inesattezza la totalità delle conoscenze scientifiche passate. In effetti, se non si accetta alcuna forma di trasgressione categoriale tra le varie regioni scientifiche (per esempio, tra la matematica e la fisica) e tra le varie fasi che si sono succedute all'interno di un medesimo campo specialistico (per esempio, tra la meccanica newtoniana e la meccanica lagrangiana), la comprensione diacronica dei linguaggi scientifici diventa impossibile poiché gli unici parlanti in grado di usare in maniera adeguata e precisa i termini tecnici sarebbero gli scienziati contemporanei, o per lo meno quelli che in un dato momento storico vengono riconosciuti dalle specifiche comunità scientifiche come i legittimi portatori dello stato definitivo del sapere. Il che sposta semplicemente il problema, dato che questa caratterizzazione irenica del sapere scientifico, contrassegnata da stabilità

[1] La concezione della scrittura scientifica suesposta potrebbe apparire desueta, unilaterale e pretestuosa. Ciononostante, è sufficiente sfogliare uno degli innumerevoli manuali di scrittura scientifica utilizzati in ambito accademico nella formazione del personale scientifico per convincersi della potenza e della pervasività di questa visione. Ad es., un manuale ormai giunto all'ottava edizione, costantemente ampliato e aggiornato dal 1975, presenta il compito della scrittura scientifica con queste parole: «Scientific writing is the transmission of a clear signal to a recipient. The words of the signal should be as clear, simple, and well-ordered as possible. In scientific writing, there is little need for ornamentation. Flowery literary embellishments—metaphors, similes, idiomatic expressions—are very likely to cause confusion and should seldom be used in research papers. Science is simply too important to be communicated in anything other than words of certain meaning». (Gastel & Day 2016, 4) «Literary devices, metaphors and the like, divert attention from substance to style. They should be used rarely in scientific writing» (Gastel & Day 2016, 5). L'internazionalizzazione della ricerca, l'egemonia della lingua inglese, la tendenza a imitare modelli dominanti e il peso di una tradizione ormai secolare sono motivi più che sufficienti per ritenere che questa concezione della scrittura scientifica appaia non solo incontrastata, ma "naturale" alla maggior parte degli operatori scientifici. Per approfondire, criticamente, le origini della scrittura scientifica, rinviamo a (Bazerman 1988).

e permanenza, priva di controversie e di divergenze di visioni, appartiene, al limite, a un particolare genere letterario, quello del trattato manualistico, e non riesce in alcuna maniera a render conto della creazione condivisa di nuove teorie o della semplice comunicazione tra scienziati impegnati in programmi di ricerca affini.

Non ha alcun senso adottare le definizioni nominali o lessicali di un dizionario o di un manuale come modello per la valutazione della precisione e dell'esattezza con cui vengono usati i termini scientifici. Al contrario, dovremmo fare i conti con il carattere performativo del linguaggio scientifico e seguire criteri che facciano appello all'efficacia. L'efficacia, infatti, non si contrappone alla verità; anzi, nel suo significato pragmatico può essere intesa come misura stessa del valore di verità. Questo, non perché i termini tecnici abbiano un qualche potere causale sui propri referenti, bensì – come giustamente sostenuto da Evelyn Fox Keller – «perché fanno presa sui modi in cui strutturiamo e costruiamo i nostri mondi sociali e materiali». (Fox Keller 1996, 9)

Alla luce di queste considerazioni, la distinzione classica tra senso letterale e senso figurale non regge nella pratica scientifica più di quanto regga nell'uso ordinario. Buona parte della potenza descrittiva che riconosciamo ai termini scientifici, infatti, è determinata dalle prestazioni del pensiero analogico, dall'accesso a una «doppia visione» [2] capace di individuare il simile nel dissimile o di traslare il significato da un campo a un altro. Quest'ultime operazioni, sebbene ricoprano un campo vastissimo e possano venire specificate adottando molteplici classificazioni, sono tradizionalmente associate alla figura retorica della metafora. Trasgredendo le dicotomie tra uso proprio e improprio, tra forma e contenuto, tra identità e differenza, la metafora svolge una funzione referenziante che consente di elaborare costruzioni concettuali che riorganizzano il campo fenomenico. Ovviamente, non tutte le metafore in campo scientifico sono buone. Anzi, la maggior parte delle metafore sono infeconde, confondono, conducono a parallelismi che veicolano elementi illegittimi e di cui non si riesce a rendere conto da un punto di vista razionale. Per questo motivo, il momento della trasgressione deve essere costantemente bilanciato dal momento opposto e complementare, quello del controllo delle regolarità argomentative. La funzione del controllo – distinguibile a livello analitico, ma difficilmente individuabile nella pratica quotidiana degli scienziati – tende alla riduzione massima dell'equivocità e della polisemia. Solo una volta superato questo esame una parola del linguaggio ordinario può venire associata in maniera univoca a nozioni rigorose, spesso astratte, e ormai indipendenti dai contesti originari da cui sono stati tratti. In breve, l'innovazione, la creazione, l'intelligenza devono scontrarsi di volta in volta con la cultura, la tradizione, l'assimilazione critica.

[2] Prendiamo a prestito il termine da un saggio di Northrop Frye. «Per quanto paradossale sia il suo linguaggio, Blake non ci esorta a cercare di risvegliarci dal sonno della visione singola vedendo due oggetti anziché uno, specialmente quando uno dei due non c'è. Penso voglia dire piuttosto che il soggetto cosciente non sta percependo in realtà finché non si riconosca parte di ciò che percepisce» (Frye 1993, 42).

II. Grammatica della metafora

Finora, nel parlare di metafore e soprattutto di metafore scientifiche, siamo stati volutamente vaghi, limitandoci a definizioni operative dal carattere estremamente generico. A questo punto però, è necessario prendere

posizione provando a fare un po' di ordine nella sterminata letteratura retorica, letteraria, linguistica e filosofica che si è occupata della metafora. [3] Per ragioni di spazio, dovremo orientare la nostra ricerca in rapporto ad alcune domande specifiche.

[3] Per chi volesse approfondire le questioni legate alle metafore scientifiche, rinviamo ai riferimenti bibliografici di Cantini (2016), Cremaschi (1988), Eco (1980), Frezza & Gagliasso (2014).

a. Cosa distingue l'utilizzo di metafore in un testo scientifico da quelle presenti in un testo letterario?

b. È possibile misurare la fecondità e l'efficacia di una metafora in campo scientifico?

c. Le metafore scientifiche apportano conoscenza o sono, in ultima istanza, riducibili a una funzione ornamentale? Detto altrimenti, la metafora è φύσις o νόμος, fondante o fondata?

Per rispondere a queste domande, necessitiamo, innanzitutto, di una terminologia che chiarisca quella che Max Black ha definito la «grammatica logica» della metafora; in secondo luogo, preso atto dell'insufficienza esplicativa di un approccio strettamente grammaticale, dovremo riferirci a qualche spiegazione dinamica che mostri l'indispensabilità e il valore sintetico della metafora. Ciò che segue, eccezion fatta per alcune integrazioni finalizzate alla disamina delle metafore scientifiche, è da intendersi come un compendio ragionato del paragrafo 101 de *La linea e il circolo* di Enzo Melandri. [4]

[4] Anche limitandosi all'analisi di un singolo paragrafo, render conto in maniera sistematica dei riferimenti dell'opera melandriana è impresa più che ardua. È stato perciò necessario selezionare il materiale in relazione al tema specifico prediligendo la tenuta argomentativa e la perspicuità della presentazione. Ciò, ovviamente, comporta illustri esclusioni, *in primis* i lavori di Northrop Frye, di Kenneth Burke e di Christine Brooke-Rose.

In ragione dell'importanza assunta nel panorama letterario e filosofico novecentesco, *La filosofia della retorica* di Ivor Armstrong Richards, combinata e raffinata dalle analisi contenute in *Metafora* di Black, costituisce un buon punto di partenza per la precisazione terminologica richiesta. Come prima cosa, è bene sottolineare che Richards critica il preconcetto secondo cui la metafora sarebbe «qualcosa di speciale e di eccezionale nell'uso del linguaggio, una deviazione dal suo funzionamento normale, invece di essere l'onnipresente principio di ogni suo spontaneo atteggiarsi». (Richards 1967, 86) Qualesivoglia concezione della metafora che si fondi sul primato del significato letterale e che riduca le prestazioni del linguaggio figurato a ornamenti o a patologie semantiche non riesce in alcuna misura a spiegare il meccanismo che regge lo spostamento di significato nella sua generalità.

Ciò non toglie che in numerosi casi, spesso banali e di uso comune, le metafore non apportano alcun contenuto cognitivo essenziale limitandosi a svolgere una funzione retorica, ossia persuasiva. A tal proposito, Black distingue due concezioni della metafora: una *sostitutiva* e una *comparativa*. Nel primo caso, la metafora è intesa come una definizione enigmatica in cui il *definiendum* criptico può essere sostituito in maniera equivalente da un *definiens* espresso in termini letterali; nel secondo caso, la metafora è ridotta a una presentazione contratta, ellittica, dell'analogia che soggiace alle espressioni che la compongono. Entrambe le concezioni ritengono che il significato delle espressioni metaforiche sia determinato da una trasformazione del normale significato letterale; chi utilizza metafore «fornisce non il significato conforme alla sua intenzione, m , ma una qualche funzione di esso, $f(m)$; il compito del lettore è di applicare la funzione inversa, f^{-1} , e ottenere in tal modo $f^{-1}(f(m))$, cioè m , il significato originale». (Black 1983, 52) La funzione di trasformazione può essere una sostituzione o un qualche tipo di deformazione fondata su una similarità preesistente, poco

importa; ciò che conta è che la trasmissione di *m*, a livello informativo, non necessita in alcun modo di queste modificazioni. L'uso delle metafore, così come quello di ogni figura del discorso, è giustificato dal piacere che la risoluzione dell'enigma suscita nel lettore, in maniera non troppo dissimile da ciò che si prova nel completare un cruciverba.

Tuttavia, esistono esempi paradigmatici di metafore in cui la produzione del significato pare determinata dall'interazione tra le parole e i contesti semantici da esse evocati, in cui la connessione e la risonanza di campi semantici eterogenei genera senso. In casi del genere, il loro uso sembra indispensabile, non solo a livello euristico, ma anche su un piano strettamente cognitivo. Ogni qualvolta tentiamo di analizzare metafore di questo tipo, le concezioni sostitutive e comparative risultano assolutamente insoddisfacenti. È allora necessario rivolgersi ad una concezione *interattiva* della metafora. «Per dirlo nei termini più semplici, quando adoperiamo una metafora abbiamo due pensieri di cose differenti contemporaneamente attivi e sorretti da una singola parola o frase, il cui significato risulta dalla loro interazione». (Richards 1967, 89) Per saggiare questa definizione, prendiamo come esempio una delle metafore più note e influenti del *Saggiatore* di Galilei:

La filosofia [della natura] è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto. (Galilei 1966, VI, 232)

In questo passaggio, densissimo di metafore, i due pensieri compresenti e interagenti sono, da una parte la conoscenza scientifica [5] che possiamo ottenere dell'universo, dall'altra i libri che hanno per oggetto il sapere matematico. Si tratta, chiaramente, di oggetti differenti che non hanno tra loro alcun rapporto diretto. Inoltre, salta subito all'occhio che i due pensieri svolgono funzioni differenti nell'articolazione del senso metaforico: il primo è il tema che si vuole significare, in questo caso un certo modo di conoscere la natura; il secondo è un insieme di rimandi, implicazioni, allusioni che servono ad esprimere il tema. Richards propone di chiamare il primo pensiero "tenore", il secondo "veicolo", riservando il termine "metafora alla «coppia di elementi indivisa» (Richards 1967, 92); Black, invece, parlerà di "soggetto principale" e di "soggetto sussidiario". Le possibilità sono varie: le metafore possono fondarsi su una diretta somiglianza fra tenore e veicolo, rinviare a una base comune, differire a tal punto da rendere rilevanti le differenze più che le somiglianze, ecc... Ciò che ci preme sottolineare è che il significato della metafora è frutto non della semplice giustapposizione tra veicolo e tenore, bensì della loro interazione, della risonanza reciproca tra i due campi semantici; il che può comportare la creazione, per così dire, *ex novo*, della somiglianza che renderà perspicua e feconda la metafora.

Tornando all'esempio galileiano, è evidente che l'interazione tra veicolo e tenore non si limiti a rendere leggibile la natura, ma apra piuttosto alla possibilità di matematizzare la fisica. Ciò che ci vuol dire Galilei, è

[5] Assumiamo come non problematica l'equivalenza tra scienza e filosofia naturale; anche in questo caso, ovviamente, la possibilità di interpretare correttamente la metafora di Galilei è fondata sull'uso del pensiero analogico; cfr. (Melandri 2004, 47-70).

che l'universo è sì un libro, ma solo a patto che se ne comprenda la lingua; in caso contrario, si è condannati all'assoluta ignoranza, allo smarrimento in un labirinto oscuro. Infatti, un conto è un fenomeno naturale letto come una lettera o una pagina di un libro, tutt'altra cosa è interpretare un fenomeno naturale come una formula matematica. Nel primo caso ci si può limitare a una lettura, per così dire, contemplativa, focalizzata nel discriminare le lettere che compongono il libro; nel secondo caso, invece, la comprensione dei simboli procede attraverso l'accettazione dell'operatività e del carattere di legalità della lingua matematica.

La terminologia di Richards, però, deve essere problematizzata; come giustamente nota Black, «parlare di “interazione” dei due pensieri “operanti insieme” (o della loro “illuminazione reciproca” o “cooperazione”) significa usare una metafora che enfatizza gli aspetti dinamici della risposta di un buon lettore ad una metafora non banale». (Black 1983, 57) A causa di questi aspetti dinamici le nozioni di veicolo e di tenore si dimostrano insufficienti. In effetti, se seguiamo la concezione interattiva della metafora, alcune specificazioni fornite da Black risultano più che opportune. In primo luogo, i due elementi che compongono la metafora non possono essere valutati come “cose” o “pensieri”, meglio intenderli come “sistemi di cose”; la metafora non è altro che l'applicazione al soggetto principale di un sistema di implicazioni associate tipiche del sistema sussidiario. «La metafora seleziona, enfatizza, sopprime ed organizza i tratti del soggetto principale, implicando asserzioni di esso che normalmente vengono attribuite al soggetto sussidiario». (Black 1983, 63) Ciò permette di far luce su numerose ambiguità nell'uso delle nozioni usate da Richards; senza queste precisazioni, infatti, non è chiaro se il tenore indichi il soggetto principale, le implicazioni connesse a tale soggetto o il risultato dell'interazione metaforica; il veicolo, allo stesso modo, oscilla tra l'espressione metaforica, il soggetto sussidiario e il sistema pertinente di implicazioni connesse a questo soggetto. [6]

[6] Per una critica puntuale della terminologia di Richards, cfr. (Black 1983, 141).

III. Una concezione interattiva della metafora nelle scienze

Una notevole applicazione della concezione interattiva della metafora nel campo scientifico è quella elaborata da Richard Boyd. Secondo Boyd, un modo per distinguere le metafore scientifiche da quelle letterarie sarebbe quello di concentrarsi sulla natura del sistema di implicazioni del soggetto sussidiario. Nel caso letterario, il corretto funzionamento della metafora presuppone la condivisione di un insieme di luoghi comuni associato al soggetto sussidiario; persino nei casi in cui la metafora dipende da un'informazione esoterica, il lettore (o l'ascoltatore) deve potervi accedere in una misura più o meno agevole. Tipicamente, il fruitore di una metafora letteraria non è indotto a intraprendere un progetto di ricerca per poterla comprendere; l'importante è trasmettere una qualche forma di *apertura concettuale* sul soggetto principale. Nel caso delle metafore scientifiche – costitutive di teoria nei termini di Boyd –, invece, la situazione è pressoché contraria. La fecondità e la ripetibilità di queste metafore risiedono nella loro *apertura induttiva*. Ovviamente, è richiesto un certo grado di comprensione del sistema di implicazioni correntemente associati ai soggetti principali e sussidiari, ma l'attrattiva e la circolazione di queste metafore

è fondata sull'implicito invito «a esplorare le somiglianze e le analogie fra caratteri di argomenti primari e secondari, compresi caratteri non ancora scoperti o non ancora compresi compiutamente». (Boyd & Kuhn 1983, 30) [7] L'uso ripetuto di una metafora letteraria conduce inevitabilmente alla stereotipia, diventa bagaglio culturale e alla lunga fiacca l'ingegno; l'uso di una metafora costitutiva di teoria, al contrario, stimola la scoperta di nuovi caratteri sia nell'argomento primario sia nell'argomento secondario, invita a future ricerche e stimola programmi di ricerca che indaghino le somiglianze teoricamente rilevanti tra i campi messi in risonanza semantica. In breve, per Boyd, l'utilità «delle metafore costitutive di teorie sembra risiedere in gran parte nel fatto che forniscono un modo per introdurre una terminologia per aspetti del mondo la cui esistenza sembra probabile, ma molte delle cui proprietà fondamentali rimangono ancora da scoprire». (Boyd & Kuhn 1983, 32) Nella pratica quotidiana, perciò, l'apertura induttiva stimolata dalle metafore si traduce nel tentativo di spiegare le somiglianze e le analogie tra gli argomenti primari e gli argomenti secondari. Di fatto, secondo Boyd, «la spiegazione di tali metafore è essenzialmente una conseguenza automatica del successo nei programmi di ricerca che esse stimolano». A meno che la congettura metaforica si riveli priva di riferimento, l'induzione di nuove proprietà nell'argomento primario può continuare fino al completo esaurimento delle somiglianze e delle analogie.

[7] Ovviamente, gli "argomenti primari" e gli "argomenti secondari" di Boyd corrispondono ai "soggetti principali" e ai "soggetti sussidiari" di Black.

Il modello interattivo di Boyd sembra rispondere a tutte e tre le questioni poste all'inizio del § 2. a) Le metafore scientifiche si distinguono dalle metafore letterarie per una proprietà particolare che ne regola la fruizione, l'apertura induttiva; b) l'efficacia e la fecondità risiedono nel successo dei programmi di ricerca che investigano sulle somiglianze e le analogie tra i due campi interagenti; c) le metafore costitutive di teoria apportano conoscenza poiché permettono di introdurre una terminologia che individua, in maniera certo vaga, ma costantemente migliorabile, proprietà fondamentali del mondo. Ciononostante, a questo punto, sorgono almeno due domande strettamente interconnesse: (i) quando può dirsi esaurita l'apertura induttiva stimolata dalle metafore costitutive di teorie? e (ii) quando, invece, è lecito abbandonare una metafora? La risposta di Boyd a entrambe le questioni è chiara: quando una metafora teorica

non risulta corrispondere a una percezione reale, non abbiamo più bisogno di investigare sui nuovi referenti dei suoi termini metaforici, più di quanto abbiamo ancora bisogno di investigare rispetto al referente dell'espressione "forza vitale": in tali casi la "congettura" non funziona, e i termini rilevanti non hanno alcun riferimento. (Boyd & Kuhn 1983, 40)

Conseguentemente, l'apertura induttiva potrà dirsi esaurita nel momento in cui la terminologia sviluppata riuscirà a cogliere in maniera precisa e rigorosa il riferimento reale.

Quella che si presenta sotto una nuova veste, evidentemente, è la concezione positivista da cui abbiamo preso l'avvio. Le metafore svolgono sì una funzione conoscitiva, ma solo a livello euristico, suggerendo modi di compensare alle nostre mancanze, in attesa di accomodare il nostro linguaggio allo stato reale del mondo. E con mondo, come giustamente

nota Kuhn nel commentare il lavoro di Boyd, dobbiamo intendere «l'unico mondo reale, ancora ignoto ma verso il quale la scienza procede per successive approssimazioni». (Boyd & Kuhn 1983, 111-112).

IV. La metafora dell'informazione genetica

Prima di procedere oltre, consideriamo un esempio più vicino ai nostri giorni. Nel 1953, James D. Watson e Francis Crick, nel discutere la portata della scoperta della struttura molecolare del DNA, forse involontariamente, inaugurano una delle metafore scientifiche di maggior successo nel discorso biologico del XX secolo: l'*informazione genetica*. I due inizialmente si limitano a scrivere che «in una molecola lunga, sono possibili molte permutazioni diverse e sembra quindi probabile che la sequenza precisa delle basi sia il codice che trasporta l'informazione genetica» (Watson & Crick 1953, 965); successivamente, però, nozioni quali "traduzione", "programma", "istruzioni" diventano sempre più frequenti nel lessico biologico e, poco alla volta, conducono a una rappresentazione linguistica del genoma. Il Libro della Vita – trasposizione metaforica del Libro della Natura di galileiana memoria – sarebbe dunque scritto sotto forma codificata: la combinazione di quattro "lettere" (ATCG) in "parole" di tre lettere dà luogo a sequenze, o meglio "frasi" che specificano in maniera univoca il montaggio delle proteine. A loro volta, queste sequenze di proteine, composte da parole scritte in un alfabeto di venti lettere (gli aminoacidi), costituiscono il testo che definisce la diversità strutturale e funzionale degli organismi e che, presumibilmente, determina l'essenza delle specie biologiche. Ovviamente, nessun biologo interpreta i termini messi tra virgolette in senso letterale, ciò che più conta sono le possibilità pratiche veicolate dalla metafora del testo. Se la vita è scritta in un libro, il genoma può essere letto, riscritto ed editato senza alcun rischio di ambiguità, l'importante è decrittare l'informazione presente nel DNA. In maniera estremamente logica, gli sforzi dei ricercatori dovranno profondersi nel sequenziamento dei genomi. Come ben riassunto da Jean-Jacques Kupiec, «a prescindere dal fenomeno studiato, l'isolamento della proteina in esame, del gene codificante per quella proteina e l'analisi delle interazioni in cui sono implicati devono offrire la chiave esplicativa». (Kupiec & Sonigo 2009, 88-89) La ricostruzione che abbiamo tratteggiato, a prima vista, può sembrare caricaturale, ma restituisce per sommi capi l'immaginario che ha sostenuto l'attività di numerosi membri dello Human Genome Project. [8]

[8] Per esempio, cfr. (1990).

A questo punto, analizziamo gli elementi che compongono la metafora dell'informazione genetica varata da Watson e Crick. Il soggetto principale, sulla scia dei lavori di T. H. Morgan, ha a che fare con la base materiale della trasmissione dei caratteri ereditari negli organismi. Il soggetto sussidiario sembra aver a che fare con la nozione tecnica di informazione. Nel 1948, Claude Shannon aveva proposto una misura quantitativa precisa della complessità dei codici lineari e l'aveva chiamata *informazione*. Dato che, in apparenza, il DNA funziona come un codice lineare, l'applicazione del concetto matematico di informazione al caso biologico poteva sembrare legittimo. Ma, sin da subito, – non vedendo alcun modo di assegnare una quantità di informazione differente al DNA di un organismo funzionante e alla sua forma mutante

– per quanto disfunzionale e compromettente potesse essere quest’ultima
– i genetisti abbandonarono la definizione tecnica di informazione. Perciò, il sistema di implicazioni che ha permesso alla metafora di funzionare e di diffondersi deve essere cercato altrove.

Preliminarmente, però, è necessario farsi un’idea del contesto in cui si muoveva la genetica del tempo. Dai tempi di T. H. Morgan, i genetisti erano alla ricerca di un concetto che permettesse di rispondere in maniera adeguata al problema della differenziazione cellulare nello sviluppo degli organismi. Tradizionalmente, il problema dello sviluppo apparteneva all’embriologia, ma nel corso degli anni ’30 e ’40, la ricerca si spostò dalla ricostruzione dei meccanismi soggiacenti la dinamica complessa delle uova e degli organismi multicellulari allo studio, negli organismi unicellulari, delle catene di reazioni che legavano l’attività di un gene ai prodotti finali che si presentavano al genetista come caratteri. Ciò condusse all’elaborazione dell’ipotesi “un gene, un enzima”, secondo cui il gene catalizza una reazione chimica specifica, detto altrimenti, fabbrica un enzima. In tal modo, la genetica dello sviluppo poteva essere intesa come la biochimica dell’azione del gene. [9]

Queste precisazioni permettono di chiarire il ruolo svolto dalla metafora informazionale. Infatti, «sebbene non permettesse alcuna misura quantitativa», il concetto di informazione «autorizzava l’aspettativa – anticipata nel concetto di azione del gene – che l’informazione biologica non aumentasse nel corso dello sviluppo: era già interamente contenuta nel genoma». (Fox Keller 1996, 32) Inoltre, pareva lecito attingere a una prospettiva teorica come quella elaborata da Erwin Schrödinger in *What is life?*. Nel capitolo II, dedicato al meccanismo dell’ereditarietà, Schrödinger parla di “configurazione quadridimensionale” o “disegno” di un organismo, riferendosi «non soltanto alla struttura e al funzionamento di quell’organismo nello stadio adulto o in ogni altro stadio particolare dello sviluppo, ma a tutto l’insieme del suo sviluppo ontogenetico, dalla cellula uovo fecondata fino allo stadio della maturità» (Schrödinger 1995, 43); tale “disegno”, paragonato a un testo di un codice, sarebbe contenuto nella struttura delle fibre cromosomiche, le quali sono, contemporaneamente, «codice di leggi e potere esecutivo, o, per usare un’altra metafora, sono il progetto dell’architetto e insieme abili costruttori» (Schrödinger 1995, 45). In questo modo, il sistema di implicazioni associate al soggetto principale assume contorni ben definiti: l’informazione genetica non è altro che l’insieme di *istruzioni preesistenti codificate* nelle sequenze nucleotidiche del DNA, conoscerla permette, allo stesso tempo, di rivelare il progetto e il modo di costruzione di qualsiasi organismo.

Nel corso degli anni quest’ipotesi interpretativa si è rivelata sempre più problematica. Senza alcun intento esaustivo vorremmo elencare tre ragioni che giustificano la rinuncia della metafora informazionale. Innanzitutto, è fondamentale rilevare che le proteine sono strutture tridimensionali che verrebbero codificate in una sola dimensione; tale proprietà di codifica, tipica dell’informazione digitale, rappresenta la necessità di applicare i concetti tecnici delle macchine digitali. Per esempio, nella macchina universale di Turing, i sistemi operativi e i compilatori sono codificati linearmente, come i programmi. È possibile trovare concetti analoghi in biologia molecolare? In assenza di risposte chiare e rigorose a domande

[9] Per una ricostruzione degli sviluppi del rapporto tra embriologia e genetica nel XX secolo, cfr. Fox Keller (1996, 17-54)

di questo tipo, l'informazione codificata nel genoma pare solo giustificare a livello molecolare la dualità genotipo/fenotipo, che sarebbe così spiegata dalla dualità DNA/proteine. Così intese, queste dualità ne evocano un'altra, di sapore aristotelico, quella tra essenza ed esistenza. In secondo luogo, l'interazione tra le molecole deve essere esatta, in maniera tale da garantire la trasmissione e l'elaborazione dell'informazione. Il che conduce a postulare la stereospecificità delle molecole: «una proteina troverà il suo posto in una cellula perché diretta da un segnale codificato nella sua sequenza di amminoacidi, che determineranno la sua proprietà di stereospecificità nei confronti delle altre costituenti cellulari» (Kupiec & Sonigo 2009, 81). Il modello alla base di questa spiegazione è quello della chiave e della serratura. Una volta accettata la caratterizzazione stereospecifica, la ricerca, conseguentemente, tenderà a focalizzarsi su una concezione statica del mondo, proiettando sulle molecole caratteristiche discrete, atomistiche e composizionali riducendo qualsivoglia forma di interazione non funzionale (accidentale) a rumore di fondo. Anche in questo caso, la metafora dell'informazione genetica fa da tramite a una concezione dell'ordine biologico pressoché identica a quella dell'ordine nella cosmologia aristotelica. In quest'ultima,

una cosa trovava il suo posto a seconda della propria natura, che determinava una relazione specifica con un luogo. Secondo la teoria della biologia molecolare, una molecola trova il suo posto a seconda dell'informazione che contiene (natura), che determina le sue proprietà e le sue relazioni stereospecifiche con gli altri costituenti della cellula. (Kupiec & Sonigo 2009, 83).

70

Infine, l'ultimo punto da chiarire consiste nell'accorpamento nel DNA della doppia funzione di «codice di leggi e di potere esecutivo» – detto altrimenti, l'attribuzione di autoriproduzione e di autoazione al DNA. La fusione di queste funzioni ebbe l'effetto di rendere per lungo tempo immotivato il ritorno alle uova e alla loro struttura citoplasmica, per non parlare degli eventi anteriori la fecondazione. L'idea che a essere trasmessi dai genitori alla prole fossero solo i geni mise in ombra il fatto che l'eredità di un organismo è composta non solo dal DNA, ma anche da un'intricata struttura di meccanismo cellulare costituito di proteine. Queste osservazioni, che potevano essere considerate di senso comune nell'embriologia di inizio secolo, vennero sostanzialmente relegate all'invisibilità dal discorso sull'azione del gene per molti anni.

V. Quando una metafora nelle scienze è una buona metafora?

Alla luce di quanto detto in precedenza, che possiamo dire a proposito della metafora dell'informazione genetica? Si tratta di una buona metafora? Dal punto di vista di Boyd, dovremmo dire di sì. Se si adotta come criterio di valutazione il successo del programma di ricerca veicolato dalla metafora informazionale, pochi potrebbero negarne la fecondità. L'opera di sequenziamento dei genomi ha vissuto un'era a dir poco gloriosa a partire dagli anni '80; per non parlare della risemantizzazione che ha investito la quasi totalità del vocabolario biologico: nozioni come quella di “segnale”, “istruzione”, “controllo”, infatti, sono estremamente diffuse negli articoli e nei testi di biologia. Il fatto che si trattasse di ipotesi di lavoro ormai viene

tralasciato, dando per scontato che il significato tecnico dei termini si fondi su un riferimento reale. Tuttavia, se le critiche che precedono hanno un minimo di plausibilità – e secondo chi scrive è più che lecito pensare che sia così [10] – la risposta dovrebbe essere no. L'insostenibilità della concezione di Boyd va ricercata in un approfondimento della caratteristica che riconosce alle metafore costitutive di teorie: l'apertura induttiva.

L'induzione stabilisce in che misura certi tratti osservabili si trovano associati; nel farlo formula leggi a carattere probabilistico fondate sul coefficiente di correlazione tra le variabili in gioco. Ma, l'induzione non può spiegare perché certe variabili si trovano costantemente associate e altre no; e non può nemmeno azzardare alcuna spiegazione del perché certi valori e non altri si trovino costantemente associati. Come nota giustamente Melandri, «solo l'ipotesi, e quindi al limite, la teoria consentono un soddisfacimento dell'esigenza esplicativa». (Melandri 2004, 447) Perciò, piuttosto che nell'individuazione di un riferimento "reale", l'apertura induttiva di una metafora scientifica si esaurisce nel momento in cui subentra una conoscenza sistematica delle cause, ossia una teoria. Modernamente, ciò significa introdurre una qualche considerazione dinamica del divenire degli oggetti (per esempio, nel caso del moto, il principio di inerzia), per poi, nel migliore dei casi, sviluppare una meccanica che renda univoco il senso della causalità. Diversamente, in un contesto classico – ossia influenzato dall'aristotelismo –, la spiegazione, poiché si fonda sulla morfologia e sulla classificazione, tende a coincidere con la descrizione degli individui.

L'induzione, come si è detto, non può comprendere il momento ipotetico; al limite, qualora confutasse l'ipotesi, può suggerire la necessità di formulare un'alternativa. Tutto ciò acquisisce senso solo se è possibile fissare la fattispecie degli individui inseriti in un calcolo; per esempio, nel caso della meccanica newtoniana, limitandosi a proprietà quali la massa, la posizione (in uno spazio omogeneo) e la velocità. In altre parole, l'induzione può far parte di un sistema ipotetico-deduttivo solo se è di tipo estensionale, «se un individuo (caso, evento) ha una certa proprietà, anche il successivo l'avrà». Il problema è che esiste un altro tipo di induzione, che potrebbe essere definita, per contrarietà, intensionale, o analogica: essa «consiste nel supporre che se due individui hanno una certa proprietà in comune, ne avranno anche una seconda». (Melandri 2004, 445-446) [11] Questo secondo tipo di induzione, dato che può condurre alla scoperta di nuove proprietà rilevanti, svolge un ruolo fondamentale nella formazione delle ipotesi. Ma, legittimando l'ampliamento del riferimento e l'eventuale ridefinizione della fattispecie sotto esame, un uso spregiudicato dell'induzione intensionale può rendere problematica, se non equivoca, la maggior parte delle attribuzioni individuali, facendo venir meno le condizioni minimali per far parte di un calcolo (identificazione, sostituibilità, corrispondenza univoca).

Chiaramente, l'apertura induttiva stimolata dalle metafore scientifiche pertiene all'induzione analogica; il che, a livello formale, spiega perché la maggior parte delle metafore falliscano o incorrano in confusioni:

[10] Per una disamina critica, bibliograficamente rigorosa e aperta a prospettive teoriche alternative, cfr. (Soto et al. 2016). Per chi volesse farsi un'idea dei dibattiti tesi a definire teoricamente la nozione di informazione in biologia – che raggiunsero, non a caso, data l'eco mediatica e le aspettative riposte nello Human Genome Project, il loro apice tra gli anni '90 e i primi anni 2000 – rinviamo a uno dei primi contributi critici, (Nijhout 1990), e a una rassegna più o meno esauriente dei tentativi effettuati, (Griffiths 2001). Infine, per un contributo consapevole della posta epistemologica e politica mediata dall'uso delle metafore in campo scientifico, cfr. (Noble 2009).

[11] Il riferimento principale da cui Melandri attinge, con variazioni ed estensioni concettuali che andrebbero messe in rapporto ai §§ 38, 84, 129 de *La linea e il circolo*, la distinzione tra l'induzione estensionale e quella analogica è Pap (1967, 206-215).

in assenza di una meccanica, l’analogia tra i campi messi in risonanza deve essere ritenuta, in linea di principio, arbitraria.

La nostra analisi, dunque, sembra condurci a una completa delegittimazione della metafora nella scienza. È davvero così? Dobbiamo, nuovamente, e per l’ultima volta, affinare i nostri strumenti analitici.

Seguendo le analisi di Philip Ellis Wheelwright, possiamo distinguere due aspetti del moto semantico operato dalle metafore: l’epifora e la diafora. La prima denota l’ampliamento di significato di cui è suscettibile un termine inserito in un paragone e procede dal più noto (il veicolo semantico) al meno noto (il tenore semantico) [12]; la seconda, invece, indica il processo di sintesi attraverso cui una traslazione semantica crea un nuovo significato. [13] Per tenere a mente questa distinzione possiamo considerare la rilevanza della mimesi nelle arti: ogni qualvolta subentri un fattore di somiglianza, non importa se naturale, artistico o rivolto a qualche idea nota, ci troviamo di fronte ad un esempio di epifora; diversamente, se tale fattore imitativo non è presente, come nella pittura astratta, nella poesia simbolista o nella musica, ci troviamo di fronte ad un esempio di diafora. A seconda dell’aspetto tematico messo in luce, perciò, una metafora può funzionare epiforicamente o diaforicamente; non solo, i due modi sono correlativi e complementari: tanto più uno dei due prevale, tanto più l’altro viene messo in ombra.

L’epifora può essere studiata limitandosi a valutazioni strettamente semantiche; l’analisi della diafora, invece, poiché ha a che fare con la creazione di nuovi significati, deve trascendere la dimensione logico-grammaticale. La sua comprensione necessita l’introduzione della dimensione pragmatica, ossia il riferimento alle modalità dell’azione, nel nostro caso, della traslazione di significato. In tal modo, lo studio della metafora non può più limitarsi a valutare gli effetti persuasivi suscitati dalla fruizione di una figura retorica, ma deve, piuttosto, tramutarsi nello studio sistematico del meccanismo che regge lo spostamento di significato, ovvero in *tropologia* o teoria dei tropi. Il τρόπος, infatti, denota il rovesciamento della relazione semantica che normalmente va dal segno al designato, dal termine figurato a quello letterale; assumendo la prospettiva tropologica, «il problema non è più la verità intesa come verificabilità, ma la verità intesa come veridicità: come qualcosa che merita di essere inteso prima ancora di riscontrare se esiste di fatto». (Melandri 2004, 441)

Ovviamente, il campo tropologico è lungi dall’essere ben definito; tuttavia, esistono ottimi tentativi di classificazione dei tropi in funzione, per così dire, trascendentale. Per quanto riguarda le metafore scientifiche, la tripartizione dei tropi in sineddoche, metonimia e cataresi proposta da Foucault in *Le parole e le cose* (Foucault 1978, 128-134) può fare al caso nostro. Data la perspicuità della formulazione, riportiamo la trasposizione che ne fa Melandri nel § 101 de *La linea e il circolo*:

[13] «The other and complementary kind of semantic movement that metaphor engages may be called diaphor. Here the “movement” (*phora*) is “through” (*dia*) certain particulars of experience (actual or imagined) in a fresh way, producing new meaning by juxtaposition alone. (Wheelwright 1962, 78)

[12] «Epiphoric metaphor starts by assuming a usual meaning for a word; it then applies this word to something else on the basis of, and in order to indicate, a comparison with what is familiar. The semantic “movement” (*phora*) here is characteristically from a more concrete and readily graspable image “over on to” (*epi*) what is perhaps vaguer, more problematic, or more strange». (Wheelwright 1962, 72-73)

La “sineddoche” sarebbe la metafora estensiva o epiforica, nella quale cambia il tema – dalla parte al tutto o dal tutto alla parte, per extrapolazione o interpolazione – ma non la diafora. La “metonimia”, la metafora intensiva o diaforica, nella quale non cambia il tema – dalla causa all’effetto o dall’effetto alla causa, per anticipazione o posticipazione di sequenza – ma il modo di usare il veicolo. E infine la “catacresi” che, come metafora totale, estensiva e intensiva a un tempo, cambia tutto: essa oltrepassa i limiti sia della rappresentazione sia della riduzione e, in quanto figura dell’abusione, entra anche nel gioco più elusivo della dialettica. (Melandri 2004, 530)

Alcuni esempi di introduzione e variazione di termini tecnici possono mostrare la rilevanza di questa sistematica. Quando si estese il concetto di “entropia” dalla termodinamica ad altre branche della fisica, per esempio alla meccanica statistica, lo spostamento, inizialmente, avvenne per sineddoche, dato che il calcolo, la diafora, rimase il medesimo, variando soltanto il riferimento, il tenore. Diversamente, quando Faraday estese il concetto di “campo” dalla gravitazione all’elettromagnetismo, il cambiamento avvenne per metonimia, poiché il riferimento, essendo universale, rimase il medesimo, e cambiò solo il tenore, dando luogo a una teoria che portò alle equazioni di Maxwell. Lo sviluppo della computazione quantistica a partire dalle nozioni di computazione classica può costituire un esempio di catacresi; in questo caso, la variazione del tenore e del veicolo sconfinava nell’abuso variando in maniera difficilmente controllabile. Infine, se pensiamo all’uso del termine “campo” in psicologia o in biologia, tenore e veicolo variano senza che sussista alcun principio regolativo. La metafora in questo caso non permette l’introduzione di alcun termine tecnico; qualora si venissero a definire un “campo psicologico” o un “campo biologico”, il termine “campo” sarebbe solamente omonimo di quello fisico.

A questo punto, possiamo tornare agli esempi analizzati in precedenza: nel caso della metafora galileiana ci troviamo di fronte a un’ambiziosa catacresi che pretende di farsi passare per sineddoche; la posta in gioco è la matematizzazione della fisica e, grazie alla stabilità e alla ripetibilità della metafora del Libro della Natura, assurta a vero e proprio simbolo della nuova scienza, sarà possibile, nel corso degli anni, sviluppare una meccanica adeguata a mediare e rendere univoco il senso della causalità fisica proposto da Galilei. Che dire, invece, della metafora dell’informazione genetica? Dal punto di vista tropologico, dato che non sussiste alcun principio regolativo tra la nozione di informazione tecnica e quella genetica, abbiamo a che fare con un analogo dell’estensione di “campo” in psicologia. Ciò, ovviamente, non ci esime dal cercare una spiegazione della sua straordinaria diffusione e proliferazione. Prescindendo dalle considerazioni teoriche esposte nel § 4, pare lecito sostenere che la metafora informazionale abbia fornito «motivi e incentivi potenti per mobilitare risorse, per identificare particolari programmi di ricerca, per concentrare le energie e l’attenzione scientifica in particolari direzioni» influenzando «scienziati, amministratori, enti preposti alle sovvenzioni». (Fox Keller 1996, 34 leggermente modificata)

Se ci limitiamo a esaminare la semantica delle metafore scientifiche, finiamo per applicare, più o meno inconsapevolmente, un pregiudizio isomorfo nei confronti del rapporto tra i tenori e i veicoli; conseguentemente, la fecondità di una metafora verrà identificata con la capacità di sostenere investigazioni sempre più profonde delle analogie e

delle somiglianze tra i campi giustapposti. Ciò che passa inosservato, tuttavia, è che, così facendo, introduciamo surrettiziamente l'identità tra i due argomenti come norma del giudizio, identità che non potrà mai essere raggiunta dato che l'articolazione della metafora presuppone l'eterogeneità. Il fatto, è che «i troppi scientifici non si risolvono analiticamente, nell'ambito delle singole discipline. Essi contengono alla radice un problema in senso lato morale: che, come tale, rimanda da ultimo a una decisione e non a un'ulteriore conoscenza». (Melandri 2004, 544) La necessità di oltrepassare le analisi gnoseologiche, o strettamente epistemologiche, risulta evidente se teniamo a mente che il tema di una metafora non è il suo contenuto empirico o il suo significato referenziale «ma questo insieme col suo traslato o intenzione seconda della significazione; corrisponde piuttosto a ciò che Aristotele chiamava *διάνοια*, ossia la riflessione atta a trarre una morale dal mito. Il tema è dunque la favola più la morale della favola». (Melandri 1969, vii-viii) La domanda che porremo alle metafore scientifiche, perciò, suonerà sempre così: qual è la morale della favola? Le risposte, idealmente, saranno due, così come due saranno le forze che si contrapporranno nel definire la *διάνοια* della metafora: una a prevalenza razionalizzante, l'altra volta alla formulazione dell'oggettività in termini di alterità radicale. Qualora una metafora propenda a identificarsi in termini simbolici, pretenda l'autonomia e riduca un campo fenomenico in funzione della propria rappresentabilità, quasi certamente avrà «per tema non la conoscenza, ma una certa volontà, progetto o iniziativa di dominio del mondo: il cui carattere è da ultimo politico e non scientifico». (Melandri 2004, 564) Circostanziare il caso contrario è più difficile; possiamo farlo indirettamente, ribadendo che

la scienza non è semplicemente la capacità di previsione: altrimenti le nostre aspettative si trasformerebbero in norme; ma è la capacità di previsione più la costante aspettativa dell'abnorme, o meglio dell'anomico. L'oggettività scientifica è sintesi di prevedibilità e di anomia. Solo a queste condizioni l'oggettività diventa il modo attraverso cui possiamo renderci intrinseco l'alieno. (Melandri 2004, 463)

Il che, sfortunatamente, non ci conduce ad alcun criterio analogo a quelli formulati da Boyd. Data la natura essenzialmente non-calcolabile delle induzioni analogiche, la componente razionalizzante può sussumere, in linea di principio, qualsiasi metafora. Idealmente, l'omogeneizzazione a tenore simbolico può procedere all'infinito (come nel caso, per esempio, della nozione di computazione universale formulata da Wolfram 2013). In generale, non esiste un modo per evitare alle metafore di morire, di ridursi a simboli, di venire asservite a progetti tecnici o politici. In fondo, però, il conflitto tra razionalizzazione e oggettività si gioca nel campo dell'immaginario e sarà solo sostituendo, o meglio, creando nuove metafore che rispondano al nostro bisogno di senso, di spiegazione, e non di previsione, che potremo conoscere qualche aspetto del mondo a noi alieno.

Bibliografia

- Bazerman, C. (1988). *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Black, M. (1983). *Modelli archetipi metafore*. Trad. it. di A. Almansi, E. Paradisi. Parma: Pratiche Editrice.
- Boyd, R. & Kuhn T. S. (1983). *La metafora nella scienza*. Trad. it. L. Sosio. Milano: Feltrinelli.
- Contini, A. (2016). La forza cognitiva della metafora: convergenze e divergenze nel dibattito novecentesco. *I castelli di Yale online*, 4(1), 14-28.
- Cremschi, S. (1988). *Metafore, modelli, linguaggio scientifico: il dibattito postempirista*. In V. Melchiorre (a cura di) (1988). *Simbolo e conoscenza* (31-102). Milano: Vita e Pensiero.
- Eco, U. (1980) Metafora, in *Enciclopedia Einaudi*, IX. Torino: Einaudi, 191-236.
- Foucault, M. (1978). *Le parole e le cose*. Trad. it. E. Panaitescu. Milano: BUR.
- Fox-Keller, E. (1996). *Vita scienza e cyberscienza*. Trad. it. di S. Coyaud. Milano: Garzanti.
- Frezza, G. & Gagliasso, E. (2014). Fare metafore e fare scienza. *Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'estetico*, 7(2), 25-42.
- Frye, N. (1993). *La duplice visione*. Trad. it. di F. Valente, C. Pezzini Plevano. Venezia: Marsilio Editori.
- Galilei, G. (1966). *Il Saggiatore* (1623). In *Opere*. Ed. Nazionale a cura di A. Favaro. Firenze: Giunti-Barbera.
- Gastel, B. & Day, R. A. (2016). *How to Write and Publish a Scientific Paper*. Santa Barbara, California: Greenwood.
- Gilbert, W. (1990). *A Vision of the Grail*. In Kevles D. J. & Hood, L. (eds) (1990). *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project* (83-97). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Griffiths, P. E. (2001). A Metaphor in Search of a Theory. *Philosophy of Science*, 68(3), 394-412.
- Kupiec, J.-J. & Sonigo, P. (2009). *Né Dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà*. Trad. it. di C. Milani. Milano: Elèuthera.
- Melandri, E. (1969). *Per una filosofia della metafora*. Introduzione a Blumenberg, H. (1969). *Paradigmi per una metaforologia*. Trad. it. di M. V. Serra Hansberg. Bologna: Il Mulino.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Nijhout, H. F. (1990). Metaphors and the Role of Genes in Development. *Bioessays* 12(9), 441-446.
- Noble, D. (2009). *La musica della vita. La biologia oltre la genetica*. Trad. it. di S. Ravaoli. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pap, A. (1967). *Introduzione alla filosofia della scienza*. A cura di E. Melandri. Bologna: Il Mulino.
- Richards, I. A. (1967). *La filosofia della retorica*. Trad. it. di B. Placido. Milano: Feltrinelli.
- Schrödinger, E. (1995). *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*. Trad. it. di M. Ageno. Milano: Adelphi.
- Soto, A. M., Longo, G., Noble, et al. (2016). From the Century of the Genome to the Century of the Organism: New Theoretical Approaches. *Progress in Biophysics and Molecular Biology, Special Issue* 122 (1), 1-82.
- Watson, J. D. & Crick, F. (1953). Genetical Implications of the Structure of Deoxyribonucleic Acid. *Nature*, 171, 964-967.
- Wheelwright, P. E. (1962). *Metaphor and Reality*. Bloomington-London: Indiana University Press.
- Wolfram, S (2013). The Importance of Universal Computation. In Cooper, S. B. & van Leeuwen, J. (2013). *Alan Turing: His Work and Impact* (44-48). Waltham MA; Kidlington, Oxford: Elsevier.



Concupiscenza saggistica.

Melandri, Adorno, Maistre o della prosa analogica

Alessandro Settimo

Laureato in filosofia a Torino. È ora traduttore, dal francese, di opere di ergologia e sociologia del lavoro, nonché professore di italiano, storia, filosofia presso le scuole medie e superiori.

ilsettimoalessandro@gmail.com

Enzo Melandri's *La linea e il circolo* is, at the same time, one of the most important philosophical classics of the 20th century and a paradigmatic case of essay writing. Not by chance, the essay form expresses the authentic philosophical style that allows us to think and read a reality which has become, at least in the last century, more of a *pasticciaccio* than a coherent and logically understandable world. The metaphoric *côté* of the essay, which determines its inalienable, specific attribute, consents indeed to grasp reality in a pregnant manner: the words used in the essay are not only logically definable, but also, and especially, analogically variable, in such a way that, we may say, only the syntactic context gives meaning to the singular, semantic lemma. On the other hand, the nature of the essay sketched by Melandri corresponds exactly to what Theodor W. Adorno once called *Der Essay als Form*. And, finally, the immanent tensions of the essay form (between logic and analogy, light and darkness, writing and voice, prose and *masse*), as defined by Melandri and Adorno, lead to some curious hypotheses on modern writing, suggested by nothing less than Joseph de Maistre.

77

Però la cosa che mi ispirava di più era il suo stile, con una sintassi straordinariamente modulata, ritmica, insolita in una prosa saggistica moderna. Era una prosa che si apriva in ogni direzione e prendeva dentro di tutto, rimettendo continuamente in discussione i propri presupposti. Leggevo e rileggevo *La linea e il circolo* per questo, più che per le sue tesi filosofiche. Melandri era un rablesiano naturale, un onnivoro, che faceva pensare a Carlo Emilio Gadda.

G. Celati, *Finzioni occidentali*

Della ragione analogica

La linea e il circolo di Enzo Melandri è, in uno, un immenso classico del Novecento e un caso esemplare di scrittura saggistica.

Innanzitutto, *classico*. I classici sono come delle farette dalle innumerevoli – e se davvero classici, infinite – frecce. Possono sempre scoccarne una perché, traverso i secoli, giunga a noi, ci colpisca. Noi siamo i bersagli mobili dei classici, divini arcieri. Il classico, poi, è sempre oscuro già che estremamente semplice: per ciò nel composito insieme di interpretazioni, da esso dischiuso, ve n'è sempre taluna che si confà pienamente al nostro contemporaneo sentire, che riproduce quasi avanti la lettera i nostri umori e malumori, che ci lusinga di una arcana complicità, d'un recondito appuntamento tra remoti spazi e generazioni. I classici, inoltre, istillando nel lettore due confortanti, nettarei piaceri: quello di essere stato compreso e quello di non essere stato tradito, possono considerarsi, se non eterni, almeno transfiniti – e non già perché trovino o siano depositari della verità, ma perché, essa verità, la dicono (scrivono) bene, e cioè chiaramente, e cioè in modo incompleto. Completezza e chiarezza – notò acutamente Roland Barthes – non rimano, non sono sinonimiche: «I classici furono chiari, di una chiarezza accecante, talmente chiari che in quella trasparenza si aprono vuoti inquietanti» (Barthes 2021, 44). Nella chiarezza vi è una sorta di soprappiù di ignoto, anch'esso evidente, che spalanca nella tersezza classica un oscuro ghirigoro, un silenzio torturante, infiniti armonici, tracce sommesse: un eccesso metaforico o analogico esorbitante la granitica consequenzialità della logica. Occorre sempre rammentare, in breve, «che l'oscurità è parte integrante dell'“arte della scrittura” e che un discorso apparentemente enigmatico può celare un significato perfettamente chiaro» (Agamben 2022, 97).

In secondo luogo, *saggio*. Nella forma saggistica – e usiamo qui la parola «forma» in intenzionale riferimento a quell'«eticità della forma» (Solmi 1992, 405) cui consacrò indimenticabili pagine Sergio Solmi – l'interna dialettica, irreconciliabile ma inesauribile, tra chiarore e tenebra, tra logica univoca e plurivoco analogismo – la stessa compartita, d'altronde, dall'«utopia del saggismo» di Ulrich (Musil 1962, 238) – si dispiega eminentemente. Ciò che è manifesto, e in maniera paradigmatica, nelle oscillazioni terminologiche che nel saggio si possono ricorrentemente apprezzare, e che ne costituiscono una qualità specifica, inalienabile. Non è un caso sia stato affermato che la terminologia è il momento poetico del pensiero. Le apparigliate opposizioni e scelte terminologiche, nell'economia argomentativa della forma saggio, divengono infatti false se si richiede loro di rendere conto logicamente del proprio accamparsi, se si esige da esse un potere saldo, inconcusso di giudizio e ripartizione; per converso, addiventano a

una soglia di verità, se anche imbastardita, qualora non si decida o sia tagli l'analogico intrigo di autentico e inautentico, immediato e mediato che mirano ad alternamente compulsare e reciprocamente opporre, compenetrare. Se la disposizione (tecnica e temperamentale) della terminologia, lo stile dunque, il movimento sintattico e il semantico sussultare della prosa, donde «vien meno la differenza tra argomentazioni tematiche e digressive» (Benjamin 2006, 31), non sono né veri né falsi, oppure al contempo partitamente veri e falsi poiché della bivalenza logica (vero, falso) presupposti trascendentali, allora davvero, come lapidariamente asseriva Gottfried Benn: «Lo stile è superiore alla verità» (Benn 2021, 165), e come usava dire Marcel Granet: «*La méthode, c'est le chemin, après qu'on l'a parcouru*» (Dumézil 1948, 12). Sì che tali questioni terminologiche ovvero la questione tout court della scrittura saggistica – la quale analogicamente mette in relazione, in proporzione, particolare a particolare senza l'intermediazione dell'universale, ed esempio a esempio come vi fosse kantianamente «una regola universale, che però non si può addurre» (Kant 1970, 82) – s'inverano, potremmo dire, mediante il loro progressivo cancellamento; non dicono, ma permettono di dire; sono ciò che rimane e dà senso dopo che le si è obliate.

La linea e il circolo è quindi sia un classico, sia un saggio – mirabile connubio «in un paese che tira all'accademico e allo scrivere male come segno di virtù morale» (Manganelli 2022, 173). Per confermarlo è sufficiente spigolare le sparute ma incisive osservazioni di Melandri intorno alle necessarie sfumature terminologiche che la forma del saggio impone alla «ragione analogica» (Melandri 2004, 574) pantagruelicamente spiegata ne *La linea e il circolo*. (Peraltro, lo stile saggistico, ovverossia uno stile in cui i termini non sono logicamente rifiniti e incontrovertibili, ma ancorati al contesto argomentativo, sembra elettivamente, sinanco oltremisura affine alla seconda categoria qui esaminata: quella del classico. In esso, come dianzi ricordato, chiarezza e incompletezza, nitore e pozzi di buio – o abissi di nescienza, dicendolo à la Henri Michaux – sono compresenti. Ma è appunto cifra del saggio ambire alla chiarezza valendosi di circonlocuzioni sintattiche ineludibilmente incomplete, soggette, parrebbe, a una gödeliana maledizione; mirare al nitore scavando, ogniqualvolta, gnoseologici solchi notturni. Ergo: Melandri – classico, saggista).

Melandri saggista

Melandri, campione del «diritto alla digressione» (Kundera 1994, 80), inequagliata esemplificazione della massima blumenberghiana secondo cui: «Possiamo esistere solo perché facciamo digressioni» (Blumenberg 1989, 114), e fedele, al fine, a quello che Luigi Turco, recensendo la *Linea e il circolo*, ebbe a chiamare uno «stile spontaneamente digressivo» (Turco 1971, 139), distribuisce le proprie dilucidazioni metodologiche – e per ciò poetiche – sulla terminologia saggistica, non tanto logica quanto analogica, ai margini della sua sesquipedale, a tratti fino cabalistica opera. In note a piè di pagina, fulminee riflessioni, schivi incisi. Le enumero in ordine di apparizione.

1. Allorché vi è discrepanza terminologica tra testo citante e testo citato, bisogna «rifarsi alle “cose” piuttosto che alle “parole”» (Melandri 2004, 79). Parole apparentemente diverse, nel saggio, possono

insomma riferirsi a medesime cose. Osservazione che Melandri lascia cadere discorrendo giustappunto della metafora: della possibilità, dunque, consignificante della parola, la quale allude non solo a una gerarchica, logica filiazione tra parola e parola e tra parola e cosa, ma anche e sopra tutto, analogicamente, a uno sfaccettato, allegorico additare acervi di cose e parole, frammiste. In uno studio logico-filosofico sull'analogia in cui, d'altra parte, ci si prova a discriminare tra logica e analogia, simbolo e allegoria (o metafora), mitopoiesi e allegoresi, cosa e evento, *pattern* e *rhythm*, «l'esigenza di un preciso vocabolario tecnico è per lo meno prematura, se non addirittura in contrasto col senso stesso della ricerca» (Melandri 2004, 80), la quale suole difatti e per solito schierarsi coi secondi poli delle dicotomie surriferite.

2. Seguendo *Les mots et les choses* di Michel Foucault, Melandri sostiene che le scienze umane debbano non solo «comprendere – come ogni altra scienza – qualsiasi valida oggettivazione di quel settore di realtà di cui esse si occupano», ma intendere finanche – a differenza delle *Naturwissenschaften* – la «contestazione della legittimità di una tale oggettivazione, in base al suo indebito momento reificante». Talché le *sciences humaines* «non potendo ridurre la dialettica a pura logica, cioè a un calcolo delle congruenze e incongruenze, devono di conseguenza rinunciare a una definizione ontologica del loro oggetto» (Melandri 2004, 84). Il pensiero, la scrittura saggistica (cui va raccostata, integrata la dicitura: scienze umane) ovviamente reificano, individuano oggetti; li scontrano: ma perché siffatta oggettivazione sia significativa, al saggio spetta altra comprensione, vale a dire l'oggettivazione dell'oggettivazione, sfrangiata e infinitamente contestabile, naufragante: «bisogna prima capire la metafora proiettiva per cui il mappamondo vale quale mappa del mondo» (Melandri 2004, 661). Ostacolo che non consente di far oscillare la pendola dialettica del pensiero unilateralmente verso la logica, il calcolo, la definizione: il magnetismo dell'analogia sfoca, ma pregnantemente, ogni conato al puro logicismo. Per coteste ragioni «il principio di analogia non ammette che una critica condotta per linee interne. Perciò essa è, e deve per il momento restare, incompleta o anche, al limite, incoerente». Per di più, e a fortiori, «la peggiore incoerenza, si ammetterà, sarebbe voler razionalizzare la critica della razionalizzazione» (Melandri 2004, 86). Se oggetto dello studio melandriano sono l'incompletezza e incoerenza dell'analogia (imprescindibili, epperò, a un chiaro ragionare), sarà allora proprio lo stile saggistico – ostile a ogni razionalizzazione, e tenacemente astretto, aderente al soffio di quella che una volta, in contrapposizione all'Intelligenza insorta nel 1789, Anna Maria Ortese ha chiamato: la «Ragione» (Ortese 1997, 146) – che incarna graficamente l'apostrofico imperativo a non dimettere, dal rispettivo ruolo dialettico, né la lineare logica, né l'analogia curvilinea.
3. A riprova dell'elusiva indefinibilità della scrittura saggistica, analogica, Melandri scrive: «Nessun termine o concetto teorico si può definire in maniera esplicita: esso ha più lo stato di un pronome che quello di un nome». Eppoi, sèguita Melandri, «nessun termine generale è mai definibile in tal maniera, salvo i casi di stretta

sinonimia costruiti artificialmente dai manuali di logica elementare» (Melandri 2004, 130). La definitezza logica, in altri termini, cozza di contro l'analogica implicitezza soffusa nelle spire e volute discorsive del saggio. In quest'ultimo infatti i nomi hanno lo statuto – sempre contestualmente indefinito e solo interpretabile – di pronomi: il saggio è, insomma, l'antipode del manuale. Ricapitola Melandri, in una fitta nota a proposito dell'uso «non-nominale» della definizione:

A scanso di equivoci, dobbiamo esporci al rischio di una indesiderabile ridondanza. Il significato dei termini che adoperiamo, a meno che non sia «tecnico» (nel qual caso è definito contestualmente dal riferimento bibliografico), va sempre inteso implicitamente, paragrafo per paragrafo. Ogni volta il discorso ricomincia da capo. La connessione generale è «critica», nel senso che viene interamente affidata al lettore, il quale è libero di scorgerla o no [...]. Forse «definizione» non è il termine più appropriato, quando non si specifica il sistema in cui essa può dirsi implicita e ci si limita a presupporre che esso debba esistere in qualche modo. L'obiezione è giusta: conveniamo che il nostro uso di definizione è spesso informale e metaforico; solo che gli altri termini a disposizione, come «caratterizzazione», «descrizione», «connotazione», &c. sono ancor meno adatti. Dopo tutto il linguaggio ordinario (nonché, in sede introduttiva, il linguaggio scientifico) ammette che si parli di definizione in senso informale (Melandri 2004, 134).

I significati dei lemmi impiegati da Melandri, nel mai prolioso e incatenato susseguirsi, torrenziale, gaddiano, dei paragrafi, sono sia bibliograficamente che implicitamente contestuali. Asseriva d'altra parte Erich Auerbach dei comuni termini (quali: realismo, moralismo) impiegati in *Mimesis*: «solo dal contesto, e cioè dal contesto relativo, dovevano trarre il loro significato» (Auerbach 2022, 90). Così, ne *La linea e il circolo*, è come se a ogni piè sospinto ci imbattessimo in quest'araldica impresa: «si tenga conto del fatto che il contesto della discussione è ora diverso» (Melandri 2004, 430). Oppure: «L'improbabile lettore va rassicurato su questo punto: se la dichiarazione precedente gli appare ambigua, finora ha capito veramente tutto quel che occorre capire per andare avanti» (Melandri 2004, 490). Ogni pagina – ogni rigo – comincia da capo, è epitome e rimestamento di quanto detto, scritto, pensato dianzi: in questo sovrapporsi contrappuntistico di elementi motivi temi, una occulta, generale connessione traspare – criticamente connotata. Il saggio, dopo tutto, è la «forma critica per eccellenza» (Adorno 2012, 20). Forma chiara e proprio per ciò oscura: trovarobato formidabile per il lettore – libero di scrutarvi o meno. Ogni definizione, nel saggio, è parziale, situata in un inesistente, eppure in qualche modo essente, sistema di riferimento: è informale – è metaforica. Il saggio è essenzialmente metaforologico: «Metaforico in questo senso è anche, nel suo nocciolo, il linguaggio del saggismo» (Cacciari 2022, 92). Esso non è mai scabra esposizione logicamente imbardata, ma, siccome prescriveva l'illettore, alias Hermann Burger, «fuoco della scrittura, che fa ardere tutto», «tentativo di sopravvivenza in prosa», riboccante di euristici non che strutturali tropismi, ché «persino l'opera più perfetta

– nell'accavallarsi della cacofonia verbale – non è altro che alfabeto in disordine» (Burger 2017, 62, 148, 75). E osserva ancora Melandri: «Se volessimo adottare un diverso significante per ogni diverso significato, ci obbligheremmo alla creazione di un sistema aperto di neologismi simile a quello dei numerali». Sta però al contempo il fatto che «la pluralità dei significati dei termini o concetti teorici raramente rappresenta un caso di pura equivocazione» (Melandri 2004, 136). E aggiunge Melandri sull'equivocazione:

Si noti però come qui l'equivocazione non sia casuale, tale cioè da potersi risolvere per mezzo di definizioni esplicite che fissino una volta per tutte uno, e un solo significato per ogni termine tecnico. Non c'è una tecnica sovrana che ci permetta di risolvere l'intrico in maniera insieme definitiva e autorevole. Del resto, ammesso che l'equivocazione non sia casuale, è più utile dimorare in essa che non cercare di rimuoverla usando tecniche repressive (Melandri 2004, 445).

Se ci proponessimo d'individuare una adamantina, perfetta corrispondenza tra significante e significato, parola e cosa, concetto e oggetto, come sostiene Burger, otterremmo – nientedimeno – il disordine, la cacofonia. Gli è che, per contro, la pluralità dei significati evocati dalla guerra che il saggio ingaggia contro il linguaggio significante – pure adoperandolo – non dà adito (solamente) a equivoci, ma mena il più sovente, per li rami dell'analogia, alla decifrazione di linee geologiche o leonardesche «inculti componimenti» (Vitale 2022, 9), visibili nella loro ritrosa invisibilità, da cui gemma il senso che il saggista ardisce disseppellire. Senso intensionale, non estensionale; connotativo, non meramente denotativo; senso perlopiù rimosso, tenuto da canto come evangelica pietra di scarto, scaturente dal punto di intersezione tra empiria e ratio; tarlo indefesso della negatività, della contraddizione, indissociabile da quale che sia genuina gnosi, conoscenza onnilaterale. Donde il melandriano sospetto che, nella maggior parte dei casi, le imputazioni di incoerenza o illogicità siano, oltretutto superficiali, in malafede: «Se il pensiero non è un'attività oziosa, lo si deve al fatto che trae origine e alimento dalla contraddizione; e precisamente da una contraddizione vissuta come *pólemos* esclusivo di ogni compromesso» (Melandri 2004, 214). Come difatti ben sa chiunque con esso si sia cimentato, «l'insegnamento istituzionale della logica comporta una specie di "messa in castigo" delle proprie predilezioni filosofiche» (Melandri 2004, 433). Breve: la logica «non è che l'assolutizzazione di un equilibrio contingente» (Melandri 2004, 628). O in altre parole, kafkiane questa volta: «La logica è, sì, incrollabile, ma non resiste a un uomo che vuole vivere» (Kafka 1973, 248).

4. Il saggio costituisce un peculiare fenomeno di ridondanza informativa: principio soltanto analogicamente positivo e fruttuoso. A suffragazione di detta ipotesi, Melandri cita una curiosa pagina di Wolfgang Wieser, in cui si sancisce una differenza fra la modulazione di frequenza delle fibre nervose, organiche, analogiche, potenziali e il principio dell'ordine posizionale macchinico («Stellenwert-Prinzip der Maschine»), digitale, logico, attuale. Se la macchina incorre

in un errore – in un errare – nel proprio laconico procedimento esplicativo o dipanamento algoritmico, così fatto errore disturberà sensibilmente – catastroficamente – il contenuto informativo («Informationsgehalt») del meccanismo in questione (Wieser 1959, 106). Viceversa, se nella successione degli impulsi delle fibre nervose – indefinitamente più complesse delle regole istruzioni ricette calcolistiche dell'automa, siccome lo è l'«immagine» rispetto all'«algoritmo» (Damasio 2022, 69) – uno stimolo si disperde o la sequenza chimica tra due reazioni si altera, il contenuto informativo, lungi dal contaminarsi o compromettersi, affluisce e rifluisce approfondito e saldo. Un difetto, una eccezione del sistema nervoso, nell'ordine delle esigenze biologiche o darwiniane di precisione e esattezza, è organicamente assorbito e accresce l'esperienza cognitiva: non la sminuisce o spegne. L'errore umano – subodorava digià Solmi nei suoi saggi sul fantastico e la science-fiction – profondamente differisce dall'inesattezza macchinica: «l'errore umano, irresolubile nei suoi puri termini logici, ha sempre un aspetto ambivalente: è, cioè, nello stesso tempo, una verità vitale» (Solmi 2000, 97). Così che: «Meglio peccare in ridondanza che in laconicità» (Melandri 2004, 382).

5. Il saggio, in fine, ha daffare con concetti primitivi nella misura in cui «primitivo» valga «indefinibile». Chiosa Melandri: «Si tenga conto che “definibilità” e “indefinibilità” sono termini relativi» (Melandri 2004, 567). La primitività non è una proporzione degenerata (primato dell'analogia a scapito della logica), né pure una somatoria aritmetica di identità e differenze (primato della logica a scapito dell'analogia). Come ebbe a dire Luois Couturat a proposito dei principî della matematica: «une notion n'est indéfinissable, une proposition n'est indémontrable que par rapport à un certain système de définitions et à un certain ordre de démonstrations» (Couturat 1980, 37). Ebbene, il saggio non è tanto – colle parole di Couturat – una nozione, una proposizione, oppure il sistema di riferimento d'esse, quant' invece l'impalpabile *rapport* che tra nozione, o proposizione, e sistema di definizioni, o ordine di dimostrazioni, imponderabilmente s'instaura.

Stracci e altre cose

Clemente Alessandrino – nella cui «prosa alessandrina» (Cecchi 1952, 329), rilevava cursoriamente decenni addietro Emilio Cecchi, non è peregrino riscontrare un prodromo della forma saggistica – scriveva negli *Stromati* (letteralmente: «coperte o stracci cuciti con stoffe di colori diversi») che i trattati (e per estensione diciamo: i libri) debbono essere composti come càpita: in primo luogo cucendo note «variamente disseminate e sparse» (Clemente Alessandrino 1985, 433), e secondando, in secondo luogo, quella che Leonardo Sciascia, in un delizioso libretto, chiamava la «causalità della casualità» (Sciascia 1993, 10), e Karen Blixen, nei suoi *Last Tales*, la «infallibile regola dell'irregolare» (Blixen 1982, 17): o sia l'indiscutibile necessità delle risposdenze speculari, degli indefettibili ammiccamenti, delle coincidenze inattese, delle sincronie intempestive che, a vero dire, profilano l'unica rigida e inderogabile legge che sia dato concordemente costatare. I libri – di più: i saggi – debbono albergare, per compiutamente consistere,

un insieme di argomenti, ma varî, che isolatamente significhino certo senso, il quale pure tuttavia, se collazionato agli altri suoi circonvicini, sia per dimostrare qualchecosa d'altro, per riuscire a effetto allegorico ovvero, in altri e forse (ma solo forse) meno confusi termini, tenti cennare a un poco enfatico e vuoto e anagrammato *quid pluris* ermeneutico. Il testo, se non una vigna, è quanto meno – suggerisce altrove Clemente – un «prato» (Clemente Alessandrino 1985, 658) ove sboccino i più disparati fiori e erbe che, soli, manifesterebbero chiaramente ciò che sono e, assieme, farebbero segno, come vacua metafora, a un metafisico soprasenso (immanentissimo) esotericamente quantunque irrevocabilmente espresso: frammentario e nel contempo definitivo. Le «tessiture di sogno» (Sebald 2022, 163) saggistiche si palesano, sic et simpliciter, come collezione antiquaria, «bazar filosofico» (Bloch 2005, 444) o «archeologico» (Celati 2001, 197) d'antichi e moderni relitti – come racconto: ma quando si racconta, arguiva giustamente Blaise Cendrars, si «ricama su qualcosa di già ricamato. Così, la verità viene chiusa in una rete da cui non scapperà più» (Cendrars 1979, 225).

Non è casuale (per quanto su detto) ma causale, per tanto, che Gershom Scholem proponesse di considerare i «testi» (da *textus*) di Walter Benjamin come «tessuti» (Scholem 1978, 86) oppure anagrammi enigmaticamente significanti, e profanamente illuminanti, una segreta, effimera vita delle cose. Del pari casuale – causale – si è che Theodor W. Adorno, già in un suo scritto giovanile, discorrendo dell'attualità della filosofia, affermasse quest'ultima essere sempre, in quanto che rappresa nella forma saggistica, l'unica «grande forma» possibile – d'altronde – a una moderna coscienza storica: ruinoso forma, quindi; *clin d'œil* sfuggente, intreccio o figurazione fuori fuoco, ellittico «ordito» o «linguaggio cifrato» (Adorno 2020, 111, 88); configurazione interpretativa, mai totalmente simbolo, sempre caducamente costellazione: «Niente si risolve e niente sorge completamente in essa, ma l'uno getta luce sugli altri; e la figura che i momenti vengono a formare nei loro insiemi sono un segno determinato, una scrittura leggibile» (Adorno 1971, 137).

Oltre a tutto, potremmo aggiungere, lo scrivere saggistico è in ogni caso filatura d'una sorta di storia originaria dei fenomeni indagati. È archeologicamente *Urgeschichte*: storia dell'originale, storia della sorgività che non smette di sorgere – ergo storia della caducità che non smette di decadere. Storia assolutamente presente, non passata. E presente perché contemporanea *sans cesse* è la caducità, la decadenza: la morte: sanzione ultima di chiunque scriva – storico, archeologo, saggista – cioè «*storia naturale* in cui si situano le sue storie» (Benjamin 1962, 259). Il saggio è *Naturgeschichte*, «non una storia pura, bensì una storia naturale» (Benjamin 1971, 30), è connubio di «preistoria» e «storia successiva» (Benjamin 1971, 28), è «pre- e post-storia» (Benjamin 2000, 527): in esso natura e storia convergono nel tramonto, nel mare dell'oblio, nella maceria: scheggia, cicatrice: nel calvario. Ecco l'arcaico sempre attuale, la «caducità su cui si adagia l'eternità» (Bloch 2005, 445). Qualcosa di consimile a quelle schiere angeliche che, secondo la tradizione ebraica, sono in ogni momento create perché levino un inno glorioso a Dio, e poi scompaiano per sempre.

Adorno e il saggio come forma

La forma del saggio tiene ognora alcunché di secondo, di epigonico. Il saggio parla del già esistente, del già scritto – e lo riordina. Non foggia nuovi soldatini, per dir così, ma allestisce nuove formazioni, nuove compagini, nuovi eserciti. Come dire che non produce esistenze, ma essenze. O concetti. Scriveva György Lukács, in una densa lettera a Leo Popper sulla forma e l'essenza del saggio:

Il saggio parla sempre di qualcosa che è già formato o almeno di qualcosa che è già esistito una volta; è proprio della sua essenza non «ricavare novità dal nulla» ma «dare nuovo ordine alle cose già esistite». Proprio perché le mette in un ordine nuovo, esso non plasma qualcosa di nuovo dall'informe, è legato ad esse e deve sempre dire «la verità» sul loro conto, trovare un'espressione per la loro essenza (Lukács 2002, 27).

Il saggio ha in sé uno scomodo germe di libertà spirituale; è intollerante alle prescrizioni di zone di competenza e agli attestati ufficiali di non travalicamento; si compiace dell'entusiastico *otium* in cui avvolge ciò che altri ha fatto, pensato. Gioia e gioco, *odi et amo* sono la norma per il saggio. Esso può cominciare e finire dove vuole. Dice ciò che ritiene necessario, si esaurisce quando crede sia opportuno. Il suo periodare non è analitico, filologicamente fondato; è bensì uno stratificare, un callido – per adoperare un sintagma di Gianfranco Contini – «lavoro lavorante» di lima, della cui moralità il «lavoro lavorato» (Cecchi & Contini 2000, 45) conserva epperò solo un'ombra, non esaustiva, né grata né ingrata, da cui né mai bisognerebbe alzare il capo, al fine di non sentire il dolore dello stacco e presentire, per converso, quell'eterna giustificazione teorica che testimonia Dio essere proprio lì: giustificazione puntualmente rintuzzata, come confessa amaramente Adorno in *Der Essay als Form*, «da quell'intelletto zelante che fa da celerino a servizio della stupidità contro lo spirito» (Adorno 2012, 4).

Il saggio, di poi e sopra tutto, rifiuta la platonica squalificazione dell'effimero e del mutevole quali oggetti degni di filosofico esame. Si ribella all'anatema che grava sul transeunte, su quei *petits faits* schivi e inapprezzati rispetto ai capitali avvenimenti della Storia, all'evenemenziale e tonitruante decorso storico (o meglio: storicistico), tanto cari non che a Warburg (*Der liebe Gott steckt im Detail*), a Flaubert, il quale era difatti portato a tormentosamente registrarli nelle sue per dir così spedaliere tabelle mentali, e in ragione della loro dignitosa esistenza in sé – tenue talvolta «sino all'impercettibilità» (De Lollis 1971, 437) – e per gli effetti da essi cagionati, minuscoli e rimpiccoliti ma, se assommati, felicemente catastrofici. Al saggio, sì che, ripugna il terrorismo dogmatico dell'astrazione, della sussunzione metatemporale – «qui dit subsomption dit soumission sous quelque figure archique» (Schürmann 1996, 19) – o sia dell'imbroglio razionalistico che pretende *ordo idearum* e *rerum* pacificamente composti, e che in vero mistifica la realtà mediata presentandola artatamente immediata. Il saggista sa che verità e storia non si escludono mutuamente; non ha disistima dello *skándalon* storico, della pietra d'inciampo costituita dal singolare, dal concreto: non separa gli – come che sia inconciliabili – elementi temporali e atemporali. Guarda con sospetto alla rarefazione metafisica del trattato. Il saggio non vuole «distillare l'eterno dal caduco, quanto piuttosto rendere eterno quest'ultimo» (Adorno 2012,

12). Vuole tutto – e assieme non tutto – riportare alla radice della caducità, della *vanitas vanitatum*, del rovinio, del cadere, per ammorzare le trombe ideologiche, per richiamare a certa ironica modestia, per testimoniare un invitto scarto della – o dalla – identità: per denunciare la chimerica illusione del pensiero che evade da ciò che è *thései* presumendolo *phýsei*. Nel saggio, la natura non esiste più. E siccome rinuncia a datità originarie, il saggio, come illustra esemplarmente Melandri, si dispensa finanche dalla definizione preliminare delle parole, dei concetti che gli venisse fatto d'adottare; antisistematicamente, esso raccoglie, dispone i termini con ritmo intensamente musicale, quasi sonatistico, precisandoli di grado in grado tramite il loro reciproco raffronto; elaborandoli. Com'era solito fare, d'altra parte, Leopardi, che impiegava nozioni e motti – esempligrizia, «natura», «ragione» – squisitamente al modo del saggista, per il quale giustappunto, scriveva Solmi nei suoi studi leopardiani, «i termini acquistano senso non da definizioni predeterminate, ma volta a volta, semplicemente, dal contesto in cui si trovano immersi» (Solmi 1987, 116-117). Ecco allora che il saggio appare un «tappeto» (Adorno 2012, 14), dalla cui fittezza, intrico, apprestamento, emana la fecondità del suo ragionare, la di lui metodica non metodicità, à la Maigret: «sa méthode est précisément de ne pas en avoir» (Lemoine 1988, 123). Sotto altro angolo, potremmo dire i concetti saggistici simiglianti alle parole apprese da uno straniero non sopra grammatiche scolastiche o dizionari, ma dal vivo svolgersi della quotidianità: «Trovando il medesimo termine in trenta contesti diversi, alla fine ne avrà puntualizzato il significato meglio che se avesse consultato tutte le varie accezioni elencate nel dizionario», le cui anfrattuosità, chi ben consideri, son «quasi sempre troppo anguste per esprimere le inconfondibili sfumature che in ogni singolo caso ancora dal contesto derivano» (Adorno 2012, 14). I concetti così assimilati vicendevolmente si sorreggono e articolano, nel loro rapporto reciproco, in una pluridimensionale, complessa costellazione di linee di forza.

Linee di forza che, in effetti e d'altro canto, si concretano nell'imponderabile questione – centrale in ogni saggio – della *mimesis* tra significante e significato. Ciò che ci riconduce a un esemplare scritto filosofico di Benjamin intitolato: *Über das mimetische Vermögen*. Ecco: il saggio dispiega, è la forma espressiva di tale facoltà. Mimesi è non solo «capacità di produrre somiglianze», ma anche imperscrutabile «dono di scorgere somiglianze». In questo senso, la facoltà mimetica è per dimolti rispetti assomigliante al «gioco», persino alla «danza» (Benjamin 1962, 71). Il saggio, conseguentemente, è gioco o danza della scrittura. Oppure ancora: lo scrivere saggistico, mimetico essenzialmente, ricorda – nella sua scanzonata abilità quasi magica di intessere baudelairiane, analogiche «foreste di simboli» e «corrispondenze» (Baudelaire 1980, 81), di cui, poetava a ogni conto Sandro Penna, il mondo è tutto contesto: «Il mondo che vi pare di catene/tutto è tessuto d'armonie profonde» (Penna 2019, 162) – l'astrologia, o sia la scienza delle «somiglianze immateriali» (Benjamin 1962, 72). Somiglianze che costituiscono la trama, non che del mondo, della parola e della scrittura (ergo del saggio). Somiglianze che, quantunque per lo più inerti e irrigidite in rune e geroglifici mai compiutamente decrittabili, possono però accendersi e guizzar via – in un baleno. Come ogni autentica filosofia, come ogni autentico agone (o tauromachia: il toro è il significato, il matador il significante) della scrittura, il saggio è qualcosa di simile a

una lettura di «quello che non fu mai scritto» (Hofmannsthal 1972, 135). Lettura antica, «anteriore a ogni lingua – dalle viscere, dalle stelle o dalle danze» (Benjamin 1962, 74).

Lettura che non può non involgere, in se stessa, altra questione: dei classici e loro tradimento. Ogni testo – e a fortiori i classici non eccettuano alla regola – è confuso dalla tradizione, che lo ha, di tempo in tempo, interpretato letto commentato. Ogni testo è tradito, è *traditum*, e giunge a noi incrostato delle innumeri stratificazioni temporali, culturali, che ha traversato (e, se classico, forato e oltrepassato); da che tutto ciò che è tradito è tradito, del pari a tutto ciò che è tradotto: traduzione vale perlopiù, al contempo, trasporto e tradimento. La tradizione è un'immensa, ininterrotta, ognora rinnovellata traduzione che – alla stregua della brutale selezione naturale di darwiniana memoria, dominata in ultima istanza, secondo afferma lo stesso Darwin nell'*Origin of Species*, dal caso – trasceglie, scarta, conferma, dice e disdice; è insomma una enorme macchina di morte, come del resto Gerald Edelman, l'autore di *Neural Darwinism*, era uso dire proprio della selezione naturale: «Non vi è esempio più probante della morte cellulare a favore della costruzione per selezione delle strutture nervose» (Edelman 1995, 132). Se l'opera tradita è dunque sempre tradita, sarà allora genuino compito filosofico, archeologico, saggistico non solamente leggere ciò che, sull'opera, è stato tradizionalmente scritto (ovvero ciò che è stato tradito), ma anche, e sopra tutto, ciò che non è mai stato scritto (ciò che è stato tradito) – o sia l'intimo segreto dell'opera, per vero indissociabile da colui che lo rivela. Il saggista e il suo oggetto sono stretti in una medesima costellazione interpretativa: il primo dice di sé solo mediante il secondo; il secondo si manifesta nitidamente, e quale mai è stato, solo all'elettrico contatto col primo. Questa fecondazione artificiale cui si prodiga il saggio non mira a disseminare o pure a perpetuare in inedite fogge e guise la tradizione, ma a distruggere escatologicamente, a rendere inoperoso l'Angelo della Storia: a arrestarlo. Solo così i frutti che coglieremo, anziché essere annientati per calmierare l'insaziabile Moloch-Mercato, saranno, nel loro imbastardimento sublime, nel loro rappacificato inselvaticamento, finalmente liberi.

In così escatologico fare, il saggio sfiora la poesia. V'hanno epperò, tra il primo e la seconda, certune differenze. Il saggio permette di dire; la poesia dice. I termini del saggio non sono logicamente rifiniti e incontrovertibili; di converso, nella poesia, lo sono. Perciò dalla prosa, al contrario della poesia, non si può scappare. E inoltre: la prosa è dalla parte della *langue*, la poesia della *parole*. La prosa resta nel linguaggio, nella storia, nella sua indefinita controvertibilità; la poesia per converso spezza il linguaggio (enjambement), disinnesca la storia, si consuma, estaticamente, nella sua definita incontrovertibilità. Se la prosa ospita in pectore una specie di messianica tendenza alla poesia, all'evasione dalla Storia, viceversa la poesia, funambolicamente, è per certi aspetti sempre tentata dall'accennare un «passo di prosa» (Agamben 2013, 20), dalla possibilità di non spezzarsi in versi e ricadere siffattamente nel viluppo – prosastico – del tempo. (Bisogna però specificare che il difetto, accusato dal saggio, di rifinitezza e incontrovertibilità, non è tara, ma temibile, intransigente arsenale bellico. L'imprendibilità del saggio non esclude, ma tutt'affatto include certa etica precisione, certa giusta e inflessibile esattezza). Ecco perché, in ultima analisi, dalla prosa non si può scappare. Essa sta nel mondo – onagrocatica

gabbia – irrimediabilmente. Sì. Ma ci sta *in anger*, tutta compresa di quella che Maistre chiamava «collera razionale» (Maistre 1971, 201).

Il saggio, in fin dei conti e in breve, ereticamente filosoficamente financo messianicamente svela che il mondo non è semplice: «Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica» (Adorno 1994, 304); l'ordito saggistico, la cui «intima essenza è la contraddizione», la cui ambizione è «il disincantamento delle sirene del mondo ridotto a merce» (Gilodi 2017, 156) è un pasticciaccio e relativo e discontinuo proprio perché il mondo è tale – benché, in ultima e decisiva istanza, ideologicamente lo celi: «la non verità in cui il saggio consapevolmente si lascia irretire è l'elemento della sua verità» (Adorno 2012, 21).

Interludio sulla prosa

Jean Selz, in una testimonianza autobiografica, riporta una lancinante intuizione di Walter Benjamin che conviene costì menzionare. Siamo a Ibiza. Mentre che Selz si industria a accendere il fuoco nel suo grande camino, Benjamin lo scruta estremamente concentrato; osserva come progressivamente s'adega una struttura turrata: anzitutto accenditore e carbonella, sopra legnetti, da ultimo grossi ciocchi. Quando la fiamma spicca e brucia la lignea caterva, Benjamin esclama: ecco cos'è un romanzo. E per estensione: ecco cos'è un saggio, cos'è la prosa. «Una caterva di legna che arde». Una accurata struttura in cui ogni componente equilibra l'altra, ogni figura regge l'altra – e alla fine viene distrutta. La tensione che percorre la prosa «assomiglia molto alla corrente d'aria che ravviva la fiamma nel camino e ne anima il gioco» (Benjamin 1980, 152, 153). Saggio (o prosa) e fuoco, dunque. Ma il fuoco, come ci ha indelebilmente insegnato Elias Canetti, è uno dei più ominosi «simboli della massa» (Canetti 1981, 90-96). Di modo che non stupisce la sussistenza arcana di una *liaison dangereuse* sinanco tra massa e prosa, così come inoppugnabilmente balugina in quel baluardo della letteratura assoluta che sono i *Chants de Maldoror* di Lautréamont.

Sia infatti l'incipit del canto quinto. Qui Maldoror – peraltro plagiando presso che integralmente l'*Encyclopédie d'Histoire Naturelle* di Chenu (Viroux 1952, 636) – racchiude in una emblematica metafora l'essenza della «mia prosa» (Lautréamont 1990, 287). La equipara a «branchi di stormi». E cioè a superorganismi – o «maglie interagenti della rete/ di una mente collettiva» (Trucillo 2022, 61) – che hanno una loro propria maniera di volare, di variegatamente smuoversi, e che sembrano soggiacere a una misteriosa tattica, uniforme e regolare, rassomigliante quella d'una disciplinata truppa che obbedisca con compunzione e precisione alla voce di un comandante. Gli stormi si sottomettono alla voce istintuale che – telurica – batte in loro, e che li sospinge in ogni momento a ravvicinare il centro del plotone mentre che la rapidità del loro trasvolare – centrifugo – li trasporta incessantemente di là, di qua, indietro, innanzi, in una sorta tale che siffatta moltitudine uccellesca, impastata da una comune tendenza, calamitata verso un medesimo punto di fuga, impegolata in aviari corsi e ricorsi, circolarmente e linearmente e obliquamente incrociata da se stessa, conforma una specie di turbino agitatissimo «la cui intera massa» (Lautréamont 1990, 287), senza seguire con sicurtà direzione alcuna,

ostenta un generale sommovimento, un'evoluzione su se stessa, risultante dalle particolari modificazioni del moto d'ogni sua ornitologica componente, e nella quale il centro, proteso perpetuamente a divincolarsi benché incessantemente costretto e respinto dalla forza contrastiva delle linee circostanti che l'opprimono, è di continuo come rinserrato in se stesso dalle pocanzi dette linee, anch'esse schiacciate quanto più ravvicinantisì al suggestente centro del vorticoso branco, singolarmente turbinante, fendente l'aria.

La prosa (*ma prose*) e la massa (*la masse entière*), mediate dalla metafora del branco, dello stormo, si rivelano recto e verso di una stessa medaglia. *In quanto* la massa può appropriarsi la prosa – e forse per cote-sta ragione, cioè l'irrecusabile congenialità tra prosa e massa, Karen Blixen, in una delle *Seven Gothic Tales*, scrisse: «La prosa, noi non la stimiamo un gran che, e poco le chiediamo. Essa è necessaria, non fosse che per i regolamenti di polizia e il lunario» (Blixen 1978, 244) – *in tanto* la prosa, arma critica immanente alla massa e disperatamente dislocata sullo stesso suo terreno o campo di battaglia, si prova, presumibilmente invano ma impetuosamente, a arginarla.

Joseph de Maistre e la scrittura moderna

Al fondo del cap. XV, libro I, di *Du Pape*, Joseph de Maistre sbriglia la propria luciferina penna e si produce, al solito, in un'insospettata e fulminante divagazione intorno alla scrittura – segnatamente la corsiva, e sotto specie prettamente grafologica – degli antichi e dei moderni. Tesi mestriana è che il carattere (nella doppia accezione, appunto, di indole comportamentale e configurazione del segno alfabetico), ovvero «quel certo che in virtù del quale distinguiamo una scrittura dall'altra», sia «molto men evidente per gli antichi che per i moderni» (Maistre 1984, 129). Conseguenza: l'importanza autenticante del «sigillo», presso gli antichi, «superava di gran lunga quella del chirografo» (Maistre 1984, 130). Una seconda ragione, subordinata, della preminenza antica del sigillare sul firmare, è da ascrivere all'uso della tavoletta spalmata di cera oppure della pelle, entrambe facilmente raschiabili, scancellabili – prone alla falsificazione. Ciò che invece non conturba i moderni, in grazia della «nostra magnifica carta, eccelso dono della Provvidenza» che, assieme resistente e fragile, «non permette che lo si alteri senza lasciarne le prove» (Maistre 1984, 133).

In merito a questa antinomia tra scrittura antica e moderna, possiamo abbozzare, a tutto profitto del nostro discorso sul saggio, qualche considerazione. Se, infatti, il carattere è nello scrivere greco inevidente, indistinguibile poiché la scrittura degli antichi era – direbbe Hegel – oggettiva, formulaica, lapidaria, fissa, concretamente presente e imm modificata, sostanziale; se l'autenticazione della scrittura sembra, pei Greci, *esterna* alla scrittura (sigillo); e se, in fine, le tavolette di cera e le pelli schiudevano una estesissima *dýnamis* di scrittura, cancellazione, reversibilità, financo di falsificazione – allora, *ex contrario*, la scrittura dei moderni, in cui i caratteri sono evidenti, distinguibili, in cui è cioè la soggettività (mutuando ancora un frasario hegeliano) dello scrivente che vibra nei segni vergati, ora fissi ora arbitrari, ma sempre variabili, e d'una variabilità non più antica (derivante dalla regolata variazione consentita dal supporto materiale dello stilo e dalla scelta del «che cosa», dell'argomento su

cui scrivere) bensì moderna (originata dalla modalità della scrittura, dal «come» si scrive); in cui, detto altrimenti, il principio di autenticazione della scrittura non è più esterno (come nel caso del sigillo) ma *interno* (chirografo) e la carta che di tale scrittura si imbeve restringe l'apertura della possibilità scrittoria, favorendo incancellabilità irreversibilità infalsificabilità – allora, si diceva, la scrittura dei moderni è tutta introversa, intrisa d'un grafismo integrale, non più ormeggiata (come per gli antichi) al mondo, ma in se stessa consumantesi, con se stessa invincibilmente impegnata in un lungo, grammatologico soliloquio.

A riflettervi, per altro, questa sindrome della scrittura moderna pare collimare con quel teorema – caro a Maistre – secondo cui, nel corso della storia, il Verbo vieppiù impercepito scadrebbe nella convenzione autoreferenziale della Scrittura: in uno, scientifica e politica. Vale a dire: Costituzioni fattizie e simbolismo algebrico. In questa inconsistente e funzionalistica autoreferenzialità scritturale, in questo «gioco con le lettere, ammaliante e insieme disammaliante» (Benjamin 2020, 57), epperò, i moderni – ridotti o innalzati a «funzione» (Adorno 1970, 112) – sembrerebbero riusciti, emancipandosi da gioghi e dogmi, a creare giustappunto delle «nuove forme» (Calasso 2021, 115): scritte, postillerebbe Roberto Calasso, assolute e irriguardose nei confronti di qualsiasi natura, sostanza, voce. In fondo, rimarcava da parte sua Melandri, «anche il sostanzialismo non è che una particolare percezione delirante» (Melandri 2004, 602). Pensiamo solo a Joyce. E nel nostro caso, alla forma saggio. A buon conto, e al netto di ciò, altrettanto vero gli è che questo irrimediato sperimentalismo di nuove, singolarissime forme ha in grafologiche maniere permesso – *envers et revers (ou enfers) de l'écriture* – una maggiore, totale, inedita, perseguibilità tracciabilità schedatura poliziesche. Oggimai tuttavia, al proposito di questa dialettica – moderna – tra nuove forme e controllo poliziesco, sorge un dubbio. Maria Corti, orsono più di vent'anni, poneva infatti, con profetica acuzie, il conseguente quesito e dirimente: «Il computer porterà all'estinzione di tutto questo?» (Corti 2022, 26). E nel medesimo torno, scriveva Carlo Ossola, prefazionando le *Variations sur l'écriture* di Roland Barthes:

Scrivere oggi è reversibile, cancellabile all'istante, interattivo: scrivere *invia*; mentre per Barthes e i millenni che l'avevano preceduto, la scrittura era giacitura, irreversibile: come per la scultura, l'errore alterava la materia, bisognava rasare o strappare la pagina, abrader, alterare il supporto. Il supporto si modificava e persino prendeva forma, e senso, con la scrittura: ora il supporto elettronico assorbe, senza fine, senza alterazione alcuna, un grafismo visivo irrilevante per la definizione propria di strumento operatore. La scrittura è interamente cancellabile, senza danno alcuno per il supporto: l'errore, come la riuscita, non vale più niente (Barthes 1999, XXIII).

Ma meditiamo ancora su Maistre, e segnatamente sul par. XXII dell'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*: «Se la *parola* eternamente vivente non vivifica la scrittura, questa non diventerà mai *parola*, cioè *vita*» (Maistre 1975, 53). Nell'*Essai*, la scrittura è la forma di manifestazione (il trascendentale) della modernità. Ma si badi: la modernità, per Maistre, è trigemina. È percorsa da un triplice moto ondivago rivoluzionario. Riforma protestante, Rivoluzione scientifica (ergo industriale), Rivoluzione francese. Coteste

rivoluzioni, tutt'è tre, sono state cagionate da uno scivolamento dalla fluidità della parola alla rigidità della scrittura: la Bibbia luterana consultabile da chicchessia; il libro della natura galileiano; le Costituzioni dei regimi succedutisi a Parigi dal 1789. Maistre si schiera apertamente contro tutte queste manifestazioni rivoluzionarie – contro il protestantesimo (chiaro prodromo del 1789: si pensi soltanto al *Behemoth* di Hobbes), contro lo scientismo, contro il giacobinismo. Ora, secondo Maistre, dire rivoluzione è come dire, agostinianamente, *revolutio saeculorum*. L'accezione premoderna di rivoluzione è «orbita planetaria»; l'accezione moderna è invece: «fenomeno che si slancia e si incunea intrepido, con la forza rettilinea di una novità assoluta, nel futuro che si dischiude» (Bongiovanni 2000, 132). Maistre apparirebbe opporre criticamente la prima accezione alla seconda – sopra tutto nelle *Considérations sur la France*, laddove scrive che «si la Providence efface, sans doute c'est pour écrire» (Maistre 1989, 111). Non di meno, è singolare Maistre non dica «parlare» (il *Deus absconditus* si estrinseca evangelicamente nel *Lógos*), ma «scrivere». Quella a cui Maistre guarda, dunque, non è una parola parlata, ma una parola scritta: anch'egli è inesorabilmente prigioniero dell'epoca schiusa dal 1789, da Lutero, da Galileo – non può sfuggirgli. È ingabbiato nell'eone moderno: ecco perché, a esempio, somiglia così esasperatamente a Voltaire; ecco perché – sosteneva Isaiah Berlin – sia Voltaire che Maistre sono all'origine del fascismo europeo: «I sistemi totalitari moderni combinano effettivamente, nei loro atti se non nel loro stile retorico, gli orizzonti di Voltaire e di de Maistre» (Berlin 1994, 224). La nostalgia della parola prerivoluzionaria – come la nostalgia husserliana della *Lebenswelt* precedente la *entscheidende Leistung*, «l'operazione decisiva» (Husserl 1961, 72) della matematizzazione galileiana – è da principio e essenzialmente travisata, epifenomenica, inquinata dalla primazia del gramma (lezione difficilmente schivabile di Jacques Derrida). Sainte-Beuve, per tanto, a ragione sosteneva che Maistre fosse etimologicamente *eccentrico*, cioè che scrivesse «n'étant qu'à un pôle» (Sainte-Beuve 1993, 647). Già che la (inevitabilmente) mitologica parola parlata prerivoluzionaria, forse vivente, fiorente in un indistinto passato irreversibilmente trascorso, siccome è da Maistre impiantata artificialmente fuori tempo massimo, o sia dopo la brusca cesura rivoluzionaria ed *epoch-making*, non può che diventare – metamorfosarsi o appalesarsi finalmente – altrettanto astratta (nel senso hegeliano) e morta che quella sovranamente scritta dei costituzionalisti, dei protestanti, degli scienziati – *secte* di cui Maistre si fa ininterrottamente beffe. Tra la parola-miraggio della scrittura e la scrittura annientatrice della parola – in questo interregno, se pure caotico – alcunché ibridamente, penosamente si foggia s'informa si distilla: alcunché di misto e imbastardito, «*encore sans nom*» (Sainte-Beuve 1993, 649). Fin qui Sainte-Beuve. Continuiamo noi: quest'alcunché tuttora innominato e mancante – ma «fino a quando ancora?» (Agamben 2021, 155) – pare, sebbene urgentissimo, quanto meno arduo possa germogliare «nella non mansueta epoca delle moltitudini» (Cagnone 2022, 11), talmente è soffocato – come dice Manzoni, al cap. XXXIII dei *Promessi sposi*, descrivendo quell'arcinota vigna di Renzo «dove la storia lascia la sua impronta in ogni cosa» (Raimondi 2000, 302) – dalle imperiture malerbe, dalla «marmaglia d'ortiche, di felci, di logli, di gramigne» (Manzoni 2017, 555): cioè a dire, dalla regressione reazionaria alla parola e dalla progressione rivoluzionaria alla

scrittura. Entrambi movimenti filosofico-politici violenti. Entrambi letali. Entrambi continuano a non morire. Ammoniva – o ammonirà – Pietro II: «Sono ciechi se non vedono ciò che oggi si spalanca di fronte ai nostri occhi: l'abisso che ci ha ormai quasi completamente inghiottiti» (Quinzio 1995, 51).

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1970). *Dialettica negativa*. Trad. it. di C.A. Donolo. Torino: Einaudi.
- Adorno, T.W. (1971). *Tre studi su Hegel*. Trad. it. di F. Serra. Bologna: Il Mulino.
- Adorno, T.W. (1994). *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*. Trad. it. di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Adorno, T.W. (2012). *Note per la letteratura*. Trad. it. di A. Frioli, E. De Angelis, G. Manzoni, E. Filippini. Torino: Einaudi.
- Adorno, T.W. (2020). *L'attualità della filosofia*. A cura di M. Farina. Milano-Udine: Mimesis.
- Agamben, G. (2013). *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (2021). *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2022). *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. Torino: Einaudi.
- Auerbach, E. (2022). *Letteratura mondiale e metodo*. Trad. it. di V. Ruberl e S. Aglan-Buttazzi. Milano: Nottetempo.
- Barthes, R. (1999). *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*. A cura di C. Ossola. Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (2021). *Cos'è uno scandalo. Testi su se stesso, l'arte, la scrittura e la società*. A cura di F. D'Angelo. Roma: L'orma.
- Baudelaire, C. (1980). *I fiori del male*. Trad. it. di L. Frezza. Milano: Rizzoli.
- Benjamin, W. (1962). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Trad. it. di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1971). *Il dramma barocco tedesco*. Trad. it. di E. Filippini. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1980). *Sull'hascisch*. Trad. it. di G. Backhaus. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2000). *I «passages» di Parigi*. A cura di E. Ganni. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2006). *Strada a senso unico*. A cura di G. Schiavoni. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2020). *Orbis pictus. Scritti sulla letteratura infantile*. A cura di G. Schiavoni. Macerata: Giometti & Antonello.
- Benn, G. (2021). *Doppia vita. Due autoritratti*. A cura di A. Valtolina. Milano: Adelphi.
- Berlin, I. (1994). *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*. Trad. it. di G. Ferrara degli Uberti. Milano: Adelphi.
- Blixen, K. (1978). *Storie sette gotiche*. Trad. it. di A. Scalero. Milano: Adelphi.
- Blixen, K. (1982). *Ultimi racconti*. Trad. it. di A. Motti. Milano: Adelphi.
- Bloch, E. (2005). *Il principio speranza*. Trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo. Milano: Garzanti.
- Blumenberg, H. (1989). *L'ansia si specchia sul fondo*. Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.
- Bongiovanni, B. (2000). *Da Marx alla catastrofe dei comunismi. Traiettorie e antinomie del socialismo*. Milano: Unicopli.
- Burger, H. (2017). *L'illettore. Una confessione*. Trad. it. di A. Ruchat. Roma: L'orma.
- Cacciari, M. (2022). *Paradiso e naufragio. Saggio sull'Uomo senza qualità di Musil*. Torino: Einaudi.
- Cagnone, N. (2022). *Parmenides Remastered*. Macerata: Giometti & Antonello.
- Calasso, R. (2021). *Ciò che si trova solo in Baudelaire*. Milano: Adelphi.
- Canetti, E. (1981). *Massa e potere*. Trad. it. di F. Jesi. Milano: Adelphi.
- Cecchi, E. & Contini, G. (2000). *L'onestà sperimentale. Carteggio di Emilio Cecchi e Gianfranco Contini*. A cura di P. Leoncini. Milano: Adelphi.
- Cecchi, E. (1952). *Corse al trotto e altre cose*. Firenze: Sansoni.
- Celati, G. (2001). *Finzioni occidentali. Fabulazione, comicità e scrittura*. Torino: Einaudi.
- Cendrars, B. (1979). *Rapsodie gitane*. Trad. it. di M. Lucchese. Milano: Adelphi.
- Clemente Alessandrino (1985). *Gli Stromati. Note di vera filosofia*. A cura di G. Pini. Milano: Edizioni Paoline.
- Corti, M. (2022). *Ombre dal fondo*. Torino: Einaudi.
- Couturat, L. (1980). *Les principes des mathématiques*. Paris: Albert Blancharde.
- Damasio, A. (2022). *Sentire e conoscere. Storia delle menti coscienti*. Trad. it. di I.C. Blum. Milano: Adelphi.
- De Lollis, C. (1971). *Scrittori di Francia*. A cura di G. Contini e V. Santoli. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Dumézil, G. (1948). *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard.
- Edelmann, G.M. (1995). *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neurali*. Trad. it. di S. Ferraresi. Torino: Einaudi.
- Gilodi, R. (2017). Aspetti della teoria del saggio in Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. *CoSMo. Comparative Studies in Modernism*, 10, 149-156.
- Hofmannsthal, H. von (1972). *Narrazioni e poesie*. A cura di G. Zampa. Milano: Mondadori.
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Kafka, F. (1973). *Il processo*. A cura di G. Zampa. Adelphi: Milano.
- Kant, I. (1970). *Critica del giudizio*. Trad. it. di A. Gargiulo. Bari: Laterza.
- Kundera, M. (1994). *I testamenti traditi*. Trad. it. di E. Marchi. Milano: Adelphi.
- Lautréamont (1990). *I canti di Maldoror. Poesie. Lettere*. A cura di L. Binni. Milano: Garzanti.
- Lemoine, M. (1988). La méthode d'enquête selon Maigret: une absence de méthode méthodique? In G. Elefante (a cura di), *Les écritures de Maigret* (119-147). Bologna: CLUEB.

- Lukács, G. (2002). *L'anima e le forme*. Trad. it. di S. Bologna. Milano: SE.
- Maistre, J. de (1971). *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della provvidenza*. A cura di A. Cattabiani. Rusconi: Milano.
- Maistre, J. de (1975). *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*. Trad. it. di R. de Mattei e A. Sanfratello. Milano: Scheiwiller.
- Maistre, J. de (1984). *Il Papa*. Trad. it. di A. Pasquali. Milano: Rizzoli.
- Maistre, J. de (1989). *Écrits sur la révolution*. A cura di J.-L. Darcel. Paris: PUF.
- Manganelli, G. (2022). *Altre concupiscenze*. A cura di S. Silvano Nigro. Milano: Adelphi.
- Manzoni, A. (2017). *I promessi sposi*. Milano: Mondadori.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Musil, R. (1962). *L'uomo senza qualità*. Trad. it. di A. Rho. Torino: Einaudi.
- Ortese, A.M. (1997). *Corpo celeste*. Milano: Adelphi.
- Quinzio, S. (1995). *Mysterium iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa*. Milano: Adelphi.
- Penna, S. (2019). *Poesie*. Milano: Mondadori.
- Raimondi, E. (2000). *Il romanzo senza idillio. Saggio sui Promessi sposi*. Torino: Einaudi.
- Sainte-Beuve, C.-A. (1993). *Portraits littéraires*. A cura di G. Antoine. Paris: Laffont.
- Sebald, W.G. (2022). *Tessiture di sogno*. Trad. it. di A. Vigliani. Milano: Adelphi.
- Scholem, G. (1978). *Walter Benjamin e il suo angelo*. Trad. it. di M.T. Mandalari. Milano: Adelphi.
- Schürmann, R. (1996). *Des hégémonies brisées*. Mauvezin: T.E.R.
- Sciascia, L. (1993). *Dalla parte degli infedeli*. Milano: Adelphi.
- Solmi, S. (1987). *Studi leopardiani. Note su autori classici italiani e stranieri*. A cura di G. Pacchiano. Milano: Adelphi.
- Solmi, S. (1992). *La letteratura italiana contemporanea. Scrittori negli anni, Note e recensioni, Ritratti di autori contemporanei, Due interviste*. A cura di G. Pacchiano. Milano: Adelphi.
- Solmi, S. (2000). *Letteratura e società. Saggi sul fantastico, La responsabilità della cultura, Scritti di argomento storico e politico*. A cura di G. Pacchiano. Milano: Adelphi.
- Trucillo, L. (2022). *Birds*. Macerata: Giometti & Antonello.
- Turco, L. (1971). Il pensiero analogico (a proposito di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna 1968). *Lingua e stile. Quadrimestrale di linguistica e critica letteraria*, 6 (1), 139-145.
- Viroux, M. (1952). Lautréamont et le Dr Chenu. *Mercure de France*, 1072, 632-642.
- Vitale, S. (2022). *Antipedagogia della malerba. Componenti inculti tra Terra e Mondo*. Macerata: Giometti & Antonello.
- Wieser, W. (1959). *Organismen, Strukturen, Maschinen. Zu einer Lehre vom Organismus*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

I fenomeni di evanescenza.

Alcune note sulla nozione di *Abklangsphänomen* nella filosofia del tempo di Husserl

Nicola Turrini

Ricercatore post-doc in filosofia teoretica presso l'Università di Verona, dove insegna Ermeneutica filosofica e Filosofia della comunicazione. È membro fondatore di PHILM – Centro di ricerca di filosofia e cinema presso l'università di Verona.

nicola.turrini@univr.it

This essay aims to discuss Husserl's use of metaphors within his writings devoted to the internal-time consciousness, starting from some objections Jacques Derrida moved to Husserl in *La voix et le phénomène*. In particular, the essay will examine some consequences related to the metaphorical architecture that the Austrian philosopher builds around the figure of the “Abklangsphänomen”. While it is true that Husserlian phenomenology of internal time-consciousness is set up as a deconstruction of the metaphor of time as “flux”, it seems that, precisely because metaphors derive their origin and force from “things themselves”, they may represent a different way – complementary to and at the same time challenging phenomenological reduction – to archaeologically go back to “things themselves”.

95

Il controverso rapporto di Husserl con la metafora

Husserl non ha mai amato le metafore. Non si tratta, tuttavia, di una questione meramente stilistica ma di una resistenza insita nel metodo fenomenologico e nel suo tentativo di ritornare “alle cose stesse” attraverso una specifica “esattezza” concettuale – un’esattezza, è il caso di ribadirlo, di natura radicalmente differente da quella delle scienze naturali (Husserl 1961). Nonostante questa tendenza generale, non solo Husserl non ha mai realmente rinunciato alle metafore, ma è possibile riscontrare come esse compaiano spesso nei *punti critici* della ricerca fenomenologica – intendendo, con questa espressione, quei momenti teoretici in cui la posta in gioco fenomenologica è di assoluta rilevanza. Potremmo spingerci a dire che, da questo punto di vista, le metafore husserliane rappresentano un sintomo, la traccia di una *kinesis* del pensiero nascosta ma costantemente in atto. L’obiettivo di questo contributo sarà quello di provare a discutere la natura sintomatica di una certa strategia metaforica di Husserl, partendo dall’analisi di un caso molto specifico, là dove il padre della fenomenologia si propone di discutere il problema del tempo – problema che, come egli stesso ripete a più riprese, è in assoluto “il più difficile” per l’analisi fenomenologica. Si tratta di un problema che lo terrà lungamente impegnato e che, a seguito di una prima sistemazione in quel testo capitale che sono le lezioni raccolte in *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), troverà ulteriori sviluppi nei *Bernauer Manuskripte* (1917-18) e infine nei cosiddetti *C-Manuskripte* (1924-34), nei quali Husserl rielaborerà ed approfondirà le tematiche che aveva precedentemente sviluppato.

Isolare un ambito di analisi molto circoscritto non è qui una mera necessità di sintesi ma coinvolge un’istanza fenomenologica più profonda: a nostro avviso, quella che potremo definire come la *crisi metaforica* della fenomenologia di Husserl raggiunge il suo vertice proprio nei testi dedicati alla “coscienza interna del tempo”. Tutto l’edificio fenomenologico qui eretto è architettonicamente progettato a partire dalla decostruzione di una specifica metafora, quella del tempo come “flusso”, che procede parallelamente alla sospensione del “tempo oggettivo”. La metafora del tempo come “flusso” rivela un’intuizione, profondamente radicata nel senso comune, che descrive il tempo come un contenitore in cui gli eventi accadono in modo irreversibile. La metafora del flusso del tempo non può essere intesa come descrizione di un divenire indipendente dalla coscienza, ma non può nemmeno, dopo essere stata inscritta surrettiziamente nella coscienza come la *sua* metafora, essere interpretata come un divenire della coscienza indipendente dall’autocoscienza. In quanto metafora costitutiva sia del tempo oggettivo che di quello soggettivo, il flusso del tempo presuppone una coscienza dello scorrere temporale che si cela segretamente all’interno della scena metaforica.

Rispetto all’iscrizione surrettizia della coscienza all’interno di questa metafora possiamo immaginare due scenari differenti. Da una parte possiamo situare una coscienza osservatrice esterna al flusso. In questo caso la coscienza del tempo *non* è essa stessa *nel* tempo, come se l’io organizzasse la molteplicità delle sue esperienze senza essere esso stesso determinato dal tempo. Dall’altra, possiamo invece posizionare la coscienza in un punto che si muove insieme al flusso: in questo caso la coscienza è *nel* tempo, immersa nel flusso di ogni cosa. In entrambi i casi, la metafora del flusso presuppone

la coscienza del tempo e l'efficacia della metafora non viene intaccata dall'ambiguità rispetto alla posizione della coscienza; tuttavia, entrambe le opzioni conducono a un'*impasse*. Se consideriamo la coscienza del tempo come atemporale, diviene problematico comprendere come una coscienza fuori dal tempo possa percepire il tempo; se la coscienza del tempo è invece essa stessa nel tempo, ci troviamo di fronte allo spettro del regresso infinito – per cui si renderebbe necessaria un'ulteriore coscienza che percepisca il flusso della coscienza stessa. A prescindere da queste aporie, la metafora del tempo come flusso fa risuonare un'esperienza specifica: l'irreversibilità del tempo e del suo scorrere continuo e ininterrotto.

La riduzione trascendentale assume qui il compito di generare un nuovo senso della temporalità; essa è *simultaneamente* la riduzione del tempo alla coscienza e della coscienza al tempo, dove entrambi dipendono dal superamento della metafora del flusso. Da questo punto di vista, il tentativo di ripensare fenomenologicamente la coscienza del tempo potrebbe essere articolato come il tentativo di pensare *oltre e attraverso* questa specifica metafora, rivelandone il significato trascendentale e ripristinando quindi la sua verità fenomenologica. La sospensione fenomenologica appare in questo contesto come una forma contratta che rende conto di come la successione lineare del tempo presupponga la coscienza del tempo; in altre parole, la sospensione del tempo oggettivo e della sua metafora per eccellenza permette a Husserl di recuperare l'origine del concetto di tempo [*Zeit*] nella temporalità [*Zeitlichkeit*] della coscienza del tempo. Tuttavia, se la sospensione del tempo oggettivo reitera la critica già sviluppata da Brentano, essa modifica i fattori in gioco nell'analisi fenomenologica della temporalità. Agli occhi di Husserl, infatti, le stesse analisi di Brentano si fondano implicitamente sulla metafora del tempo come flusso. Vista da questa prospettiva, l'ambizione di Husserl non è altro che il tentativo di pensare *attraverso* la metafora del tempo come flusso – sostituendola con descrizioni fenomenologiche concrete – e, così facendo, andare *oltre* la metafora, verso “le cose stesse” da cui la metafora trae forza e vita. [1]

Può risultare ora più chiaro il senso specifico della resistenza di Husserl verso le metafore: esse opacizzano la visione fenomenologica che si dirige alle “cose stesse” e necessitano quindi di essere catturate nelle maglie della riduzione. A questa tendenza generale della prosa husserliana si contrappone tuttavia un contro-movimento, testimoniato dall'uso che Husserl fa delle metafore nei punti chiave delle sue analisi della coscienza interna del tempo. Di questo contro-movimento vorremmo discutere in questo contributo, proponendo alcune tracce di lettura squisitamente programmatiche, destinate quindi ad ampliare gli orizzonti di ricerca su un tema fenomenologico che è stato già ampiamente scandagliato secondo molteplici direzioni. Ci sembra infatti che un dettaglio sul quale la letteratura critica si è soffermata in modo marginale sia la *profondità metaforica* di alcuni termini chiave che Husserl utilizza nella sua descrizione fenomenologica della temporalità. Nella sua analisi delle strutture temporali della coscienza, egli assume come esemplare l'esperienza percettiva degli oggetti sonori: si tratta di “oggetti” *paradigmatici* che, nonostante la loro costitutiva *evanescenza*, gli appaiono tuttavia come i

[1] Come ha mostrato Nicolas de Warren, «Il banco di prova ultimo della teoria husserliana risiede nella capacità di portare genuinamente a datità intuitiva il fenomeno della coscienza del tempo grazie a descrizioni *concettuali* il cui significato non dipende interamente da metafore; o, se le metafore sono necessarie, nella capacità di riattivare l'origine del concetto di tempo nella coscienza del tempo, stilla base della quale soltanto tali metafore sono venute alla vita», (de Warren 2017, 103).

più significativi per un'analisi fenomenologica del tempo – assumendo un ruolo esplicativo simile a quello che il tavolo svolgeva nella descrizione degli adombramenti percettivi di un oggetto collocato nello spazio.

Nel nostro percorso vorremmo invitare il lettore a tenere sullo sfondo, come traccia implicita, due celebri lavori di Jacques Derrida: *La voce e il fenomeno* (Derrida 1997) e *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (Derrida 1992). Questo per diversi motivi che ci sembrano, in questa sede, fondamentali. Innanzitutto, perché Derrida problematizza direttamente lo statuto del metodo genetico nella fenomenologia di Husserl, che trova nelle *Zeitvorlesungen* uno snodo fondamentale. In secondo luogo, perché Derrida ha rilevato, con grande accuratezza, come la differenza tra metafore e concetti costituisca un *punctum caecum* del pensiero, in quanto già da sempre presupposta in ogni esercizio filosofico: non è possibile fare filosofia se non ipotizzando di sapere cosa differenzi un concetto da una metafora, ma il dispiegarsi di una tale differenza non può essere articolato con strumenti esclusivamente concettuali. Il terzo ed ultimo punto riguarda la tensione, che Derrida scorge nella tradizione metafisica occidentale, tra *oculocentrismo* e *fonocentrismo*. Le considerazioni del filosofo francese sul complicato rapporto tra metafora e concetto rendono particolarmente problematico il modo con cui affrontare il problema della metafora nel pensiero di Husserl. Con quali strumenti fenomenologici è possibile condurre un'analisi della metafora – del suo “senso” quanto del suo “uso”? Essi dovranno essere concettuali o metaforici? [2]

Il plesso metaforico dell'*Abschattung*

Prima di addentrarci nel territorio *acustico* delle analisi sulla temporalità è tuttavia necessario considerare brevemente un altro spazio metaforico husserliano – di natura *ottica* in questo caso – che è possibile rintracciare in un passo molto commentato di *Idee I*, precisamente l'§ 41, intitolato «La consistenza reale della percezione e il suo oggetto trascendente». In questa sede, Husserl discute la nozione di “adombramento [*Abschattung*]” attraverso l'esempio della descrizione fenomenologica di un tavolo. Il filosofo austriaco si propone qui di discutere «che cosa appartiene alla concreta esistenza della percezione stessa, come *cogitatio*» (Husserl 1950, 87), escludendo immediatamente dall'analisi – secondo il dettato imposto dall'*epoché* – “tutta la fisica e l'intero dominio del pensiero teoretico”:

Manteniamoci nell'ambito della schietta visione e delle relative sintesi, delle quali la percezione appunto fa parte. È evidente che la visione e la cosa vista, la percezione e la cosa percepita si riferiscono l'una all'altra, ma per necessità di principio non fanno tutt'uno, *né realmente, né per essenza*.

Prendiamo un esempio. Vedendo questa tavola, girandole attorno, cambiando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistere di questa sola e medesima tavola, che rimane in se stessa assolutamente immutata. Invece la percezione della tavola è costantemente mutevole, anzi, è una continuità di percezioni mutevoli. Chiudo gli occhi. I miei rimanenti sensi sono fuori di ogni rapporto con la tavola. Ora non ho di essa alcuna percezione. Apro gli occhi, e ho nuovamente la percezione. La percezione? Vediamo meglio. In nessun caso essa è ritornata come

[2] In questa prospettiva rimane sempre attuale il problema posto dal monito heideggeriano di *Essere e tempo*: «L'indagine filosofica deve rinunciare alla “filosofia del linguaggio” e dedicare la sua attenzione alle “cose stesse»» (Heidegger 2005, 204).

individualmente la medesima. Soltanto la tavola è la medesima, in quanto consaputa come identica nella coscienza sintetica, che riannoda la nuova percezione con il ricordo. La cosa percepita può sussistere anche se non è percepita, anche se non è nemmeno potenzialmente consaputa – nella modalità sopra descritta dell’inattualità –; e lo può, senza modificarsi. Ma la percezione è quello che è, nel costante fluire della coscienza; anzi, è essa stessa un flusso costante: il presente percettivo si muta continuamente nella annessa coscienza di un passato prossimo, mentre spunta un nuovo presente, ecc. Come la cosa percepita in generale, così tutte le parti, tutti gli aspetti o momenti che le ineriscono, si tratti di qualità primarie o secondarie, per le stesse ragioni sono necessariamente trascendenti rispetto alla percezione. Il colore della cosa veduta non è per principio un momento reale della coscienza di colore; esso appare, ma, mentre appare, l’apparizione può, anzi deve, variare continuamente. Il *medesimo* colore appare in serie continuative di *adombramenti* di colore. Lo stesso si dica per ogni qualità sensibile e per ogni figura spaziale. La medesima figura (in quanto data in carne ed ossa come medesima) appare continuamente “in modo diverso”, in sempre diversi adombramenti di figura. È questa una necessaria situazione di cose di validità universale. Soltanto per semplificare abbiamo citato l’esempio di una cosa che appare invariata nella percezione. Ma quanto si è detto può essere esteso a qualsiasi variazione.

Per necessità essenziale, ad una esperienza, “onnilaterale” e conformantesi unitariamente e continuativamente in se stessa, della medesima cosa appartiene un sistema di molteplici apparizioni ed adombramenti, in cui, quando valgono attualmente, tutti i momenti oggettivi, che si trovano nella percezione con il carattere della datità in carne ed ossa, nella coscienza dell’identità, si rappresentano o si adombrano in continuità determinante (Husserl 1950, 87-88).

La nozione di *Abschattung*, che nel pensiero di Husserl costituisce un termine tecnico fondamentale, è evidentemente una metafora che attinge al campo ottico-spaziale – appartenenza segnalata non solo dal fatto che, in tedesco, *schatten* significa “ombra”, ma anche dall’etimologia del termine, che condivide la sua radice con il verbo *schauen*, che significa appunto “guardare”. Inoltre, quando Husserl introduce il paragrafo affermando di volersi mantenere “nell’ambito della schietta visione” usa, non certo senza ragione, il termine tedesco *Anschauung*. Aggiungiamo poi che anche un altro concetto chiave introdotto in *Ideen* – quello di *Wesenschau* o di “intuizione eidetica” – fa anch’esso riferimento al plesso metaforico della visione; qui Husserl, al contrario di ciò che pensa Derrida nella sua lettura fonocentrica della fenomenologia, ci sembra inserirsi in quella lunga tradizione filosofica che identifica il pensiero – il *theorein* – con un atto di “visione”.

Ciò che qui maggiormente ci interessa è però l’affermazione secondo cui la dinamica dell’adombramento è “una necessaria situazione di cose di validità universale” che può “essere esteso a qualsiasi variazione”, “per ogni qualità sensibile e per ogni figura spaziale”. Husserl, infatti, prosegue così:

Ad ogni fase della percezione appartiene ad es. un contenuto di adombramenti di colore, di figura, ecc. Essi fanno parte dei *dati sensibili*, cioè dati di una speciale regione (avente i suoi determinati generi), che nell’ambito di ciascun genere si uniscono a formare delle concrete unità d’esperienza (*i “campi” sensibili*); [...]
Bisogna tenere ben presente, come già chiaramente risultato nelle *Ricerche logiche*, che i dati sensibili, i quali esplicano la funzione di adombramenti di colore, di levigatezza, di figura (la funzione della “rappresentazione”), ecc., devono essere tenuti

rigorosamente distinti dal colore, dalla figura, dalla levigatezza, in breve, da tutte le specie di momenti *fisici*. L'adombramento, *sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato*. L'adombramento è *Erlebnis*. Ma l'*Erlebnis* è possibile solo come *Erlebnis* e non come spazialità. L'adombrato invece è possibile soltanto come spazialità (è appunto spaziale nella sua essenza) e non come *Erlebnis*. In particolare, è assurdo considerare l'adombramento di una figura (ad es. di un triangolo) come qualcosa di spaziale e possibile nello spazio, e chi lo faccia (ed è una confusione che attraversa tutta la letteratura psicologica) scambia evidentemente l'adombramento con la figura adombrata, ossia apparente. Come poi i diversi momenti reali della percezione come *cogitatio* (in contrapposto ai momenti del trascendente *cogitatum*) siano sistematicamente da distinguere e come siano da caratterizzare secondo le loro in parte difficili singolarità, rappresenta il tema di grandi ricerche (Husserl 1950, 88-89).

La portata fenomenologica dell'ultimo paragrafo è essenziale e mostra, peraltro, come Husserl fosse più che consapevole del fatto che qualsiasi operazione metaforica non fosse fenomenologicamente neutra. L'adombramento è infatti un "vissuto" – un *Erlebnis* – ed in ciò si distingue radicalmente da ciò che è adombrato: se il tavolo adombrato è una figura spaziale ciò non vale per il "vissuto" di quel tavolo. Questa distinzione, elementare per chiunque si occupi di fenomenologia, diviene più complicata se declinata in relazione allo statuto metaforico del termine "adombramento". La parola *Abschattung* trae la sua forza fenomenologica dal riferirsi – *letteralmente* potremmo dire – all'esperienza naturale del guardare un tavolo, ispezionandone cinestetivamente il volume e la materialità; questa metafora, tuttavia, se vuole assurgere a concetto di rilevanza fenomenologica – e, quindi, assumere valore "essenziale" – deve essere depurata da qualsiasi istanza che possa generare una confusione di "genere" tra l'adombramento inteso come "vissuto" e l'oggetto adombrato. Questa operazione è tanto fenomenologicamente giustificata quanto problematica, in quanto la dinamica che deve essere resa inerte è proprio la metafora stessa intesa come *traslazione*, come spostamento tra campi semantici differenti o tra "regioni" ontologiche incompatibili tra loro. Questo congelamento è, tuttavia, ciò che permette di utilizzare il termine "adombramento" in relazione a qualsiasi tipo di esperienza oggettuale – compresa quella di oggetti non estesi, come la voce o il suono.

Abklingsphänomen

Passiamo ora alle considerazioni che più ci interessano in questa sede, cioè l'analisi di una specifica metafora presente nei lavori husserliani dedicati allo statuto della temporalità: si tratta dell'*Abklingsphänomen*, il "fenomeno di evanescenza". Nelle *Zeitvorlesungen* l'evanescenza dell'esperienza uditiva costituisce la base di un'imponente architettura metaforica che si ritroverà intatta – e ulteriormente sviluppata – anche nei *Bernauer Manuskripte* e nei *C-Manuskripte*. [3] Il fenomeno dell'*Abklang* entra in gioco nel tentativo di rendere conto della dinamica ritenzionale e del suo rapporto con l'"impressione originaria" [*Urimpression*]. Se molti commentatori si sono dedicati ad un libro capitale come le *Zeitvorlesungen*, analizzandone il ruolo chiave nello

[3] L'*Abklingsphänomen* è oggetto di una specifica trattazione nella quarta sezione dei *Bernauer Manuskripte*, intitolata appunto «Zur Phänomenologie der Abklingsphänomene» (Husserl 2001, 65ss).

sviluppo del pensiero husserliano, sembra che molti di essi abbiano rinunciato ad *ascoltarne la sonorità* – traducendo, ad esempio, il termine tecnico *abklang* con “evanescenza”, “affievolirsi” o altri sinonimi che sono sicuramente pertinenti al dispiegarsi dell’argomentazione husserliana ma che elidono lo spessore sonoro e metaforico proprio di questa scelta terminologica. L’etimologia del termine *Abklang* rimanda infatti ad un “affievolirsi” specifico, quello di un suono che comincia a perdere la sua intensità fino a ridursi a silenzio. Se possiamo parlare di architettura metaforica è perché Husserl costella i suoi scritti dedicati all’analisi della temporalità con altri termini derivati – come *Nachklang*, *Urklang*, *Verklang* – dove l’originario materiale sonoro trapassa continuamente dal campo iletico al campo dell’analisi fenomenologica. La complessità delle pagine dedicate da Husserl alla percezione uditiva dimostra la centralità del fenomeno sonoro nell’indagine sull’esperienza del tempo; la terminologia e le metafore cui egli fa ricorso, più che ridurre la complessità del problema, lo rendono decisamente più plastico e tangibile. In questa direzione va anche un’altra celebre metafora presente nelle *Zeitvorlesungen*, quella della “coda di cometa [*Kometenschweif*]”. Secondo questa analogia, la percezione di una melodia assomiglierebbe alla traccia visiva lasciata da una cometa mentre attraversa lo spazio: il residuo di coda luminosa corrisponderebbe alle note appena udite che la memoria ritiene mentre l’orecchio percepisce le altezze suonate all’istante, analoghe invece alla punta della cometa ancora visibile nel cielo.

Per esplorare questo territorio utilizzeremo, come già accennato, alcune notazioni critiche di Jacques Derrida che, in *La voce e il fenomeno*, sostiene che la questione della temporalità rimane, in Husserl, «pensata e descritta a partire dall’identità a sé dell’adesso come punto. Come “punto-sorgente”» (Derrida 1997, 97). Ripercorrendo la fenomenologia di Husserl lungo il tracciato della genesi, Derrida riconosce nella riflessione husserliana sul tempo un piano di tensione costante all’interno del quale si distribuiscono, in un equilibrio sempre instabile, i luoghi di indecidibilità della postura fenomenologica. Le lezioni dedicate alla coscienza interna del tempo rappresentano, peraltro, uno dei momenti di maggior tensione speculativa tra metodo fenomenologico statico e genetico. Qui Husserl, cercando di esplicitare la struttura della temporalità basata su ritenzioni e protensioni, abbandona lo schema analitico *Stoff-Auffassung* precedentemente utilizzato nelle *Ricerche logiche*. Egli si rende infatti conto che la transizione verso una ricostruzione genetica dei processi di formazione delle unità di senso temporali richiede che venga riconosciuto che «non ogni costituzione ha lo schema “contenuto apprensionale-apprensione”» (Husserl 1981, 46 n. 6). Secondo il filosofo francese, le analisi husserliane sulla temporalità mostrerebbero una criticità inaggirabile: articolare ogni “ora” come costantemente accompagnato da una coda ritenzionale e necessariamente legato ad un’anticipazione protensionale non significherebbe affatto rinunciare all’idea che il decorso temporale abbia un “punto-sorgente” e che la questione della temporalità ruoti inevitabilmente attorno a un’“impressione originaria [*Urimpression*]” che si modifica ritenzionalizzandosi. Se, da una parte, Husserl descrive accuratamente come ogni “ora” non possa essere isolato in quanto puntualità pura, dall’altra assumere una prospettiva genetica non equivale mettere in discussione che tale processualità abbia una struttura dotata di un “cominciamento assoluto”: lo

spfondamento ritenzionale sarebbe in ogni caso lo spfondamento di un “punto-sorgente”.

Se per entrambi la ritenzione è la condizione di possibilità della percezione stessa, il modo con cui essi intendono questo *a priori* è decisamente diverso. La molteplicità delle code ritenzionali, nel momento stesso in cui permette all’“ora” di venire alla luce, ne *sfuma* i contorni, esibendo l’impossibilità di una semplice identità a sé e di una presenza pura. Ciò che Derrida intende decostruire è l’ostinazione husserliana sul carattere di presentazione della ritenzione che, a suo avviso, non farebbe altro che generare irrisolvibili problemi fondazionali. La ritenzione diviene, nella sua lettura, quell’essenziale non-presenza senza la quale la presenza stessa non potrebbe darsi, una zona di non-evidenza che rende tuttavia possibile l’evidenza dell’“ora”: se senza ritenzione non si dà nessun “ora” riconoscibile come tale, allora tematizzare la temporalità a partire da un’impressione originaria diviene riduttivo se non addirittura erroneo. Secondo Derrida, dunque, la ritenzione dovrebbe essere intesa come quello sfondo che – con la sua indeterminatezza – permette all’“ora” di emergere contrastivamente: la ritenzione non solo sfuma i contorni dell’impressione originaria – se ne esiste una – ma iscrive l’assenza nella presenza stessa. Ogni “ora” è strutturalmente incompleto e privo di senso se viene sradicato dal suo passato e dal suo futuro – da quella griglia di “assenze” che necessariamente lo accompagna.

Qui Derrida, più che critico della fenomenologia, sembra radicalizzare ancor di più la stessa impresa fenomenologica. Se fare fenomenologia significa cercare di essere fedeli al fenomeno che si dà e interrogarlo secondo le modalità in cui esso si dà, allora è necessario prendere atto del fatto che l’analisi della temporalità ci pone di fronte a un concetto di presenza meno rassicurante rispetto a quanto emerge nell’indagine del processo percettivo. La presenza temporale contiene elementi di incompletezza e di asimmetria radicalmente diversi e ben più costitutivi rispetto al rapporto fra la cosa e i suoi adombramenti nella percezione d’oggetto. Quando è il tempo stesso ad essere oggetto della nostra attenzione – cioè quando l’oggetto è “oggetto temporale” – risulta più difficile individuare un nucleo di senso pieno come invece avviene nel caso della percezione d’oggetto. Il presente sembra così emergere in quanto tale solo tardivamente – *nachträglich* – quando è già ritenzione e quando, ancorandosi al flusso temporale, ha già perso la propria immediatezza – o, forse, proprio grazie alla perdita di tale pienezza intuitiva. Se seguiamo Derrida, la fenomenologia husserliana sarebbe incapace di rendere conto di questa aritmia sostanziale che rende impossibile parlare in termini non aporetici di “punti-sorgente” e “impressioni originarie”. Non bastano qui, al filosofo francese, gli sforzi dello stesso Husserl nel mettere in luce come non vi sia istante presente che possa essere percepito come tale se non già articolato in una serie di complesse relazioni ritenzionali e protensionali, rivelando come l’individuazione di un’“ora” sorgivo non sia in fondo che un’astrazione.

Le trasformazioni grafiche dei diagrammi temporali

Seguendo le analisi di Derrida può risultare fruttuoso considerare alcuni aspetti tematici che emergono nei *Bernauer Manuskripte Über*

das Zeitbewußtsein, dove l'indagine sulla temporalità sviluppata nelle *Zeitvorlesungen* viene ripresa alla luce di un decennio in cui la fenomenologia si è sviluppata in una decisa direzione trascendentale: il problema della costituzione va gradualmente legandosi al tema della correlazione noetico-noematica e le posizioni di Husserl si spostano verso una prospettiva genetica. Ciò su cui vorremmo concentrare la nostra attenzione è un aspetto specifico di tale questione, esattamente quello maggiormente coinvolto dalle critiche derridiane alla nozione di *Urimpression*.

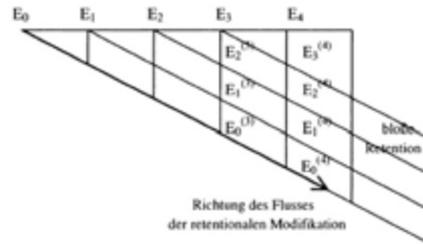
Nei *Bernauer Manuskripte* comincia ad insinuarsi, nel pensiero di Husserl, la consapevolezza dei limiti insiti nel diagramma delle ritenzioni così come esso era stato proposto nelle lezioni del 1905: la dimensione originaria dell'“ora” presente viene ridiscussa in una forma più complessa a partire dall'idea che l'“ora” è tale solo in virtù degli “ora” passati (Husserl 2001, 11-15). L'attenzione si sposta così sul *continuum* modificazionale che scaturisce dal continuo incrociarsi di ritenzioni e protensioni – accentuazione che è possibile riscontrare nel frequente utilizzo di termini come “continuum” e “intreccio” [*Verflechtung*] (Husserl 2001, 6-8). Nelle *Zeitvorlesungen*, infatti, se Husserl aveva già squalificato l'idea di una natura atomica e lineare della temporalità della coscienza, si era tuttavia concentrato quasi esclusivamente sulla modificazione ritenzionale, delineando un percorso in cui le connessioni tra le varie fasi temporali si sviluppavano in una sola direzione. L'idea di una vera e propria *Verflechtung*, di un singolare intrecciarsi costitutivo della coscienza interna del tempo, è praticamente assente.

Nelle *Zeitvorlesungen* Husserl paragona significativamente la modificazione ritenzionale ad una “coda di cometa”, vale a dire a un integrale che tende allo zero senza mai raggiungerlo, sottolineando come sia impossibile individuare il momento in cui la modificazione ritenzionale – che sfuma all'infinito senza scomparire mai del tutto – si annulla. Non dobbiamo qui lasciarci fuorviare dall'utilizzo del termine “fase temporale” [*Zeitphase*], che sembrerebbe suggerire la possibilità che le unità temporali, pur complesse al proprio interno, siano in un certo senso discrete le une rispetto alle altre; il termine *Zeitphase* deve essere inteso come l'*analogon* di quello che è l'adombramento per gli oggetti spaziali. Tuttavia, quando il “ricordo primario” – la ritenzione – viene confrontato con il “ricordo secondario” per marcare la differenza tra i due, quest'ultimo viene descritto come un processo compiuto, con un inizio e una fine. Ad accentuare l'impressione di una suddivisione discreta del *continuum* temporale è anche la celebre rappresentazione grafica della coscienza interna del tempo: non rinunciando ancora all'idea di un'“impressione originaria”, il diagramma husserliano si presenta come una semi-retta con un punto di origine perfettamente individuabile, il che difficilmente si concilia con l'idea di una possibile *Verflechtung*.

L'idea di intreccio diviene invece centrale nei *Bernauer Manuskripte*. Certo, il vocabolario dei “punti-sorgente” e delle impressioni originarie non viene abbandonato – al termine *Urimpression* si sostituisce quello di *Urpräsentation* ma senza modificare apparentemente l'assetto generale del problema. Tuttavia, il diagramma temporale subisce in questi manoscritti alcune modificazioni fondamentali che – vedremo più avanti – vanno di pari passo con un approfondimento del plesso metaforico dell'*Abklang*. Ci limiteremo ad alcune note di commento ai diagrammi proposti nelle

sezioni Nr. 1 e Nr. 2 (Husserl 2001, 5-49), che ci sembra sollevino quanto meno qualche dubbio sulla pertinenza delle critiche di Derrida.

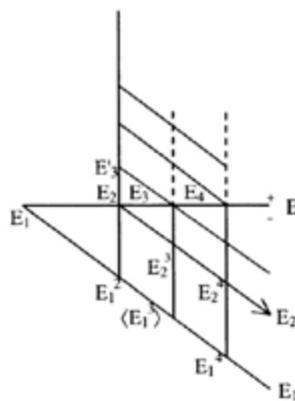
Nell'appendice all'§ 4 della sezione Nr. 1 (Husserl 2001, 15), Husserl propone il seguente diagramma, che non presenta significative differenze rispetto al modello presentato nelle *Vorlesungen*. [FIG. 1] Il diagramma non considera le modificazioni protensionali, concentrandosi esclusivamente sulla dinamica della ritenzione che, in quanto "memoria primaria", era al centro delle lezioni del 1905. Le cose mutano in modo significativo nei *Bernauer Manuskripte*, nel momento in cui Husserl introduce, accanto allo sprofondamento ritenzionale, la rappresentazione grafica delle modificazioni protensionali, illustrate nel diagramma che lui stesso definisce "figura completa" [*vervollständigte Figur*] (Husserl 2001, 22).



[FIG. 1]

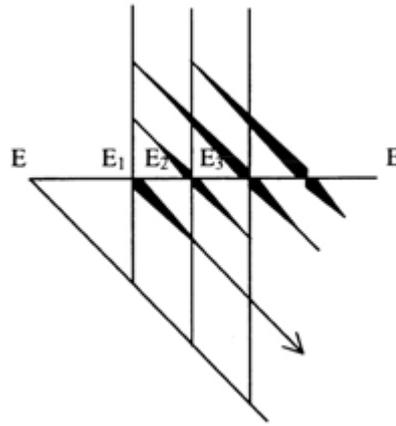
Sebbene l'*Urpräsentation* assuma ancora un ruolo centrale (indicata, in fig. 2, da E1), ogni nuovo "ora" è qui rappresentato come un'unità complessa che si sviluppa lungo una retta verticale e non più una semiretta, come in fig. 1. Se confrontiamo il momento E1 (fig. 1) con il momento E2 (fig. 2), è possibile notare come nel primo caso l'unica differenza tra E1 e l'impressione originaria E0 sia la semiretta verticale delle modificazioni ritenzionali che inizia a svilupparsi dalla semiretta orizzontale che descrive il trascorrere del tempo della coscienza; nel secondo caso, invece, E2 è ancora un punto ma lungo una retta che si sviluppa nella doppia direzione delle ritenzioni e delle protensioni. E2 diviene così un *presente impuro* perché non solo trascina con sé le tracce dell'appena passato ma porta con sé in sé il futuro prossimo, quello che sta per accadere.

[FIG. 2]



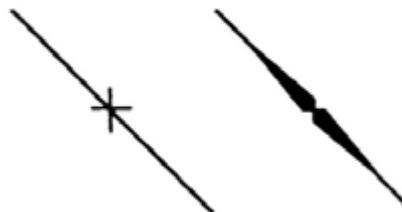
In relazione a quest'ultima rappresentazione, tuttavia, potremmo domandarci perché il momento sorgivo E1 non abbia anch'esso una propria modificazione protensionale: anche se accettassimo di considerarlo un "cominciamento assoluto", perché E1 non dovrebbe essere carico di protensioni come gli ora successivi? Se seguissimo questa strada, sarebbe intuitivamente difficile accettare la differenza di E1 rispetto agli "ora" successivi e potremmo essere tentati di aggiungere al grafico anche la semiretta delle ritenzioni, uniformando così il momento a tutti gli altri. Husserl non è molto chiaro su questo punto,

ma non sembra affatto casuale che egli si concentri, da questo momento in avanti, sull'*Urprozess* – sul processo della temporalità originaria – dove la questione del “da dove cominciare” non sembra essere più così rilevante. Il nuovo diagramma proposto da Husserl (Husserl 2001, 44 e 48) [FIG. 3] non si limita a mostrare la rete di connessioni che legano l'*Urpräsentation* al doppio orizzonte delle ritenzioni e delle protensioni: l'analisi si sofferma, invece, soprattutto sul ruolo delle protensioni all'interno del *continuum* della modificazione ritenzionale e, viceversa, sull'effetto giocato da queste ultime nella determinazione del contenuto delle protensioni. La prospettiva genetica diviene via via più marcata: ritenzioni e protensioni esercitano la loro influenza non solo sull'ora presente, bensì anche le une sulle altre, e l'*Urpräsentation* non si pone semplicemente come nucleo sorgivo della coscienza del tempo, bensì come un semplice punto di confine in cui si intersecano i *continuum* delle modificazioni ritenzionali e protensionali (Husserl 2001, 6-15). Il decorso temporale viene così a costituirsi come un processo sfumato da tendenze passive e da anticipazioni, in cui l'accentuazione del momento protensionale e della sua influenza sull'ora presente e sulla ritenzione stessa sembra allontanare Husserl da una prospettiva che si limita a descrivere un presente “disteso”, un decorso temporale che ha un inizio originario e puro, un punto sorgivo.



[FIG. 3]

Se osserviamo la fig. 3 – che consiste in una sintesi delle figure proposte da Husserl in §7 (Husserl 2001, 44) e § 10 (Husserl 2001, 48) della sezione Nr. 2 – le modificazioni ritenzionali e protensionali vengono effettivamente rappresentate graficamente come “code di cometa”, quindi come dei riempimenti e degli svuotamenti progressivi. Non solo il “punto-sorgente” ha perso la sua importanza e la semiretta orizzontale si è definitivamente trasformata in una retta, ma la rappresentazione grafica delle linee trasversali – che disegnano la parabola di un singolo momento temporale per come esso persiste ritenzionalmente e si anticipa protensionalmente – subisce una modificazione che può essere utile per chiarire le obiezioni mosse da Derrida.



[FIG. 4]

Se isoliamo per un istante tale rappresentazione grafica [FIG. 4], è possibile comprendere come il punto “ora” non costituisca tanto il momento di maggior “pienezza” percettiva quanto l’“intreccio”, il punto di conversione tra il

continuum della ritenzione e della protensione. In questo evanescente equilibrio tra svuotamento e riempimento, l'“ora” sembra tramutarsi in un grado zero della percezione, nel momento di passaggio in cui ritenzioni e modificazioni si annullano. Il significato di quest'ultima soluzione grafica è estremamente importante e segna un ulteriore distanziamento dall'immagine atomizzata del tempo obiettivo da cui Husserl ha sempre voluto prendere le distanze. Al centro della rappresentazione grafica non stanno più dei *punti*, dilatati quanto si vuole, ma le *linee* oblique che rappresentano l'“intreccio” fra il *continuum* degli svuotamenti ritenzionali e il *continuum* dei riempimenti protensionali: di conseguenza, diventa più difficile identificare il momento di intreccio fra i due *continuum* come una “presenza originaria” o come un “cominciamento assoluto”.

Dall'*Ablaufspänomen* all'*Abklangspänomen*

Se ora confrontiamo queste breve sintesi relativa all'evoluzione dello schema grafico husserliano dalle *Zeitvorlesungen* ai *Bernauer Manuskripte* con la parallela modificazione della terminologia tecnica husserliana è possibile spingere più avanti le nostre considerazioni. Come abbiamo già accennato, nei *Bernauer* compare infatti una metafora molto specifica che assume valore fenomenologico fondamentale nello svolgimento delle analisi husserliane: si tratta dell'*Abklangspänomen*, reso solitamente con l'espressione italiana “fenomeno di evanescenza”. Sebbene l'analisi dei “fenomeni di evanescenza” venga introdotta in questa sede, è possibile rintracciarne la genesi già nelle *Zeitvorlesungen*: il termine *Abklang* compare frequentemente nelle lezioni del 1905 ma quasi sempre nella forma verbale intransitiva *abklingen* – che vale per “smorzarsi”, “attenuarsi” – e non viene ancora né descritto fenomenologicamente né formalizzato come *Abklangspänomen*. Qui Husserl frequenta invece un'area semantica vicina, che fa capo ad un'altra forma verbale intransitiva: *ablaufen*, “defluire”, “trascorrere”, “passare”. [4]

Il passaggio dal campo semantico dell'*Ablaufspänomen* a quello dell'*Abklangspänomen* corrisponde programmaticamente ad altre importanti modificazioni terminologiche: la sostituzione di *Urimpression* con *Urpräsentation*, e il definitivo abbandono dello schema “apprensione/contenuto d'apprensione” – dove centrale è il ruolo della “memoria primaria” – in favore dello schema ritenzione-punto-“ora”-protensione. Queste modificazioni terminologiche trovano peraltro riscontro nella diversa struttura degli schemi grafici che abbiamo più sopra analizzato. L'analisi dell'“evanescenza” può anche essere intesa come un naturale approfondimento del fenomeno dello “scorrere via”, del “decorso”, e quindi dei modi attraverso cui esso si dispiega, attraverso la tematizzazione sempre più radicale degli “oggetti temporali” in senso stretto, cioè quegli oggetti che si riferiscono ad un oggetto percettivo individuale che intrinsecamente contiene un'estensione temporale, vale a dire le cui parti sono necessariamente distribuite nel tempo.

Se attraversato secondo questo taglio, l'approfondimento fenomenologico del tempo può apparire piuttosto controverso perché, da una parte, l'analisi di Husserl procede verso una descrizione sempre più stringente ed “esatta” – come è possibile rilevare dal grado di elaborazione dei diagrammi

[4] Il tema dello “scorre via” del tempo è tematizzato direttamente, ad esempio, nella sezione II § 10, intitolata «I *continua* dei fenomeni di decorso [*Ablaufspänomene*]. Il diagramma del tempo» (Husserl 1981, 63-64).

analizzati in precedenza – dall'altra, la transizione da *Ablaufsphänomen* ad *Abklangsphänomen* sembra andare in una direzione fenomenologicamente opposta, quella cioè di un'intensificazione metaforica della vaghezza. *Ablaufen* fa riferimento a qualcosa che "scorre via" e "decorre" mentre *abklingen* introduce una categoria modale, fa riferimento a come qualcosa "scorre via": la *modalità* è in questo caso l'*evanescenza*, la mancanza di contorni spazio-temporali definiti che contrassegna paradigmaticamente quei particolari *oggetti temporali* che sono gli *oggetti sonori*. Questa vaghezza che Husserl descrive al livello dell'analisi fenomenologica ha, come riferimento paradigmatico-analogico, l'esperienza percettiva dello svanire graduale di un suono udito. Questa analogia, piuttosto ovvia se assunta in una prospettiva poetica di creazione linguistica, è decisamente problematica dal punto di vista del metodo fenomenologico. E questo per diversi motivi – già espressi da Husserl nell'analisi degli adombramenti – che identificano la metafora come autentico problema fenomenologico: *l'evanescenza non è per principio del medesimo genere di ciò che svanisce* o, in altre parole, se essa non è sottoposta all'esercizio della riduzione non può che generare uno sconfinamento regionale, a seguito del quale vengono assegnate al tempo e alla sua coscienza le proprietà riconosciute agli oggetti sonori nell'esperienza dell'ascolto.

L'aspetto più significativo di questo magmatico territorio metaforico è la stretta aderenza tra la descrizione della coscienza interna del tempo e quella degli oggetti sonori, quasi la prima si dispiegasse come calco della seconda; in questa prospettiva i diagrammi husserliani potrebbero rappresentare non solo la dinamica *costituente* della coscienza del tempo ma anche quella del suono inteso come oggetto temporale *costituito*. Questo slittamento analogico-paradigmatico è permesso, almeno questa è l'ipotesi che qui proponiamo, dall'utilizzo di una terminologia tecnica fortemente metaforizzata e dal trattamento della vaghezza che essa permette. All'interno di questa polarizzazione metaforica tra coscienza del tempo e oggetto temporale (sonoro) domandarsi cosa venga prima o cosa sia più originario potrebbe essere una domanda mal posta. Ci sembra più rilevante un altro quesito: *la metafora è costituente o costituita?* La metafora può rappresentare un accesso laterale alle "cose stesse" a fianco di una descrizione puramente fenomenologica? Se si leggono i *Bernauer Manuskripte* si ha talvolta l'impressione che Husserl non metta sempre in atto l'esercizio della riduzione fenomenologica, quasi a suggerire che un cedimento alle capacità *attrattive* dell'elemento iletico possa costituire una reale risorsa per la filosofia fenomenologica. Se rimane vero che l'architettura dell'analisi della coscienza interna del tempo è impostata come una decostruzione della metafora del tempo come "flusso", sorge anche il sospetto che, proprio per il fatto che le metafore traggono origine e forza dalle "cose stesse", esse possano rappresentare un modo – complementare e allo stesso tempo contestatario rispetto alla riduzione fenomenologica – per giungere archeologicamente alle "cose stesse".

Bibliografia

- de Warren, N. (2017). *Husserl e la promessa del tempo: la soggettività nella fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di S. Vincini. Pisa: ETS.
- Derrida, J. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1997). *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. A cura di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Husserl, E. (1950). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. di G. Alliney e E. Filippini. Torino: Einaudi
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl, E. (1981). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*. Trad. it. di A. Marini. Milano: Franco Angeli.
- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Metaphor, Relevance Theory, and the Curious Nature of Cut-Off Points.

A Philosophical Attempt to Understand the Tension Caused by Non-Propositional Effects

Pascal Lemmer

Medical student at the Charité - Medical University in Berlin, Germany. He recently completed a master's degree in philosophy at the University of Freiburg, Germany, with a thesis on the concept of metaphor in relevance theory. Holds a BA in Philosophy from the University of Amsterdam, The Netherlands.

pmlimmer@protonmail.com

How to account for metaphor has long been a contentious issue within pragmatics. Revisiting this debate, Wilson & Carston (2019) analyse Grice's oft-discussed exclusion of metaphor as an empirically unjustified use of cut-off points on the empirical continuum of language and link it a tension between his underlying focus on formalisation contrary to their aim of maximising pragmatics' empirical scope. In spite of the latter, Relevance Theory's various own models fail to account for essential characteristics of metaphor caused by certain non-propositional effects eluding its grasp and subsequently excluded. Rather than solving this with new tools, as Wilson & Carston propose, this paper seeks to examine the aforementioned tension and its link to the use of cut-off points they criticised. I will argue that Relevance Theory, too, uses cut-off points, highlighting their nature as the effect of a shared approach vis-à-vis formalisation rather than an individual flaw of Grice's: Both exclude certain empirical effects of language in pursuance of a unified theory of communication organised around the notion of intention and grounded in teleological assumptions external to language. Drawing on Derrida's analogous critique of Austin's pragmatics, I will illustrate the paradoxical nature of such cut-off points and possible ways forward.

109

Introduction

Recent times have seen a range of rather diverse approaches in trying to get to the essence of metaphor, with their point of departure often being familiar theories of metaphor within classical representational semantics. Among many others, Robyn Carston and other Relevance theorists have sought to bridge the ongoing divide between these different scientific and philosophical approaches to metaphor and their often contradictory findings or, at times, reductionistic stances. Carston especially (e.g., 2012, 486-491) is interested in what other approaches to metaphor like Lakoff & Johnson's (1980) bring to the table and how it may complement the Relevance Theory. The latter was developed by Sperber & Wilson (1995) and, while hugely indebted to Paul Grice's pragmatics, it seeks to overcome what they deem to be some major shortcomings of Grice's theory, like its exclusion of metaphor.

Following their own empirical and cognitive approach, Sperber & Wilson (2008, 1) proposed of a « deflationary » account of metaphor, in which it was not « distinct » from other forms of speech and meaningful by virtue of the same process through which the meaning of literal speech is inferred. However, Carston (e.g., 2012, 482f) noted that there is an important kind of metaphor whose effects cannot be accounted for entirely in this way. These « novel/creative » (Wilson & Carston 2019, 36) metaphors are characterised by the fact that they are meaningful not because of their literal meaning (in fact, sometimes in spite of it) or what can be inferred from it pragmatically in the usual way, but through so-called *non-propositional effects*.

This term designates a particular range of interpretative effects of language which do not rely on their propositional meaning to effectuate their addressee but, for example, on the *mental imagery* they invoke: As sentences like « My lawyer is a shark » (Carston 2010, 195) illustrate, what is communicated through such language (aggression, danger, perhaps a certain disdain or the expectation of success) sometimes goes beyond or even differs entirely from what can be derived from its propositional meaning. That also makes them a good example of what in pragmatics is called *indeterminacy*: The phenomenon that part of the meaning of an utterance is not fixed by the intention of the speaker, but instead open-ended and (contingent on the) individual. Yet, while others may argue that this divides language into « distinct classes », Wilson & Carston (2019, 34) advocate a view of language and meaning with no such « clear cut-off point » between more conventional forms of meaning like Grice's speaker's meaning (cf. 2019, 31f) on one side and non-propositional effects on the other.

In light of this, any prospective new theory of metaphor should ideally: (a) be (part of) a theory of meaning which explains metaphorical use of language and its non-propositional effects, as epitomised by novel/creative metaphors, alongside other forms of language use, while also (b) explaining or justifying the distinctness of metaphor (and its meaning) in contrast to deflationary theories like Sperber & Wilson's or Davidson's (1978). Notably, after two approximations by Carston (2010; 2018), Wilson and she (2019) acknowledge that there is a wide range of non-propositional effects which, in all their « richness and variety » (2019, 38), still elude

incorporation into the prevailing (Relevance-)theoretical paradigm and its notion of *weak implicature*. That's why they see attempts to develop « formal tools » (2019, 38) to do them justice as integral to the future of pragmatics.

To what extent and how the search for such tools may prove to be fruitful is an open question, though. Wilson & Carston not only point out a link between metaphor and the potential scope of pragmatics, but they also connect it to a certain tension that surfaced between the (ideally full) range of empirical effects of language to be covered by a theory and how well it lends itself to being formalised, i.e., how well it can be accounted for by providing a (limited) set of rules to account for these effects. Unfortunately, they do not examine this tension and how it might affect the tools they have been using very closely, nor do they provide suggestions for a more successful pursuit of new tools – to do so is the purpose of this essay. Specifically, I intend to take a close look at why the old tools fell short of meeting the « challenge of non-propositional effects » (2019, 33) and what this tension may have to do with it. As they are an integral part of all accounts of metaphor discussed here, I will focus primarily on the nature of what Wilson & Carston call cut-off points and demonstrate that the solutions Relevance Theory has offered thus far ultimately rely on the same kind of cut-off point with which Wilson & Carston take issue.

For this more root-and-branch inquiry into cut-off points and the purpose they serve, I will invoke the analysis that the philosopher Jacques Derrida (1988) has provided of the *speech act theory* of one of pragmatics' founding fathers, John Austin (1962). By means of what is essentially an immanent critique, Derrida demonstrates some of the flaws of Austin's theory, like its reliance on distinctions like that of *parasitic* and *ordinary* forms of speech. In Derrida's eyes, these distinctions somewhat artificially oppose empirical phenomena of speech while their common root, be it transcendental or empirical, is overlooked. He illustrates that, while the resulting distinctions may also reflect real linguistic phenomena, they are primarily grounded in assumptions foreign to the empirical phenomena investigated and serve the purpose of their formalisation.

In doing so, I hope to provide more than a comparison of Derrida's criticism of Austin and Relevance Theory's argument against Grice's exclusion of metaphor. Rather, Derrida's criticism will serve as a template to better understand the distinctions at the heart of Relevance Theory's own bid to formalise language, too, and judge it by its own standards. To this end, I will proceed in three sections and discuss (i) how Relevance Theory had sought to account for non-propositional effects so far through the notion of *weak implicature*; how this ties in with Wilson & Carston's recognition of both the link between accounting for metaphor and the boundary of pragmatics; and the apparent tension between a theory's focus on either empirical or formal prowess; (ii) Derrida's critique of Austin's speech act theory as a model for a de-constructive criticism of a pragmatic theory and the purpose of the cut-off points it employs; and (iii) that this line of criticism also applies to Relevance Theory and its use of cut-off points, including the demands this poses on Wilson & Carston's call for formal tools and other such attempts to formalise phenomena like non-propositional effects. I will conclude by suggesting how the juxtaposition of Relevance Theory and Derrida may contribute both to the

further advancement of pragmatics and especially the philosophical and linguistic study of metaphor.

Metaphor and the Challenge of Non-Propositional Effects

Tellingly, Wilson & Carston open their paper on « [p]ragmatics and the challenge of < non-propositional > effects » (2019) with an interesting observation: They make a distinction between « those who see pragmatics as primarily concerned with providing a theory of communication » and others who focus on « an investigation of language use » (2019, 31). The first camp, they note, tend to see Grice's notion of speaker's meaning as the outer limit of the scope of pragmatics, while the other camp, amongst which Wilson & Carston themselves as proponents of Relevance Theory, is more committed to accounting for as many empirical uses of language as possible, including the « natural, normal and pervasive » (Carston 2012, 480) use(s) of language called metaphor. The standard Relevance Theory had thus set for itself meant that it could neither content itself with an outright denial of metaphorical meaning like Davidson (1978), nor Grice's exclusion from the notion of meaning « on formal grounds » alone (Wilson & Carston 2019, 32).

But it is apparent from the outset that this not a debate about metaphor and non-propositional effects alone. Beneath it lies a dispute concerning the scope of pragmatics, particularly regarding non-propositional effects, and what the best strategy is to extend it as far as possible. That is why Wilson & Carston argue not only that Grice's exclusion of metaphor has no empirical merit or foundation, but also describe it as the result of Grice's focus on formalisation and his willingness to employ empirically unjustified cut-off points to that end. Crucially, this is no inevitable feature of pragmatics to them. Just like Relevance Theory had overcome the limitations this imposes on possible notions of meaning in the past, they seem to believe that this framework, and its underlying focusing on the empirical investigation of language use, can build on these successes.

One important success would be to account for non-propositional effects since some of them, as Wilson & Carston concede, still elude even Relevance Theory. That is why, in this section, I will argue that their own view on metaphor, including its criticism of Grice, culminates in an impasse or hitherto unfilled promise. Specifically, I will show that the notion of *weak implicature*, to which they ascribe an important role in accounting for non-propositional effects and indeterminacy, (a) relies on a cut-off point which excludes a significant part of the interpretative effects of metaphor, just like Grice had, and (b) does neither recognise nor relieve the underlying tension between the formalisation inherent to a pragmatic theory of language and its ability to cover its full range of empirical effects.

In the tripartition fundamental to Relevance Theory, *weak implicature* is all that is intentionally communicated through an utterance but not part of the propositional meaning of an utterance or its logical equivalents (i.e., *explicature*), nor logically derivable from it (i.e., *strong implicature*). These notions are far from neatly separated. They form a seamless continuum of meaning intended as a formalisation of the empirical continuum of interpretative effects. This allows Carston to mount a

very plausible critique of Grice's notion of meaning arguing, among other things, that it is unduly restrictive, since it only encompasses the immediate propositional meaning of an utterance (cf. Carston 2006, 633). This excludes anything but *literal* uses of language (cf. 2006, 649), including empirically abundant forms of non-literal language like metaphor. Carston, on the other hand, can not only plausibly argue that weak implicature ought to be considered part of meaning, but that so do many kinds of non-propositional effects (e.g., 2006, 643; 2010, 311f), though not all as Sperber & Wilson hold (cf. 1995, 222; 2008).

Like all instances of communication in this conception (e.g., Sperber & Wilson 1995, 60f), weak implicature assumes the *mutual manifestness* of what is communicated. By definition, an information is manifest if it can be represented mentally and evaluated in its truth (cf. 1995, 39). It is *mutually* manifest if there is a shared understanding that this information is manifest for all the parties of a communicate act (cf. 1995, 41f). In Sperber & Wilson's view, this is only possible if these mental representations are amenable to the « logical form » (1995, 72) indispensable for the cognitive processing of information. Furthermore, these conceptual representations are *propositional* if they represent an actual or possible state of affairs. Only then can they be true or false and potentially made manifest. Their original hope was that this solves the « formal problem » (1995, 199) of indeterminacy thus: what may « look like non-propositional effects » (1995, 220) could now be explained in terms of weak implicature. Rather than hollowing out the communicative import of an utterance, indeterminacy is taken to be the effect of the extent to which what is communicated is made manifest (1995, 199). This conception allowed them to view indeterminacy as part of the empirical scope of their theory, rather than an external phenomenon threatening to undermine it. The exclusion of empirical effects of language now seems to be unnecessary, at least not for the formal reasons invoked by Grice (cf. 1995, 196).

Indeed, since Sperber & Wilson (e.g., 2019, 50-54) see communication as, in short, the intentional manifestation of both an information and the intention to communicate it, the new limits of pragmatics are determined by the conditions identified as necessary for mutual manifestness. Moreover, mutual manifestness is not only a matter of degree, but also only intended as a description of cognitive states and effects without any epistemological bearing (cf. 2019, 39). This is in line with their entire approach, which is not only focused on the cognitive processes underlying language comprehension but also « grounded in a general view of human cognition » (2019, vii) which governs many aspects of their theory, like their conception of mental representation. However, as Wilson & Carston (2019, 36f) readily acknowledge, there are non-propositional effects which cannot be captured within such a framework after all, most notably mental imagery. They admit that the exclusion of mental imagery and other more indeterminate interpretative effects is not the effect of their empirical nature, but « really only defensible on formal grounds » (2019, 38), just as Grice's exclusion of figurative language had been to Sperber & Wilson before (cf. 1995, 196).

To close this explanatory gap, Wilson & Carston call for (new) formal tools to deal with indeterminacy in pragmatics. In doing so, they seem undeterred by their initial observation and the apparent tension

between the contrasting aims of investigating language use and providing a theory of communication: While those championing the first will hope to yield an « empirically grounded » theory eventually covering the « full range of overtly intentional communicative acts » (2019, 34), the latter camp seems prone to erring on the side of excluding communicative acts for the purpose of « amenability to formalisation » (2019, 34), as Grice had. Indeed, as Wilson & Carston are surely aware, Sperber & Wilson had recently aimed to show that Relevance Theory had not only overtaken the empirical scope of Grice's theory, but that it had done so providing a « conceptually unified explanation », i.e., an « adequate theory of communication » (2015, 142).

Perhaps that is why Wilson & Carston claim that both approaches « can and should proceed together in pragmatics » (2019, 34). But, alas, they offer no insight into the origins of the apparent tension between these approaches, nor much guidance on how to consolidate the corresponding aims beyond pointing to Relevance Theory's past achievements as chronicled above. And while it may be true that the conception which facilitated the expansion of its scope, weak implicature, is grounded in an empirical theory of human cognition and language comprehension, it is hard not to notice that it also results in the same kind of « clear cut-off point » (2019, 34) against which Wilson & Carston argued earlier: It differentiates between two classes of effects of language rather than treating it as the continuum they had asserted it is, cutting off the latter's non-propositional end.

Thus, at the end of the day, Relevance Theory only succeeds in shifting the boundaries of pragmatics rather than getting rid of them. As non-propositional effects like mental imagery demonstrate, Relevance Theory is still unable to formalise all empirical effects of language: not only is (a) its empirical scope still limited by the cut-off point attached to the notion of mutual manifestness, but (b) the lurking tension between focussing on empirical completeness or formalisation remains unresolved as well. While both may ideally go hand in hand, the continuum of available formalizations of language is yet to be superimposable with the empirical continuum of language. Indeed, it is where the latter exceeds the first that cut-off points appear. If Wilson & Carston ever had any doubts about the possibility of accounting for more indeterminate non-propositional effects or being able to do both aims justice and close this chasm, they do not show them. Legitimate as that may be, one may be excused for asking some questions in return: Is it possible to ground cut-off points empirically? Is it even necessary, or could they be justified otherwise? Or do they turn out to only be artifacts of a particular mode of formalisation, as undesirable as they may be inevitable? And if so, how can the issue of indeterminacy be taken on more sustainably?

Of Austin and a Certain « Theoretical and Interested Uncertainty » at the Heart of his Theory

Similar questions seem to be on Derrida's mind in his famous (1988) critique of Austin's speech act theory. I will reiterate those aspects which might prove informative for pragmatics' current challenges: First, I will briefly introduce his analysis of Austin's speech act theory and the roles intention and consciousness play in the formalisation at the heart of

Austin's theory, as both are still critical to how Relevance Theory operates. Thereafter, I will review Derrida's analysis of Austin's exclusion of parasitic speech from his pragmatics and the structural features of his theory that it betrays. This is equally relevant, as Derrida manages to expose the questionable justification of this exclusion as well as how its underlying teleology interacts with its function in aiding formalisation and arriving at a theory of communication transcending classical semantics.

The latter is one of the aspects of Austin's theory that interests Derrida the most. He notes that Austin's analysis of speech focuses on perlocution, illocution and their *force* rather than a classical notion meaning as the communication of contents of thought through a linguistic exchange of its propositional representations. That's what Derrida means when he applauds Austin for considering *all* speech acts, including utterances seemingly accounted for though the traditional model, « as acts of communication » (Derrida 1988, 13). By focussing on those perlocutionary and illocutionary forces so far excluded from meaning, Austin can show that performative speech especially « produces or transforms a situation » (1988, 13) by means of said forces. This insight, however, is generalised and results in a pragmatic notion of speech which « does not have its referent [...] outside of itself » (ibid.) and does not need to, since the force inherent to communication assures that speech has its desired effect, i.e., has (a) meaning.

As it turns out, however, Austin's theory is not as radically different as it may seem at first. Derrida remarks that one of the essential elements determining the meaning of an utterance is « the conscious presence of the intention of the speaking subject » (1988, 14). Communication hence remains the « communication of an intentional meaning » (1988, 14). More importantly however, in Derrida's view, this presence of consciousness « implies teleologically that no *residue* [*reste*] escapes the present totalization » (1988, 14 emphasis his). In essence, Derrida claims that because intention and thus consciousness remain at the centre of this theory of communication, nothing is supposed to be able to challenge the conceptually unified notion of meaning (cf. 1988, 14) essential to any formalisation.

In other words, intention makes sure that nothing escapes the grasp of the tool Austin uses to formalise meaning: No empirical ambiguities and certainly no theoretical indeterminacy. Even though especially the latter may feasibly challenge Austin's « totalisation » in some circumstances, Austin's theory allows for no such residue to challenge the idea that the empirical continuum of language use is both entirely amenable to this operation of formalisation and therefore accounted for by his theory. Except for one important proviso: Austin unambiguously recognises that all speech acts carry with them the risk of failure to achieve their intended effect. But Derrida points out that after recognising this as a « structural possibility », Austin immediately « excludes that risk as accidental, exterior », as if it « teaches us nothing about the linguistic phenomenon being considered » (15). In short: The existence of all that might challenge Austin's theory is not entirely denied. Indeed, it is recognised but subsequently downplayed in its importance. Ultimately, this serves to justify its exclusion from the scope of Austin's investigation.

This operation of exclusion is not limited to but one instance, but a particularly insightful example is when an « ill which may infect *all*

utterances » is identified by Austin but deliberately excluded: utterances « said by an actor on the stage » or « introduced in a poem » are ostensibly not « serious » instances of language use and « in many ways *parasitic* » upon its normal use under « ordinary circumstances » (Austin 1962, 21f, as quoted by Derrida 1988, 16). Derrida points out that this is akin to an *ontological* boundary being drawn between different empirical instances of language use while being underpinned by a *teleological* distinction between ordinary and parasitic uses of language. This distinction, however, is not supported by independent considerations of facts or linguistic determinations external to that division. Rather, as Derrida points out, it is enclosed in a self-fulfilling « teleological determination » of what constitutes ordinary uses of language and subsequently treated as a mere description of fact (Derrida 1988, 17).

To Derrida, this is untenable not least because it contradicts Austin's « ironic denunciation of the < fetishized > opposition: *value/fact* » (1988, 15), in light of which justifying any ontological exclusion teleologically proves to be a vicious circle. Rather than using whatever may be the overlapping nature of values and fact to arrive at a theory of language not reliant on such a distinction, Austin uses the consanguinity of value and fact to camouflage ontological exclusions as teleological determinations. That is to say: The irrelevance of the phenomena excluded from the range of language being investigated is determined teleologically. This determination is then, implicitly or explicitly, justified through the empirical success of the resulting theory. Its ability account for all the empirical uses of language *within its scope* is mistaken for evidence that this exclusion represents an actual empirical reality or is otherwise justified by the phenomenon being investigated.

This vicious circle is sedimented in the paradoxical nature of the operation which ultimately proved fundamental to Austin's mode of formalisation: distinction and subsequent exclusion. Derrida does not deny that the boundaries thus drawn may (also) circumscribe specific empirical realities. But his point is that within the distinction thus made, the two terms « do not exclude what is generally opposed to them » but rather « presuppose it, in an asymmetrical way » (1988, 19). According to this essentially transcendental argument, only this presupposition allows for the subsequent distinction to be made. The subsequent exclusion then completes the act of drawing the teleologically (pre)determined boundary. As a result, especially the distinction between what lies within the scope of a theory and what doesn't justifies and perpetuates itself, preventing any possible residues of an empirical or theoretical nature from undermining the theory from the outside.

To counteract this, Derrida reminds his readers that drawing such boundaries reflects a deliberate choice on Austin's part. It unduly establishes as facts a chain of interconnected teleological assumptions or, which is the same thing, ontological exclusions which are ultimately not necessarily reflective of the empirical phenomenon of language or other linguistic determinations: the total presence of context, of intentions, and therefore of the very unity of meaning ostensibly acknowledged elsewhere as merely an abstract, « philosophical », ideal by Austin (1988, 17).

Ultimately, the lesson to be learned is that this all serves to exclude a certain « theoretical and < interested > uncertainty », (1988, 18) beneath

the distinctions upon which Austin's theory is built. This uncertainty is *theoretical* in that it is an artifact of Austin's mode of formalisation with no bearing on empirical language and *interested* in that any exclusion of a teleological nature, especially if it isn't justified empirically, is not neutral towards the phenomena under investigation. Rather, it is grounded in the non-linguistic notions of consciousness and intention and embedded within the system of « logocentrism » (1988, 20; cf. Derrida 1976) analysed by Derrida elsewhere. Importantly, Derrida stresses that this does not mean that the concepts Austin devises may not also correspond to real effects of language or that the resulting theory fails to explain a (perhaps significant) share of communicative acts. Rather, this indicates that any formalisation in this mould, from its very inception, excludes certain residual speech acts (whose existence is attested to by both Austin and Derrida) *and* the values which may guide or help explain them. However, the underlying uncertainty isn't resolved in this way, it is merely declared insignificant and externalised.

The Nature of Cut-Off Points and their Mark on Relevance Theory

To my mind, there is little doubt that Austin's distinctions and the various cut-off points discussed earlier are of the same nature. Given Grice's side-lining of metaphor as an « abnormal or at least indirect » form of communication (cf. Carston 2012, 470), the parallels between Austin and Grice are probably obvious enough. But even though Wilson & Carston saw right through Grice's reasoning and clearly stated that cut-off points can be empirically unfounded by-products of a formalisation by means of such value-laden, external assumptions, they never seem to apply this insight to their own theory. To clarify that the distinctions Relevance Theory employs are not exempt from this criticism, I will demonstrate that weak implicature and its underlying cut-off point imply not only the applicability of their own critique of Grice, but also of the points Derrida raises regarding Austin. Ultimately, this explains why the cut-off point of mutual manifestness, and the exclusion at its heart, neither manage to explain all non-propositional effects nor to resolve the tension between empirical completeness and formal adequacy. I will conclude by introducing the alternatives Derrida offers, like his notion of a *differential typology*.

In a nutshell, Derrida demonstrated that the cut-off points at the heart of a theory are characterised by an inside, an outside, and an external justification by some sort of a teleological or philosophical ideal. While not technically a part of the distinction, the latter is necessary to justifying an otherwise unfounded exclusion with the sole aim of increasing the amenability to formalisation of what lies within the empirical scope of the resulting theory thus outlined. Sperber & Wilson's attempt to integrate indeterminacy into their theory works the same way. By determining that meaning (i) be principally effable in (truth-)propositional terms; (ii) have some relation to an external state of affairs; and (iii) be governed by the intention of the speaker, they exclude all other effects of language which do not meet these criteria.

In Wilson & Carston's paper, this is apparent in two ways: When they identify «covering the *full range* of *overtly intentional* communicative

acts » (2019, 34, emphasis mine) as the ideal pursued by Relevance Theory as an empirically grounded theory, they exclude all that the effects of language not associated with overt intentionality (i.e., mutual manifestness; cf. Sperber & Wilson 2015). An important and empirically abundant example of the kinds of effects that fall victim to this are non-propositional effects like mental imagery. As a consequence, they can only describe them as « by-products » (2019, 38) of the kind of communication which constitutes the scope Relevance Theory, and not as effects of language significant on their own terms. This classification of non-propositional effects as by-products not only exactly mirrors Derrida's interpretation of Austin, but also their own criticism of (2019, 32): they recognise their existence but exclude them for the sake of the cohesion of their theory. Yet this evidently did not preclude the problem of indeterminacy from resurfacing in the form of non-propositional effects like mental imagery.

Following Derrida, this can be understood as an effect of the central role Relevance Theory awards to mutual manifestness. Indeed, the very distinction between propositional and non-propositional effects is governed by, in short, whether an effect conforms to the conditions of mutual manifestness mentioned above. But these conditions are not derived from the empirical investigation of language use, they reflect the cognitive framework which grounds Sperber & Wilson's theory. The problem of indeterminacy therefore reappears at the point where the empirical continuum of language exceeds the explanatory scope of their theory and its underlying assumptions. However, because of the non-linguistic basis of this theory, the emerging boundary or explanatory gap cannot logically be attributed to the empirical nature of non-propositional effects, or of language more generally.

Ultimately, it does not make a difference whether these distinctions may also correspond to specific empirical phenomena and their underlying differences. Derrida's argument relies on an underlying continuity, whether it be somewhat transcendental as the iterability he discusses (Derrida 1988, 15; 17f), or the empirical continuum Wilson & Carston assume. In light of this continuity, any distinction which only reflects the differences but not the similarities, as cut-off points do, must either be justified externally. Given the ontological continuity mentioned just now, this justification can only be teleological. But once it is recognised as external to the phenomenon or dismissed for other reasons, the distinction is revealed as the empty « formal grounds » Wilson & Carston (2019, 38) bemoan, i.e., an (in this case empirically) unfounded assumption with little merit beyond safeguarding the integrity of the boundaries which they are used to draw.

A better course of action, Derrida thinks, is to refrain from such exclusions in favour of a (more) general theory grounded in this shared nature. In short, Derrida proposes that rather than seeking external teleological support to stabilise exclusions that provide a one-sided view at best, common ground be found between what had earlier been divided by distinction, without erasing obviously existing differences. To this end, not only the reversal or renunciation of any one distinction employed within a theory is indicated, but also the « general *displacement* of the system » (Derrida 1988, 20, emphasis original) of this theory and underlying assumptions are necessary, if potentially not sufficient, to move beyond

such a mode of formalisation and arrive at a « differential typology » (1988, 18) within a more general of language. In this way, had hitherto been excluded can be awarded space on its own terms rather than divided by yet another distinction foreign to it.

This explicitly entails, if not necessitates, a recourse to « nondiscursive » entites (1988, 21) such as Austin’s force of communication as long as they are not external to language, like a theory of cognition, nor seek to divide its field, like a distinction between propositional and non-propositional effects. Austin initially makes a big step towards such a typology through his focus on the communicative force and the performative as the form of speech in which it is most readily observable: He reinstates performative meaning as a form of meaning even more fundamental than its classical, « constative » (1988, 13), counterpart. But rather than being content with the reversal of one, however fundamental, opposition, he goes on to displace the classical semantical or code model of language more generally (cf. 1988, 19). Alas, as indicated above, Austin eventually reverts to various cut-off points and so falls back into a mode of formalisation where exclusions divide and organise the continuum of language which may be united in its communicative force.

Likewise, Relevance Theory has displaced not only the distinction between literal and figurative language (cf. Carston 2012, 481f), but also the entire system which produce it. One may say they did so because of the theoretical and interested uncertainty that Grice, unsuccessfully, sought to exclude from his theory. This uncertainty, at least in Derrida’s analysis of the performative, had a close connection to the part of the continuum of language home to « singular and original event-utterances » (Derrida 1988, 18). Without being able to do this claim full justice here, I believe that this is what Wilson & Carston mean when they refer to interpretative effects which are more open-ended, « highly context-sensitive and often dependent on contingencies » (Wilson & Carston 2019, 33f) and therefore pose a challenge also to current pragmatics. However, this qualification of Derrida’s not a distinction: Singularity is, to a different degree, characteristic of all forms of language. And it is this shared attribute which, in Derrida’s view, opens a « cleft » between the empirical effects of language and the speaker’s intention which is an « essential » characteristic of language (Derrida 1988, 18). And it is this singularity which causes the theoretical uncertainty usually addressed through its exclusion.

Its *attempted* exclusion, I should say. As Relevance Theory’s problem of indeterminacy shows, this singularity, and the resulting theoretical uncertainty, appears wherever boundaries are drawn. And due to this cleft, neither the presence of intention, nor indeed any theory of cognition, will ever be able to resolve the tension caused by an exclusion of a distinct range of effects of language supposedly free of this uncertainty. Be it by distinguishing literal from figurative language, its propositional from its non-propositional effects, or perhaps even its empirical from its formal aspects, it is the nature of cut-off points that they will solidify, not resolve, the tensions thus evoked. Yet this is the conception which underlies Wilson & Carston’s analysis of the problem and to which they seem as committed as ever.

Conclusion

Rather than understanding the nature of metaphor or of communication using cut-off points, as Relevance Theory does, I wanted to shed a light on the paradoxicalities invoked, or at least not resolved, when using cut-off points to formalise language. It was this undercurrent that I was most interested in because I believe it explains a lot about the waves metaphor has caused in pragmatics.

However, this leaves a lot to be desired, including an explanation of metaphor's particular relevance to this debate which, alas, I can only hint at it: Not only has it been a contentious issue in pragmatics for a long time, other texts of Derrida's suggest a more structural role of metaphor as a source of frustration for theories of language: A detailed analysis of some of its historic definitions leads Derrida (cf. 1982) to conclude that the notion of metaphor is grounded in but at the same time undermining not only the linguistic concepts used to capture its essence but also the metaphysical (logocentric) assumptions that they underpin. Moreover, metaphor and its formalisation, too, oscillate between the formalisation of meaning and the singular character of language use as event. Thus, the cleft between intention and utterance mentioned earlier does not only impose itself in Austin's notion of the performative, but also in metaphor. Arguably, this has been apparent in pragmatics for a long time (cf. Lemmer 2022).

While Derrida addressed the paradoxicality of classical descriptions of metaphor actually given, the paradoxicality of its exclusion in pragmatics is an important point of departure for Relevance Theory. But, as I demonstrated, while going some way towards what Derrida is proposing, Relevance Theory does not resolve the tension caused by this exclusion. On the contrary, the tension is recognised through the problem of indeterminacy and eventually even analysed more deeply by Wilson & Carston, but the only result are less restrictive cut-off points. In this way, the problem of indeterminacy is perpetually deferred, not solved. Hence my intention to analyse the nature of cut-off points and highlight the structural problems underlying it. Solving them remains a challenge. But the general theory of language Derrida calls for requires much more than additional formal tools to deal with particular issues. If Relevance Theory is to truly be an investigation of (the full range of) empirical language use in the spirit of Wilson & Carston *and* succeed in providing a theory of communication, new approaches are what is called for.

This debate has seen several bold steps in the past. Hopefully, this paper has contributed to establishing the direction in which to go even further. In any event, works like Garello & Carapezza's (in press) and their multimodal account of metaphor comprehension might already be advancing towards a differential typology of interpretative effects of language. Hopefully, they are paving the way for much more to come.

Bibliography

- Austin, J. L. (1962). *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Carston, R. (2006). Relevance theory and the saying/implicating distinction. In Horn, L. & Ward, G. (Eds.), *The Handbook of Pragmatics* (633-656). Hoboken (NJ): Blackwell.
- Carston, R. (2010). XIII—metaphor: ad hoc concepts, literal meaning and mental images. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 110 (3), 295-312.
- Carston, R. (2012). Metaphor and the literal/nonliteral distinction. In Allan, K. & Jaszczolt, K. (Eds.), *The Cambridge Handbook of Pragmatics* (469-492). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carston, R. (2018). Figurative language, mental imagery, and pragmatics. *Metaphor and Symbol*, 33(3), 198-217.
- Davidson, D. (1978). What metaphors mean. *Critical Inquiry*, 5(1), 31-47.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. (G.C. Spivak, Trans) . Baltimora: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1988). *Limited, Inc.* (G. Graff, Ed.). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy* (A. Bass, Trans.). New York: The Harvester Press.
- Garello, S. & Carapezza, M. (In press.) Pragmatics, Metaphor Studies and the Challenge of Mental Imagery. In Capone, A. & Penna, A. (Eds.), *Performativity and Pragmatics*. Springer.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Lemmer, P. (2022). Figurative and literal speech and the notion of concretism [Unpublished Master's thesis].
- Wilson, D., & Carston, R. (2019). Pragmatics and the challenge of 'non-propositional' effects. *Journal of Pragmatics*, 145, 31-38.
- Sperber, D., & Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and cognition* (2nd ed.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sperber, D., & Wilson, D. (2008). A deflationary account of metaphors. In Gibbs, R. (Ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (84-105). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D., & Wilson, D. (2015). Beyond speaker's meaning. *Croat. J. Philos*, 15 (2), 117-149.



Lakoff & Johnson lettori di Blumenberg?

Le analogie tra metaforologia e teoria della metafora concettuale

Stefana Garello

Dottoranda in Filosofia del linguaggio presso l'Università di Palermo. Nel suo progetto di ricerca mira a sviluppare, tramite gli strumenti offerti dalla pragmatica teorica, una prospettiva deflazionista sulla metafora.

stefana.garello@unipa.it

Marco Carapezza

Professore ordinario di Filosofia del linguaggio presso l'Università di Palermo. Le sue ricerche vertono sulla dimensione linguistica insita nella cognitività umana, tema che ha trattato attraverso differenti filoni di ricerca: gli studi su Wittgenstein; la Embodied Cognition; le analisi di pratiche artistiche.

marco.carapezza@unipa.it

This paper aims at showing the analogies between Hans Blumenberg's Metaphorology and George Lakoff & Mark Johnson's Conceptual Metaphor Theory. Starting from the analysis of the proportion for which ABSOLUTE METAPHOR: METAPHORICAL EXPRESSIONS = BACKGROUND METAPHOR: CONCEPTUAL METAPHOR, we propose to compare Blumenberg's Metaphorology with Lakoff & Johnson's Conceptual Metaphor Theory, outlining similarities and differences in reference to: (a) the fundamental notions on which the two theories are based, (b) the methods and (c) the relationship between language-thought-culture assumed by the two theories. However, the reconstruction of the relation between the two theoretical paradigms is not an end in itself as we will show that the two research paradigms could be integrated to overcome problematic aspects present in both theoretical perspectives.

123

Questo articolo è stato pensato insieme dai due autori. Tuttavia, i paragrafi 1 e 2 sono stati scritti da Stefania Garello, mentre il paragrafo 3 è stato scritto da Marco Carapezza.

Gli autori vogliono inoltre ringraziare Mark Johnson per aver fornito alcuni chiarimenti utili per la costruzione della proposta presentata nell'articolo.

Lakoff & Johnson e il metaphorical revival novecentesco

Nel 1979 il critico letterario Wayne Booth scriveva «entro l'anno 2039 ci saranno più studiosi di metafora che persone» (Booth 1979, 47). Oggi possiamo dire che Booth, con la sua iperbole, aveva ragione. L'anno successivo, infatti, la pubblicazione del libro *Metaphor We Live By* da parte di George Lakoff e Mark Johnson sancisce la nascita della Teoria della metafora concettuale, un paradigma di ricerca che si è sviluppato imponentemente negli ultimi quarant'anni.

A partire da questo momento Lakoff & Johnson rivoluzionano gli studi sulla metafora e il modo di guardare ad essa. Si abbandona la concezione della metafora come un artificio stilistico, come deviazione da un significato letterale "prioritario" e si inizia a considerare la metafora come la modalità in cui è organizzato il sistema concettuale umano. Lakoff & Johnson scrivono infatti:

Abbiamo trovato che la metafora è pervasiva nella vita quotidiana, non solo nel linguaggio ma nel pensiero e nell'azione. Il nostro sistema concettuale ordinario, nei cui termini pensiamo e agiamo, è fondamentalmente metaforico in natura (Lakoff & Johnson 1980a, 454).

Secondo questa rivoluzionaria prospettiva la metafora non è una proprietà di singole espressioni linguistiche ma, al contrario, è un meccanismo di pensiero essenziale per la nostra cognizione e così Lakoff ne scrive:

Nella teoria proposta da Johnson e me, "metafora" si riferisce primariamente ad un principio per il quale un certo concetto viene inteso nei termini di un altro; quando usiamo il termine metafora per riferirci ad un'espressione linguistica, intendiamo un'espressione che sia un'istanza di tale principio concettuale (Lakoff 1991, 227).

Secondo la Teoria della metafora concettuale, dunque, la metafora non è semplicemente uno strumento decorativo del linguaggio ma è un modo di rappresentare e costruire il nostro mondo. La metafora è un "fatto di pensiero", non solo di linguaggio, scrivono gli autori. Infatti, per Lakoff & Johnson i principi generali che governano la metafora non risiedono nel linguaggio ma nel sistema concettuale umano che è organizzato metaforicamente, strutturando i concetti astratti sulla base di concetti più concreti e tangibili.

Sosteniamo che gran parte del nostro sistema concettuale è strutturato metaforicamente; ovvero, gran parte dei concetti sono compresi in parte nei termini di altri concetti (Lakoff & Johnson 1980a, 475).

I nostri concetti strutturano ciò che percepiamo, come agiamo e come ci relazioniamo ad altre persone. Il nostro sistema concettuale gioca dunque un ruolo centrale nella definizione delle nostre realtà quotidiane. Se è corretto suggerire che il nostro sistema concettuale è ampiamente metaforico, allora il modo in cui pensiamo, ciò che esperiamo e ciò che facciamo ogni giorno è per lo più un fatto di metafora (Lakoff & Johnson 1980a, 454).

Schematizzando, le ipotesi alla base della Teoria della metafora concettuale sono le seguenti: (a) le metafore non sono solamente espressioni

linguistiche ma la loro natura è concettuale in quanto consistono nella proiezione concettuale tra due domini, dominio fonte e dominio target, dando luogo ad un insieme coerente di corrispondenze tra gli elementi dei due domini; (b) le metafore hanno la funzione cognitiva di strutturare concetti astratti nei termini di concetti concreti o più accessibili esperienzialmente; (c) le metafore hanno una motivazione esperienziale, cioè le relazioni di proiezione tra domini concettuali non sono arbitrarie ma sono motivate dall'esperienza percettiva e corporea.

L'obiettivo della Teoria della metafora concettuale è scoprire, a partire dalle espressioni linguistiche prodotte, quali siano le mappature metaforiche tra domini concettuali diversi, nel tentativo di comprendere come esse abbiano guidato e guidino lo sviluppo del ragionamento e del comportamento umano.

Questo processo di rivalutazione della metafora ad opera di Lakoff & Johnson si iscrive all'interno di un più generale *metaphorical revival* che caratterizza il Novecento e rispetto cui Nerlich & Clarke (2001) identificano tre fasi di sviluppo: la prima fase, tra il 1930 e il 1960, riconosce come autori chiave Ivor A. Richards e Max Black; la seconda individua come principale punto di riferimento Roman Jakobson e prosegue fino ai primi anni Ottanta; la terza segue la pubblicazione di *Metaphor We Live By* di Lakoff & Johnson e prosegue fino ai nostri giorni. Lo stesso Mark Johnson in *Philosophical Perspectives on Metaphor* (1981) riconosce il suo debito nei confronti di autori che nel Novecento, a titolo diverso, hanno riflettuto sulla metafora. E così, come Ivor A. Richards (1936), Lakoff & Johnson mettono in luce la pervasività delle metafore nel linguaggio, come Max Black (1954; 1962; 1979) notano il loro potere cognitivo e la capacità, agendo su "sistemi" o "domini", di dare forma a concetti e relazioni concettuali e, come Paul Ricoeur (1975) attribuiscono un ruolo centrale al legame tra immaginazione e linguaggio (cfr. Gola & Ervas 2013; Martinengo 2016).

Tuttavia, tra i molti autori citati da Johnson (1981) colpisce l'assenza di un personaggio che pure, invece, è centrale per il *metaphorical revival* novecentesco e che non compare mai come fonte in nessuno scritto di Lakoff & Johnson: Hans Blumenberg. L'autore tedesco sviluppa la sua teoria della metafora e il metodo della Metaforologia in due saggi: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) e *Beobachtungen an Metaphern* (1971) – *Observations on Metaphor*. Altri testi più tardi possono essere considerati applicazioni di questa Metaforologia, come *Schittbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinmetapher* (1979) e *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) – *Naufragio con spettatore. Paradigmi di una metafora dell'esistenza e La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*.

La Metaforologia, inaugurata vent'anni prima della pubblicazione di *Metaphor We Live By*, è un originale ed innovativo programma di ricerca tramite cui Blumenberg indaga il tema della metafora da un punto di vista semantico, filosofico e antropologico. L'autore nota come il linguaggio filosofico sia pervaso da elementi metaforici, irriducibili ad una dimensione letterale, rivelatori di configurazioni del pensiero veicolanti certe visioni del mondo. Così Blumenberg ne scrive:

Ma certe metafore potrebbero anche essere elementi primi della lingua filosofica, traslati irriducibili alle proprietà della terminologia logica. Se si può mostrare che ci sono traslati tali da doversi denominare metafore assolute, allora l'accertamento e

l'analisi della loro funzione d'enunciato non risolvibile in concetti costituirebbe una parte essenziale della storia dei concetti. Ma c'è di più: l'identificazione di metafore assolute farebbe apparire in una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, in quanto proprio la teleologia della logicizzazione cartesiana, nel cui contesto esse vengono indicate come residuali, avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti (Blumenberg 1960, 3).

Blumenberg, rifiutando la concezione che riduce la metafora a mero ornamento del linguaggio o come “deviazione illogica dal concetto”, riconosce l'esistenza di strutture di senso che governano il pensiero e irriducibili ai concetti. Tali strutture sono le “metafore assolute” che articolano il pensiero, caratterizzando gli apparati concettuali, le visioni del mondo e le modalità espressive (linguistiche e non) dell'uomo nel corso della storia. Obiettivo della Metaforologia è dunque risalire alle strutture che caratterizzano il linguaggio filosofico occidentale e i presupposti che hanno consentito l'uso di certe metafore tramite cui si è costituita la riflessione filosofica.

Ci sembra che già da queste poche informazioni sia possibile scorgere le affinità tra la Metaforologia di Hans Blumenberg e la Teoria della metafora concettuale elaborata vent'anni più tardi da Lakoff & Johnson. È possibile, dunque, individuare delle analogie più profonde tra Metaforologia e Teoria della metafora concettuale? E, soprattutto, è possibile mettere in dialogo i due paradigmi per superare delle criticità metodologiche insite in entrambi i programmi di ricerca?

Sono queste le questioni che affronteremo nei successivi due paragrafi.

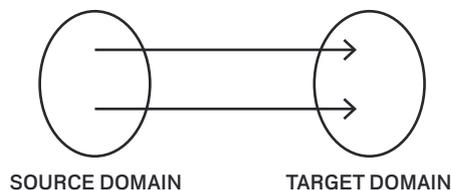
Metaforologia e teoria della metafora concettuale: un confronto tra programmi di ricerca

È possibile classificare le teorie sulla metafora in base alle risposte che forniscono a tre domande: Cos'è la metafora? Come funziona? A cosa serve? È proprio seguendo queste tre domande che affronteremo il confronto tra la Metaforologia di Blumenberg e la Teoria della metafora concettuale di Lakoff & Johnson.

Che cos'è, dunque, la metafora per Blumenberg e per Lakoff & Johnson? E come funziona? Iniziando dai secondi, i due linguisti cognitivi distinguono due accezioni del termine “metafora”: in un primo senso con essa si fa riferimento ad un meccanismo linguistico pervasivo negli enunciati prodotti nel corso di scambi conversazionali; in un secondo senso con il termine “metafora” si indica il modo in cui è organizzato il sistema concettuale umano e che si riflette nell'organizzazione del linguaggio. Per comprendere meglio cosa intendono i due autori distinguendo una accezione linguistica e una concettuale di metafora, ricorriamo ad un esempio e consideriamo alcune espressioni linguistiche pervasive nei nostri scambi conversazionali quotidiani, come “siamo entrati in un vicolo cieco”, “non stiamo camminando nella stessa direzione”, “questo rapporto non sta andando da nessuna parte”, “siamo ad un bivio”, “dove siamo?”, “ora dobbiamo solo separare le nostre strade”, “guarda come siamo andati lontano”.

Quando parliamo delle nostre relazioni amorose, notano gli autori, usiamo spesso queste espressioni convenzionali, senza accorgerci di star

“parlando metaforicamente”. Si tratta di espressioni metaforiche che rivelano la metafora concettuale L’AMORE È UN VIAGGIO per cui organizziamo il dominio concettuale astratto dell’amore (dominio target) nei termini del dominio concreto del viaggio (dominio fonte), rendendo così l’amore un concetto perspicuo e intelligibile.



[FIG. 1] Mapping tra dominio fonte e dominio target per la Teoria della metafora concettuale

Il dominio del viaggio è composto da una serie di elementi, tra cui la presenza di un percorso, di un punto di partenza e di un punto di arrivo, una destinazione da raggiungere, uno o più partecipanti al viaggio. Tale struttura si proietta sul dominio dell’amore creando puntuali corrispondenze: la storia d’amore è il percorso di cui assume le caratteristiche, l’inizio della relazione è il punto di partenza e la fine è il punto di arrivo, gli amanti sono i viaggiatori e le loro destinazioni sono obiettivi comuni. Vi è dunque una connessione a livello concettuale tra il dominio dell’AMORE e il dominio del VIAGGIO: l’AMORE, dominio target, è strutturato nei termini del VIAGGIO, dominio fonte. Questa associazione tra due domini concettuali è definita “metafora concettuale”: ciò che rende L’AMORE È UN VIAGGIO una metafora è l’associazione tra i due domini; ciò che la rende concettuale, anziché puramente linguistica, è il fatto che la metafora è motivata a livello concettuale, organizza cioè il dominio concettuale dell’AMORE.

Per Lakoff & Johnson vi è, dunque, un duplice livello di metaforicità: il livello della metafora concettuale, che organizza i concetti astratti nei termini di concetti più concreti, e il livello delle espressioni metaforiche, manifestazione epifenomenica dell’organizzazione metaforica del sistema concettuale.

Questo duplice livello di metaforicità sembra essere presente anche nella distinzione che Blumenberg fa tra metafore assolute e metaforiche di sfondo. Infatti, analizzando il linguaggio filosofico, Blumenberg nota che esso è pervaso da enunciati non riducibili ad una dimensione letterale che definisce “metafore assolute”. Consideriamo un esempio anche in questo caso per gettare luce sul fenomeno da cui la Metaforologia si dipana. L’autore tedesco avvia la sua indagine dall’analisi di certe espressioni usate per parlare della verità e attraverso alcuni autori importanti della storia della filosofia nota la ricorrenza di una stessa metafora per parlare della verità. Così, riporta le parole di Pitagora che affermava «non è nostro compito abbellire i nostri scritti, ricoprire i nostri pensieri di eleganti mantelline [...], ma dobbiamo dire solamente e semplicemente la verità» e ancora:

L’amaro delle nostre parole impedirebbe alla plebe di contaminare i nostri pensieri. Chi ha un tesoro da nascondere lo ricopre nella fretta con cenci e spazzatura, affinché chi passa non se ne accorga e se ne impadronisca, e lo mostra solo a chi stima degno. Così anche i filosofi avvolgono di un velo le loro ricerche e i loro pensieri,

poiché essi non vogliono né il riconoscimento del volgo né la partecipazione alle loro conoscenze (Pitagora cit. in Blumenberg 1960, 54).

La verità viene “ricoperta” da stracci e cenci dai filosofi per evitare sia approssiata dalla plebe e viene dopo “scoperta” per essere mostrata solo a chi è considerato degno di contemplarla. Ancora, secoli dopo, Jean Jacques Rousseau sosterrà che l’uomo vero e naturale sarebbe comparso nel momento in cui si sarebbero “strappati gli involucri” all’uomo “socialmente travestito”. Karl Marx scoprirà che con tale spoliatura restano solo merce e interesse, un nuovo modo per occultare l’uomo che deve essere, ancora una volta, “svestito” per emergere nella sua verità.

E ancora, Miron, Presidente del Terzo Stato francese nel Seicento, diceva «se vostra maestà non provvede, potrebbe accadere che al popolo cada la benda dagli occhi e che esso capisca che un soldato non è altro che un contadino con un’arma in mano» (cit. in Blumenberg 1960, 50). Infine, l’autore riporta le parole di Franz Warfel nei suoi *Theologumena*:

La cultura inizia precisamente con il fatto che si ha qualcosa da nascondere, cioè a dire con la presa di coscienza del peccato originale (la foglia di fico di Adamo è il primo documento culturale). La ricaduta nelle barbarie comincia precisamente con il fatto che si comincia a scoprire di nuovo ciò che è celato, cioè a dire con la psicologia (cit. in Blumenberg 1960, 48).

Tutti questi sono esempi di metafore assolute, ovvero traslati che non possono essere ridotti ad una dimensione letterale e che possono essere ricondotti ad un archetipo comune, una “metaforica di sfondo” che presiede i discorsi sulla verità: parliamo e concepiamo la verità come qualcosa che viene “coperto”, “mascherato” e finché è “vestito” non è accessibile. Occorre svestire la verità per scoprirla e giungere, così, alla “nuda verità”. Blumenberg così giustifica tale metaforica di sfondo:

La metafora dipende certo nel modo più stretto dalla spiegazione e dalla significazione del vestire come modi di rivestimento o di travestimento in corrispondenza dei quali la nudità si differenzia appunto come smascheramento di un inganno, un togliere la maschera, oppure come disvelamento offensivo del pudore, violazione di un mistero. La verità può avere nella sua veste la sua cultura come l’uomo ha la sua storia culturale essenzialmente nella storia del suo abbigliamento, poiché egli è l’essere che si veste, che non si dà mai apertamente nella sua naturalezza. Forse che la verità, almeno finché come verità per l’uomo deve essere pensata avendo un certo riguardo nei suoi confronti, dovrebbe essere insopportabile, nella sua provocante esposizione naturale, per essere rivestito? (Blumenberg 1960, 47-48)

Come Lakoff & Johnson, dunque, anche Blumenberg, analizzando il linguaggio filosofico, nota la pervasività di certe espressioni metaforiche, che definisce metafore assolute, e le riconduce a configurazioni del pensiero, ovvero a metaforiche di sfondo. Sembra possibile, dunque, instaurare un parallelismo tra le nozioni fondamentali su cui si fondano le due teorie: Lakoff & Johnson riconoscono la pervasività delle espressioni metaforiche, come Blumenberg riconosce la pervasività delle metafore assolute e in entrambi i casi si tratta di enunciati non riducibili ad una dimensione letterale e riconducibili, invece, a configurazioni del pensiero che soggiacciono

al nostro linguaggio: la metafora concettuale per Lakoff & Johnson e la metaforica di sfondo per Blumenberg. In entrambi i paradigmi, dunque, la metaforicità del linguaggio è considerata espressione di strutture sistematiche del pensiero che forniscono orientamenti generali depositati nell'inconscio dei parlanti. Come scrive Blumenberg:

Non solo alla lingua ci precede il pensiero e ci sta “alle spalle” nella nostra visione del mondo; in modo ancor più cogente noi siamo determinati da un apparato di immagini e dalla loro selezione, “canalizzati” in ciò che in generale si può mostrare e che noi possiamo tradurre in esperienza. Qui starebbe il significato di una sistematica della metaforologia (Blumenberg 1960, 73-74).

Possiamo dunque instaurare la proporzione per cui:

Espressioni metaforiche: Metafore concettuali = Metafore assolute: Metaforiche di sfondo

Dunque, il rapporto tra metafore assolute e metaforiche di sfondo all'interno della Metaforologia di Blumenberg si preserva anche nella relazione tra espressioni metaforiche e metafore concettuali all'interno della Teoria della metafora concettuale.

Inoltre, molti degli esempi di metaforiche di sfondo riportati da Blumenberg torneranno anche nel *Master Metaphor List* elaborato da Lakoff *et al.* (1989) all'interno della Teoria della metafora concettuale come ampia raccolta di metafore concettuali (cfr. Jakel 1997). È il caso di VERITÀ COME LUCE (Blumenberg 1960, 12), VERITÀ COME UNA PERSONA ATTIVA (Blumenberg 1960, 14), IL MONDO COME UN ESSERE VIVENTE (Blumenberg 1960, 21) o come un OROLOGIO (Blumenberg 1960, 70) o come un TEATRO (Blumenberg 1960, 167), IL TEMPO COME SPAZIO (Blumenberg 1971, 166), LA VITA COME UN NAUFRAGIO (Blumenberg 1971, 1979).

Ma le affinità tra le nozioni alla base dei due paradigmi di ricerca e il loro funzionamento non costituiscono l'unico punto di contatto tra Metaforologia e Teoria della metafora concettuale. Sembrano esserci delle affinità anche nei metodi usati da Blumenberg e da Lakoff & Johnson per derivare, rispettivamente, metaforiche di sfondo e metafore concettuali a partire dall'osservazione di metafore linguistiche, definite dal primo metafore assolute e dai secondi espressioni metaforiche.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una «risalita dal derivato all'originario» come scrive Melandri (1960, 158). Da un lato Lakoff & Johnson partono dall'analisi del linguaggio ordinario e notano la pervasività delle espressioni metaforiche da cui derivano, poi, in modo sistematico metafore concettuali di cui le espressioni metaforiche sono manifestazioni. Dall'altro, in modo analogo, Blumenberg parte dall'analisi del linguaggio filosofico e nota la pervasività delle metafore assolute e, intraprendendo un “percorso al contrario” dal derivato all'originario, identifica gli archetipi con cui si parla e si pensa alla storia della cultura.

In entrambi i casi l'indagine non è, però, solo teorica: le metafore assolute e le metaforiche di sfondo da un lato e le espressioni metaforiche e le metafore concettuali dall'altro veicolano delle visioni del mondo e, dunque, hanno un forte impatto sulla sfera dell'azione e sono strettamente connesse alla domanda “a cosa serve una metafora?”. Sia per la

Metaforologia che per la Teoria della metafora concettuale recuperare le metaforiche di sfondo e le metafore concettuali alla base della cultura vuol dire rivelare come gli uomini parlano, pensano e agiscono. Se Lakoff & Johnson scrivono che:

La metafora è diffusa ovunque nel linguaggio quotidiano, e non solo nel linguaggio ma anche nel pensiero e nell'azione: il nostro comune sistema concettuale, in base al quale pensiamo e agiamo, è essenzialmente di natura metaforica. I concetti che regolano il nostro pensiero non riguardano solo il nostro intelletto, ma regolano anche le nostre attività quotidiane, fino nei minimi particolari; essi strutturano ciò che noi percepiamo, il modo in cui ci muoviamo nel mondo e in cui ci rapportiamo agli altri. Il nostro sistema concettuale [organizzato metaforicamente] gioca quindi un ruolo centrale nella definizione delle nostre realtà quotidiane. Se abbiamo ragione a ipotizzare che il nostro sistema concettuale è in larga misura metaforico, allora la metafora viene a rivestire un ruolo centrale nel nostro pensiero, nella nostra esperienza e nelle nostre azioni quotidiane (Lakoff & Johnson 1980, 21).

E, ancora:

L'essenza della metafora è comprendere e vivere un tipo di cosa in termini di un altro. [...] il concetto è strutturato metaforicamente, l'attività è strutturata metaforicamente e, conseguentemente il linguaggio stesso è strutturato metaforicamente (Lakoff & Johnson 1980, 24).

Blumenberg, vent'anni prima, scriveva:

Chiediamoci quale sia la rilevanza della metafora assoluta, quale sia la loro verità storica. La loro verità è pragmatica. Il loro contenuto determina, come termine di orientamento, un comportamento, esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile. Esse segnalano le certezze, le supposizioni, le valutazioni fondamentali e pertanto che regolano atteggiamenti, aspettative, oneri e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca (Blumenberg 1960, 16-17).

Le metafore assolute, e con esse le metaforiche di sfondo, come le espressioni metaforiche e le metafore concettuali, governano il linguaggio, regolano comportamenti e rivelano aspettative, aspirazioni, illusioni e valori di un'epoca. Sia per la Metaforologia che per la Teoria della metafora concettuale le metafore, in tutte le accezioni in cui possiamo intendere questo termine, si configurano come chiavi di accesso alla realtà e da esse si ricavano "stili di condotta nel mondo" (Blumenberg 1960, 17).

Ci sembra, dunque, si possa notare una convergenza tra la Metaforologia di Blumenberg e la Teoria della metafora concettuale proposta vent'anni dopo da Lakoff & Johnson. Questa osservazione, forse, potrebbe mitigare l'originalità dell'approccio cognitivo alla metafora. Ma solo in parte. Infatti, i principi centrali della Teoria della metafora concettuale vengono confermati e condivisi, in modo del tutto indipendente, da un autore proveniente da un *background* teorico completamente differente. Inoltre, come proveremo a mostrare nel paragrafo successivo, i due programmi di ricerca si rivelano non soltanto affini ma anche complementari in quanto riescono ad integrarsi nei reciproci punti deboli.

Tra metaforologia e teoria della metafora concettuale: una proposta di integrazione

Nella sezione precedente abbiamo provato a mostrare le affinità tra la Teoria della metafora concettuale di Lakoff & Johnson e la Metaforologia di Blumenberg proposta vent'anni prima della pubblicazione di *Metaphor We Live By*. A partire dalla proporzione per cui le espressioni metaforiche stanno alle metafore concettuali come le metafore assolute stanno alle metaforiche di sfondo, abbiamo mostrato le affinità tra i due programmi di ricerca in relazione (a) alle nozioni fondamentali su cui le due teorie sono fondate, (b) ai metodi usati da Lakoff & Johnson e da Blumenberg per condurre le loro analisi e, infine, (c) sulla relazione tra linguaggio, pensiero e cultura assunta dai due paradigmi. In breve, sia Lakoff & Johnson che Blumenberg partono dall'analisi del linguaggio per derivarne la sistematica metaforicità, riconducibile a configurazioni metaforiche del pensiero. In entrambi i casi tali configurazioni del pensiero vengono ricavate attraverso un metodo "archeologico" (Melandri 1960) tramite cui si va "dal derivato all'originario", dalla struttura del linguaggio alla struttura del pensiero. E in entrambe le teorie questa operazione, lungi dall'aver un fine solamente teorico, è utile per rilevare come gli uomini parlano, pensano e agiscono ricavando, così, dalle metafore "stili di condotta nel mondo" (Blumenberg 1960, 17).

Il riconoscimento di un'eredità metaforologica all'interno della Teoria della metafora concettuale ci consente, al di là della questione storiografica, di gettare un ponte tra i due programmi di ricerca che risultano essere complementari.

Se, sulla base di quanto abbiamo detto, è possibile intravedere un "debito" teorico della Teoria della metafora concettuale nei confronti della Metaforologia, sicuramente è possibile identificare dei "meriti" di Lakoff & Johnson rispetto Blumenberg. Tra questi uno dei "meriti" dei due cognitivisti che maggiormente va messo in luce è l'elegante sistematizzazione che i due linguisti cognitivi operano dei fenomeni che Blumenberg intravedeva. Inoltre, mentre Blumenberg applicava le sue analisi solo al linguaggio filosofico, Lakoff & Johnson hanno il merito di fare emergere anche la metaforicità del linguaggio ordinario, mostrando la pervasività della metafora nella nostra vita quotidiana.

Tuttavia, il ricorso alla Metaforologia ci consente di integrare alcuni aspetti "deboli" e più volte criticati dalla Teoria della metafora concettuale proprio in riferimento alla natura della metafora concettuale. La metafora concettuale, infatti, è un costrutto interno alla mente umana che descrive una determinata organizzazione concettuale in un certo momento dello sviluppo personale e sociale. Nella Teoria della metafora concettuale, cioè, prevale la dimensione sincronica e mentalista e se Lakoff & Johnson attribuiscono un ruolo alla "cultura", intesa come sistema di credenze, valori e rappresentazioni pubblico e condiviso all'interno di una società, tale ruolo resta molto di sfondo (cfr. Leezenberg 2010).

Al contrario, le metaforiche di sfondo – corrispettivo delle metafore concettuali nella Teoria di Lakoff & Johnson – costituiscono il risultato di un'analisi diacronica in quanto Blumenberg le deriva mettendo in relazione testi filosofici di epoche diverse – come abbiamo visto per illustrare la metaforica della nuda verità, l'autore mette in dialogo testi di

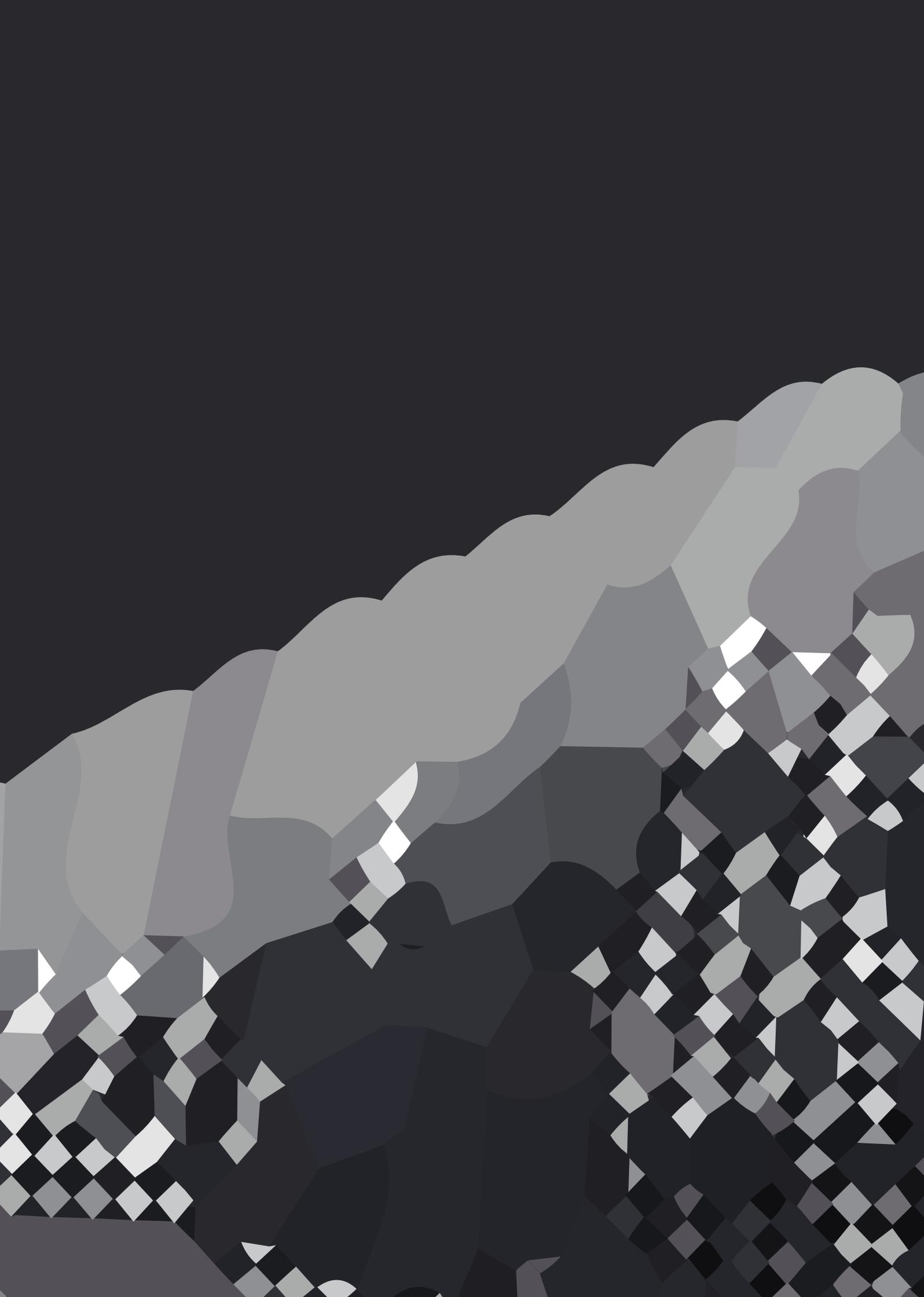
Pitagora e di Marx, ad esempio. Il ricorso a tale dimensione diacronica consente di dar conto della storicità intrinseca del nostro pensiero (e del nostro sistema concettuale in termini cognitivi) e di un sistema di credenze pubbliche che non si risolve nella nostra mente o nel nostro cervello (cfr. Lakoff & Gallese 2005).

La germinazione di una teoria può seguire vie imprevedute, che sono spesso inimmaginabili, e forse irriconoscibili, per gli autori stessi. Non abbiamo elementi per mostrare la filiazione diretta della Teoria della metafora concettuale di Lakoff e Johnson dalla Metaforologia di Blumenberg, anzi lo stesso Johnson (comunicazione personale via mail) ha negato di aver mai letto Blumenberg pur concordando sulle analogie che abbiamo provato a mettere in luce.

Un po' *à la* Blumenberg potremmo dire che nelle due teorie opera una stessa metaforica, quella della metafora profonda che pervade il nostro pensiero e il nostro modo di stare al mondo. Una metaforica che forse nella sua storia ammette anche altri momenti ancora da ricostruire. Il nostro interesse qui non è però ricostruire un tragitto immaginario e misterioso ma mettere in evidenza possibili elementi per un dialogo, finora mancato, tra le due teorie. In particolare, riteniamo che la centralità della dimensione storica e culturale della Metaforologia di Blumenberg potrebbe proficuamente innestarsi sulla Teoria della metafora concettuale di Lakoff e Johnson, temperando alcune asperità legate ad un approccio teorico radicato nella immutabilità delle nostre strutture cognitive e generando nuovi e ben gustosi frutti.

Bibliografia

- Black, M. (1954). "Metaphor". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, 273-294.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell UP.
- Blumenberg, H. (1960). Paradigmen zu einer Metaphorologie. Archive für Begriffsgeschichte, vol. IV, Bonn: Bouvier und Co. Ed. it. *Paradigmi per una metaforologia* (a cura di A. Borsari). Milano: Raffaello Cortina editore 2009.
- Blumenberg, H. (1971). Observations on Metaphor. In Blumenberg, H. *History, Metaphors, Fables. A Hans Blumenberg Reader* (trad. Bajohr, H., Fuchs, F., Kroll, J.). New York: Cornell University Press 2020.
- Blumenberg, H. (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Ed. it. Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza, (trad. F. Rigotti), Bologna: Il Mulino 1985.
- Blumenberg, H. (1981). Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt: Suhrkamp. Ed. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (a cura di R. Bodei). Bologna: Il Mulino 2009.
- Black, M. (1979). "More about Metaphor". In A. Ortony (ed.) *Metaphor & Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jakel, O. (1997). Kant, Blumenberg, Weinrich: Some Forgotten Contributions to the Cognitive Theory of Metaphor (pp. 9-27). In R. Gibbs, G. Steen (eds.) *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference*. Amsterdam: John Benjamins.
- Johnson, M. (1981). *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minnesota: Minnesota UP.
- Gallese, V. & Lakoff, G. (2005). The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge. *Cognitive Neuropsychology* 22, 3-4, 455-479.
- Gola, E. & Ervas, F. (2013). *Metaphor in Focus: Philosophical Perspectives on Metaphor Use*. Cambridge Scholars Pub.
- Lakoff, G. (1991). Una figura del pensiero. In C. Cacciari (a cura di) *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato* (pp. 215-228). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980a). Conceptual Metaphor in Everyday Language. *The Journal of Philosophy* 77, 8, 453-486.
- Martinengo, A. (2016). *Filosofie della Metafora*. Milano: Guerini Scientifica.
- Melandri, E. (1960). Per una filosofia della metafora. In H. Blumenberg *Paradigmi per una metaforologia* (pp. 157-163). A cura di A. Borsari. Milano: Raffaello Cortina 2009.
- Nerlich, B. & Clarke, D. (2001). Mind, Meaning and Metaphor: The Philosophy and Psychology of Metaphor in Nineteenth Century Germany. In *History of the Human Sciences* vol. 14, n. 2, 39-61.
- Richards, I. A. (1936/95). *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.



Metafora. Tra esperienza e pensiero

Disseminazioni



La tavola e la mappa.

Paradigmi per una metaforologia mediale dell'immaginazione cartografica in Kant

Tommaso Morawski

Ha studiato filosofia tra Berlino e Roma, dove nel 2017 ha ottenuto il titolo di Dottore di ricerca in Filosofia e Storia della filosofia. Borsista presso la Bibliotheca Hertziana – Istituto Max Planck per la storia dell'arte, è attualmente postdoctoral fellow presso il DFG-Graduiertenkolleg "Medienanthropologie" della Bauhaus-Universität Weimar.

tommaso.morawski@uniroma1.it

Immanuel Kant's thought is a central historical and theoretical reference in Hans Blumenberg's metaphorological project. This is demonstrated by the fact that in the *Paradigms* the author outlines the concept of absolute metaphor by explicitly referring to §59 of the *Critique of the Power of Judgment* and recognizing in the Kantian symbol a model for his own metaphors. However, Kant's name also appears in the chapter on the metaphor of the "terra incognita" that not only did he theorize the presence of symbolic hypotyposis in our language [...] but also made extensive use of metaphors linked to "determinate historical experiences". In particular: geographical metaphors. In my essay, I would like to start from the analysis of Kant's geographical metaphors in order to try to rethink Blumenberg's archaeological method as an archaeology of media that grounds the study of metaphors in the materiality of communication and the combination of tools, agents and media.

137

I.

Metafore e concetti, osserva Hans Blumenberg nei *Paradigmi per una metaforologia*, non devono essere trattati come se fossero due ambiti di ricerca distinti e separati tra loro, per cui da un lato abbiamo solo definizioni chiare e distinte e dall'altro ornamenti del discorso volti a persuadere e convincere il lettore. È vero semmai il contrario: la storia delle metafore e la storia dei concetti costituiscono due modelli di analisi della lingua filosofica che si trovano in un rapporto di implicazione reciproca, per cui l'una è la condizione di possibilità dell'altra. Lo dimostra il fatto che chi volesse scrivere la storia del concetto di verità in senso strettamente terminologico, aspirando cioè a chiarirne la definizione teoretica in termini logico-sistematici, finirebbe per ricavarne «un magro bottino» (Blumenberg 2009, 8). La lingua filosofica fornisce, infatti, ovunque indizi di interrogativi a cui per principio non possiamo dare una risposta teoretica esauriente e la cui rilevanza consiste proprio nel fatto che essi «non sono eliminabili, perché non siamo noi a porli, bensì li troviamo già posti nella costituzione stessa dell'esistenza» (Blumenberg 2009, 15). Interrogativi, solitamente considerati ingenui, che rivelano però uno «strato sotterraneo del pensiero», il quale opera implicitamente e in corrispondenza del quale il pensiero logico lascia spazio alla funzione pragmatica delle metafore, che, letteralmente, fanno irruzione sulla scena. In questo senso, la verità delle metafore, dice Blumenberg, è una «*vérité à faire*» (2009, 17). È, dunque, di contro al pregiudizio razionalista che considerava il linguaggio filosofico come una «lingua puramente «concettuale»» e i traslati metaforici come semplici «residui storici, rudimenti sulla via «dal mito al logos»» (Blumenberg 2009, 1-3), che Blumenberg nei *Paradigmi* propone una rivalutazione della funzione delle metafore, prospettando allo stesso tempo un nuovo modo di intendere il rapporto tra metaforologia e *Begriffsgeschichte*. Il risultato? Lo studio delle metafore «*comprende e fonda* la storia dei concetti» (Mende 2009, 89) nella misura in cui quelle si fanno carico del «groviglio opaco della tradizione» e portano alla luce la «metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni». Insomma, interrogarsi sulla legittimità delle metafore e assumerle come oggetto della storiografia filosofica significa riconoscere che esse costituiscono lo «strato primario [*Untergrund*]» (Blumenberg 2009, 2-6) del pensiero concettuale, che le metafore sono le «condizioni di possibilità storico-linguistiche per una concettualità determinata» (Mende 2009, 89).

Ora, quello prospettato da Blumenberg è un cambio di paradigma radicale che si riflette anzitutto sul modo in cui concepiamo la funzione della semantica metaforica. Il riferimento alla dimensione pre-categoriale delle metafore ci offre infatti l'occasione «per riesaminare daccapo il rapporto fra fantasia e logos». Almeno nel senso di considerare l'ambito della fantasia «non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale», come vorrebbe la teleologia della logicizzazione cartesiana, ma come una «sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario» (Blumenberg 2009, 4). Il riconoscimento dell'importanza di questa sfera catalizzatrice condiziona

anche i criteri attraverso cui interroghiamo la totalità della nostra storia culturale, a partire dall'idea della lingua come «mezzo conduttore del nostro pensiero» (Blumberg 2009, 16). Ed infatti, spiega Blumenberg, se le metafore sono un argomento di interesse per lo storico è soprattutto per il loro valore di testimonianza: perché esse ci mostrano il “coraggio” con cui lo spirito si proietta «nelle sue immagini» (Blumenberg 2009, 6) e attraverso di esse progetta la propria storia.

Affrancata dall'egida delle regole cartesiane, la metaforologia emerge, dunque, come un programma di ricerca *sui generis*, che mira a «riattingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia [*Nährlosung*] delle cristallizzazioni sistematiche» (Blumenberg 2009, 6) per risalire a quei quadri di orientamento che attraverso la metafora penetrano nella sfera espressiva. Tanto più, nota Blumenberg, che vi sono alcune metafore che possono essere dette «assolute»: cioè originali, elementi primi della lingua filosofica, traslati «irriducibili alla proprietà della terminologia logica» (Blumenberg 2009, 4). Anche queste possiedono una storia, ma in un senso più radicale dei concetti, dal momento che riportano in superficie il flusso metastabile attraverso cui gli orizzonti di senso della storia prendono corpo e si cristallizzano. Ed infatti, precisa il filosofo tedesco, che alcune metafore vengano denominate assolute significa solo che esse si mostrano «resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici [...] non però che una metafora non possa essere sostituita da un'altra, oppure corretta da una più precisa». Come i cristalli si formano da una soluzione nutritizia fluida, i concetti filosofici si sviluppano da quella soluzione fluida che è il sottosuolo metaforico: un «terreno alluvionale – come lo chiama Enzo Melandri – formato dalla disgregazione di originarie rocce metaforiche» (2009, 158) e il cui contenuto determina, «come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile» (Blumenberg 2009, 17). La metaforologia, in altre parole, non è uno studio sugli effetti persuasivi che la traslazione del significato induce nel lettore o nell'ascoltatore, ma un'archeologia-culturale che si sforza di scavare tra gli strati sotterranei del pensiero per restituirci la sua dimensione precategoriale e sondare così «l'“imbarazzo” logico per cui la metafora fa irruzione» (Blumenberg 2009, 3). Un'archeologia che, in quanto semplice «lavoro preparatorio» (Blumenberg 2009, 5) rimane disponibile a ulteriori elaborazioni. Come osserva Melandri:

La ricerca delle poche metafore assolute nell'intrico delle innumerevoli derivate rende ragione del metodo seguito da Blumenberg, che è “paradigmatico” e non classificatorio. È infatti evidente che la risalita dal derivato all'originario, se riesce, non può terminare che in “archetipi”; i quali poi fungeranno da “paradigmi” esplicativi dell'operazione inversa, discendente, della verifica attraverso il campo totale della storia della cultura. Ma siccome il metodo paradigmatico, fondato com'è su congetture archeologico-culturali non verificabili direttamente, risulta suscettibile di infinite variazioni tematiche, e quindi di diverse archetipologie possibili, non si può presumere da esso alcun risultato definitivo (Melandri 2009, 163).

Interessata a scavare in cerca di quel «non-pensato» che «come tale ha agito, sebbene in modo inconsapevole o addirittura rimosso» (Melandri 2009, 163), la paradigmatica metaforologia di Blumenberg rimane un'indagine

essenzialmente aperta, disponibile a variazioni tematiche alternative: un «semilavorato» (Blumenberg 2009, 20) che può essere ulteriormente rifinito a partire da nuove congetture archeologico-culturali.

Ebbene, è proprio prendendo spunto da questa ipotesi estensiva che nel prosieguo di questo saggio vorrei provare a ripensare il metodo archeologico di Blumenberg come un'«archeologia dei media» (Parikka 2012) che fondi lo studio delle metafore nella «materialità della comunicazione e nella combinazione di strumenti, agenti e media» (Siegert 2003, 14). Ma ciò, conformemente al principio nietzschiano per cui l'«occorrente di cui disponiamo per scrive collabora alla formazione dei nostri pensieri» (Nietzsche 2004, 163 traduzione modificata), comporta considerare la dimensione materiale degli oggetti tecnologici e la dimensione discorsiva del linguaggio (filosofico) come due campi che interagiscono tra loro, evitando ogni precipitosa distinzione ontologica tra umano e non-umano. Infatti, come hanno osservato anche Engell e Siegert:

i concetti, compresi quelli filosofici, sono condizionati dall'extra-concettuale da cui emergono e in cui si inseriscono [...]. La scrittura e le tecniche di scrittura, i media ottici di percezione e di osservazione allargata o di illusione, le tecnologie di calcolo, di registrazione, di trasmissione e di diffusione: tutto questo, fino ai dispositivi dell'insegnamento, dell'esperienza estetica o della cultura popolare, rende sperimentabile, immaginabile e concepibile qualcosa di specifico che [...] poi entrare nella filosofia (Engell & Siegert 2010, 7).

Dunque, riadattando l'approccio generativo di Siegert e Engell nel campo della metaforologia, [1] il mio auspicio è quello di porre le basi per una paradigmatica metaforologia all'incrocio tra il testuale e il visuale, che scavi tra gli strati del pensiero per riportare alla luce la medialità delle metafore e la metaforicità de media. In mediologia, del resto, «il termine “medio” - non significa né “media” né “mezzo”, ma *mediazioni*», cioè «l'assemblaggio dinamico di procedure e corpi intermedi che si inseriscono tra la produzione di segni e la produzione di eventi. Questi intermedi appartengono agli ibridi (Bruno Latour)», sono «mediazioni allo stesso tempo tecnologiche, culturali e sociali» (Debray 1994, 29 traduzione mia).

[1] Come chiarisce Lorenz Engell «ogni medium rende possibile qualcosa che non era possibile prima della sua comparsa. Per esempio, le cose diventano comunicabili, raggiungibili, rappresentabili, misurabili, modificabili, ecc.. Un medium apre un orizzonte specifico di possibilità [...]. I media sono fondamentalmente generativi» (2003, 54).

II.

A suggerire la possibilità di questo nuovo orientamento della metaforologia in chiave archeologico-mediale è lo stesso autore dei *Paradigmi*. Anzitutto ne *La genesi del mondo copernicano* dove Blumenberg indaga i rapporti tra strumenti ottici e curiosità teoretica, anticipando alcune linee di sviluppo di quella parte della mediologia della letteratura (per esempio Cometa 2016) che si interessa delle modificazioni antropologiche indotte dai media visuali e del significato che queste tecnologie ottiche hanno avuto per i processi di scrittura. Ma, successivamente, anche nel saggio *Approccio antropologico all'attualità della retorica* dove la metafora diventa un «elemento significativo della retorica nel quale si mostra la sua funzione e il suo significato antropologico» (1987, 96). E la retorica, antropologicamente parlando, non è altro che un «certificato di povertà»

(1987, 108) che dell'uomo testimonia la costitutiva indeterminatezza; una risorsa che interviene per compensare le deficienze strutturali che caratterizzano il suo equipaggiamento adattivo, a partire dal linguaggio in quanto condizione del *consenso*:

La mancanza nell'uomo di specifiche disposizioni al comportamento reattivo di fronte alla realtà, la sua povertà istintuale dunque, costituisce il punto di partenza per una questione antropologica fondamentale: com'è possibile che questo essere riesca a sopravvivere nonostante la sua inadeguatezza biologica? La risposta si può ridurre in una formula: non concedendosi senza mediazioni a questa realtà. Il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto "metaforico" (Blumenberg 1987, 95).

La mancanza di evidenza e la coazione all'azione, insieme a una struttura adattiva costitutivamente carente, sono i presupposti antropologici alla base della nostra «situazione retorica» (1987, 97). Una condizione che non riguarda solo il nostro rapporto con il mondo esterno, ma che definisce anche il modo in cui comprendiamo noi stessi: «anche l'autocomprensione si serve della metaforicità», dice Blumenberg. L'uomo, infatti, non avendo «nessun rapporto veramente interiore», comprende se stesso solo grazie a processi di «estrinsecazione». Non «solo la sua situazione, ma già la sua costituzione è potenzialmente metaforica» (1987, 111-112).

Ora, questa idea della costituzione metaforica dell'uomo ben si sposa con l'ipotesi avanzata da Friedrich Kittler (2011) secondo cui l'umano si costituisce come metafora del tecnologico. Punto di partenza delle osservazioni di Kittler sono le tesi di Marshall McLuhan riguardo la dimensione protesica dei media e la loro funzione metaforica. Per il mediologo canadese le protesi tecniche non sostituiscono solo delle funzioni biologiche, ma sono anche «metafore attive in quanto hanno il potere di tradurre l'esperienza in forme nuove». Sia i media sia le metafore, infatti, «trasformano e trasmettono esperienza» e «forniscono una nuova visione trasformatrice e una nuova consapevolezza» (McLuhan 2015, 72-73). Al contempo, questa protesi metaforico-mediale comporta una forma narcotizzante di «auto-amputazione», che impone «nuovi rapporti e nuovi equilibri tra gli altri organi e le altre estensioni del corpo» (2015, 59-61). McLuhan la chiama sindrome di Narciso, un'espressione volta a indicare che gli effetti psichici e sociali generati dall'apporto delle tecnologie non sono colti in modo del tutto consapevole: la pervasività dell'ambiente tecnologico è secondo il mediologo canadese un fatto quasi inavvertibile. In *Optische Medien* Kittler in parte integra questa prospettiva, che egli fa risalire a Kapp e Freud, sostenendo che «noi non conosciamo nulla dei nostri sensi fintanto che i media non forniscono modelli e metafore» (Kittler 2011, 32). La sua argomentazione segue due linee direttrici convergenti: il rapporto tra la storia delle tecnologie e il corpo, da un lato, e la connessione tra tecnologia e guerra, dall'altro. A noi in questa sede interessa soprattutto il primo caso, che Kittler illustra facendo riferimento al *Teeteto* di Platone, dialogo in cui Socrate propone di equiparare l'anima ad una tavoletta di cera sulla quale è possibile imprimere i ricordi:

Allorché ad Atene la scrittura alfabetica, questo nuovo medium della democrazia attica, venne standardizzato per conto dello Stato, nacque anche la filosofia come

dialogo socratico, che, come è noto, è stato l'allievo Platone a mettere in forma scritta. La questione era aperta: su cosa poteva esercitarsi l'attività del filosofare. La risposta non è stata: il nuovo alfabeto vocalico ionico, come avrebbe dovuto rispondere uno storico dei media come me; la risposta è stata piuttosto: è l'uomo con la sua anima ciò su cui si filosofò. Rimaneva solo da chiarire tra Socrate e i suoi entusiasti (perché lusingati) interlocutori, cosa fosse quest'anima. Ed ecco che per la definizione dell'anima si rivela subito adatta quella tavoletta di cera, quella *tabula rasa* su cui i greci incidavano le loro note e le loro lettere con lo stilo. Così che il punto di fuga dell'anima appena inventata divenne – sotto le spoglie di una metafora che non era solo una metafora – la nuova tecnologia mediale che aveva prodotto quest'anima (Kittler 2011, 32-33 traduzione mia).

L'unica cosa che possiamo conoscere dell'uomo o dell'anima, conclude Kittler, sono quegli «apparati tecnici», dalla *tabula rasa* alla lanterna magica, dal film al computer, che si sono imposti nel corso della storia come metafore e modelli immaginativi.

Ora, sappiamo che l'immagine della tavola ha una storia antica (Robson 2007) e che essa sopravvive ben oltre Platone (Siegel 2009). Limitandoci all'epoca classica, la metafora della tavoletta di cera ritorna legata all'arte mnemonica, conformemente al principio *vis admonitionis inest in loci*, nel *De Oratore* di Cicerone, nell'*Istitutio Oratoria* di Quintiliano e nella *Retorica ad Herennium*, opera che viene considerata la fonte più completa per l'arte della memoria classica, sia greca sia latina (Yates 1993, 3-26). Ebbene, come Platone, anche Cicerone, Quintiliano e l'anonimo autore della *Retorica ad Herennium* propongono un'analogia tra il processo di scrittura sulla *tabula* della mente e l'arte della memoria. Una metafora, però, che anche in questo caso non sembrerebbe essere solo una metafora.

Per confermare questa ipotesi proviamo a confrontare l'immagine della *tabula rasa* con altre tecnologie medialità che nell'antichità venivano impiegate per la «produzione visuale e l'organizzazione sistematica delle conoscenze» (Drucker 2014), come ad esempio la *pinax*, la tavola su cui si dice che il filosofo Anassimandro per primo disegnò l'ecumene (Purves 2010, 109), la *mappamundi* babilonese della città di Sippar o le tavolette di argilla su cui gli scribi registravano la vita quotidiana del popolo accadico. Ora proviamo a immaginarle come se fossero distribuite lungo un nastro di Möbius. [2] Ebbene, tutti questi artefatti, se considerati assieme, suggeriscono di collocare la metafora assoluta della *tabula rasa*, conformemente al principio «things shape the mind» (Malafouris 2013), in una costellazione mediale più ampia, in cui diversi «strumenti per l'orientamento della conoscenza» (Stiegler 2009, 78) si ibridano a vicenda, a partire da un supporto materiale simile (la cera o l'argilla). Considerata a partire dalla sua materialità, la metafora della *tabula* ci appare, dunque, scaturire da processi di «rimediazione» (Bolter & Grusin 2003) che hanno «tempi profondi» (Zielinski 2002); una storia che non conosce semplicemente «progressi ma anche rivolgimenti e recuperi di frammenti del passato» (Cometa 2016, 19).

[2] Sul nastro di Möbius come modello di rappresentazione alternativa si vedano le osservazioni di Bruno Latour (2020).

III.

Arrivati a questo punto dell'esposizione è bene ricordare che non solo i testi letterari «sono costruiti sull'impianto tecnologico-mediale e metaforico attraverso il quale ci portano ad "abitare" un ambiente di comunicazione e condivisione» (Ragone 2014, 3), ma anche la filosofia, spesso considerata una scienza disincarnata, è soggetta alle condizioni storiche della stampa, del palcoscenico prospettico, della *lanterna magica* o della cinematografia. Eppure, come per la letteratura, anche per la filosofia manca ancora un quadro chiaro dell'evoluzione storica della scrittura come medium in continua transizione, sia per quanto riguarda «le tecnologie di ibridazione della parola con il sensorio; sia per quanto riguarda la ri/mediazione che nei testi avviene delle strutture degli altri media, e delle figure e strutture dell'immaginario collettivo» (Ragone 2014, 4). Uno schema dei possibili livelli di analisi è stato abbozzato da Donatella Capaldi in un volume intitolato *Kafka e le metafore dei media*. Qui l'autrice sostiene che il mediologo della letteratura – ma il principio si applica anche ai testi cosiddetti filosofici – dovrebbe identificare «la sintassi o le figure importati dagli altri media, i processi di rimediazione (intertestuale quanto intermediale) di immagini, spunti o situazioni che possono aver trovato rielaborazione nelle opere dello scrittore». Un'operazione nella quale bisogna sforzarsi, però, di non «occultare la natura potentemente ibridante e quindi conflittuale della mediamorfosi» (Capaldi 2012, xii-xvi).

Una via proficua da seguire per fare luce sul modo in cui, dal punto di vista della logica della fantasia, il processo della mediamorfosi si leghi a quello strato sotterraneo del pensiero che trova espressione attraverso le metafore, potrebbe essere quello di considerare le tesi di Pietro Montani (2017) riguardo il rapporto tra protesi tecnica e linguaggio, intese come due forme di «*empowerment* creativo», cioè come due esempi di una creatività sottoposta a regole. Il confronto è legittimato dal fatto che sia Blumenberg sia Montani fanno riferimento al §59 della *Critica della facoltà di giudizio* per illustrare le loro posizioni. Il primo, come è noto, delinea il proprio concetto di metafora assoluta riconoscendo nel procedimento di traslazione descritto da Kant sotto il titolo del simbolo un modello per la propria semantica metaforica. Il secondo, invece, esamina i casi di ipotiposi simboliche discussi da Kant per mostrare che anche il linguaggio (filosofico e non) presenta esempi di quella «modalità tecno-estetica dello schematismo» (Montani 2017, 36) che caratterizza l'ideazione e la costruzione di artefatti – e che egli chiama, riadattando una formula che compare nella *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, «schematismo tecnico». Ma partiamo dal testo kantiano:

Le intuizioni, che vengono fornite ai concetti a priori, sono o schemi o simboli, di cui i primi contengono l'esibizione diretta, i secondi l'esibizione indiretta del concetto. I primi fanno ciò dimostrativamente, i secondi per mezzo di un'analogia (per la quale ci si serve anche di intuizioni empiriche), in cui la facoltà di giudizio esegue un duplice compito: applicare in primo luogo il concetto dell'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la semplice regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'altro oggetto, di cui il primo è solo il simbolo. Così uno stato monarchico viene rappresentato, se retto da leggi popolari interne, da un corpo animato,

e invece da una semplice macchina (come per esempio un mulino a braccia), se retto da una singola volontà assoluta, in entrambi i casi però solo simbolicamente. Infatti non c'è alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia, ma, sì, tra la regola per riflettere su entrambi e sulla loro causalità (Kant 1999, 186).

Kant poi aggiunge che anche il nostro linguaggio è pieno di esibizioni indirette, nelle quali «l'espressione contiene non il vero e proprio schema per il concetto, ma solo un simbolo per la riflessione», e propone alcuni esempi significativi: «così le parole fondamento (appoggio, base), dipendere (essere tenuti dall'alto), derivare (al posto di seguire), sostanza (come Locke si esprime: il supporto degli accidenti) e innumerevoli altre sono ipotiposi non schematiche, ma simboliche» (Kant 1999, 187). Si tratta, commenta Montani, di esempi che evidenziano, in modo più o meno marcato, «il radicamento somatico e il carattere esternalizzato di questa modalità indiretta e analogica dello schematismo» (Montani 2015, 76): come se l'immaginazione dovesse innestarsi innanzitutto su una tipica esperienza corporale e motoria che si coordina spontaneamente con un artefatto. Così, fondamento [*Grund*] è ciò che si collega «all'atto di prendere terreno su una salda base per i nostri piedi (e per la stazione eretta)»; dipendere [*abhängen*], è lo stare o il sentirsi «appesi a qualcosa che potrebbe cedere o mollarci»; derivare [*fließen*] è l'atto «del fare seguito, ma anche il sentirsi andare alla deriva, il fluire di un corpo in una corrente»; sostanza [*Substanz*], infine, è il sostrato degli accidenti, «ma anche e innanzitutto l'atto fisico del sostenere qualcosa (e restiamo nella costellazione del fondamento e del dipendere)». Ma lo stesso principio si applica anche all'esempio dello stato monarchico. Qui, infatti, la forma della riflessione «l'immaginazione [...] l'ha prelevata ancora una volta da un corpo (di cui si potrebbe dire, per usare una famosa immagine dello stesso Kant, che in esso ciascun organo è al tempo stesso mezzo e fine) oppure da un'azione corporale (far girare la macina di un mulino a braccia – o a mano (*Handmühle*))» (Montani 2017, 34-35).

Insomma, questo modo di intendere la «localizzazione antropologica» (Blumenberg 1987, 111) della semantica metaforica e la questione dello schematismo ci autorizza a considerare la metafora, al pari della protesi tecnica, come una risorsa adattiva tipica dell'animale-uomo. Ma anche a riconoscere le prestazioni semantiche effettuate dal linguaggio simbolico come spontaneamente orientate «verso il rapporto del corpo umano con la progettazione di un artefatto, o anche un artefatto nel quale il corpo umano prolunga se stesso e la propria *aisthesis*» (Montani 2017, 35). Pensiamo, per citare altri esempi significativi, al fatto che per Kant il tempo, in quanto forma del senso interno, debba supplire alla sua mancanza di *Lage* e *Gestalt* con delle analogie, rappresentando la dimensione temporale in modo figurato, come «una linea che va all'infinito» (Kant 1992, 108). Questa è una caratterizzazione diagrammatica dello schematismo – nel senso della «grammatica diagrammatica» di Krämer (2016, 76-78) – che ben descrive i processi di estrinsecazione che sono alla base della costituzione metaforica dell'umano e che, come dice Blumenberg, «Kant per primo» (1987, 111) ha dimostrato. In conclusione, ciò che tutti questi esempi ci mostrano è un'attitudine creativa dell'immaginazione che rende conto dei processi cognitivi attraverso cui la regola della riflessione incorporata in un artefatto può essere ripasmata dal linguaggio ed esportata al modo

di un principio costruttivo. In questo senso, la metafora non è solo l'oggetto di un'«estetica dei termini filosofici» (Hohenegger 2004), ma, a partire dalla situazione retorica che ne determina il profilo antropologico, essa appare anche come il prodotto di una tecno-estetica dei termini filosofici.

IV.

L'occasione per mettere alla prova quanto visto fino ad ora in relazione ad un caso concreto è fornita ancora una volta dalla filosofia di Immanuel Kant. Il suo nome compare infatti nei *Paradigmi* non solo nell'*Introduzione*, quando Blumenberg deve illustrare il concetto di metafora assoluta, ma anche a proposito della metafora della «terra incognita» che il filosofo di Königsberg aveva adoperato in un testo del 1755 intitolato *Storia universale della natura e teoria del cielo*. Kant, dunque, non ha solo teorizzato il meccanismo della semantica metaforica, ma ha fatto anche uso di metafore, in particolare – e sono proprio quelle che ci interessa esaminare in questa sede – metafore geografiche legate a «esperienze storiche determinate» (Blumenberg 2009, 61). La scelta di prendere le mosse da quest'ultime per provare a riflettere sulla medialità delle metafore kantiane non è casuale.

Partiamo da un dato storico: Kant, a differenza di altri autori che pure facevano un ampio uso di metafore geografiche – come Locke, Leibniz, Bacone o Hume – è l'unico ad aver insegnato Geografia fisica all'Università – ben quarantanove corsi tra il 1756 e il 1796 – contribuendo peraltro alla sua definitiva «emancipazione dalla teologia» (Büttner 1975, 239) e alla sua sistematizzazione come una «moderna scienza europea» (Church 2011) – un vero e proprio «kantian turn» (Livingstone 1992, 113). Se Kant si è servito di metafore geografiche anche come autore di testi filosofici, ciò è dovuto anche alla sua spiccata «capacità assimilativa», cioè alla sua capacità di «nutrirsi degli apporti del flusso storico» e, non da ultimo, alla sua sensibilità per le nuove «cristallizzazioni che corrispondono nell'orizzonte del loro tempo ai problemi e ai bisogni che ne sono il senso, e rientrano come fattori attivi nel mondo storico» (Blumenberg 2009, 38). Kant può essere infatti considerato un valido esempio di come i processi di esplorazione globale e navigazione oceanica produssero nuove forme di «consapevolezza planetaria» (Pratt 1999) e coscienza «geo-letteraria» (Whiters 2013) nel XVIII secolo.

Certo Kant, a differenza di Lattanzio, autore al quale sono riferite le parole di Blumenberg che ho riportato sopra, è un pensatore che ha fatto epoca, contribuendo a rivoluzionare il modo di pensare – la famosa rivoluzione copernicana. Tuttavia, ciò non lo rende estraneo al proprio tempo. Anzi, la specificità del pensiero kantiano risiede proprio nel fatto di proporsi come una «riflessione sul presente» (Jordeheim 2010). E difatti lo stesso Kant si presenta come un pensatore della propria epoca, che programmaticamente definisce l'«epoca della critica»: un'epoca che «non vuol più lasciarsi tenere a bada da un falso sapere» e che si richiama alla ragione affinché essa assuma su di sé il più arduo dei compiti, cioè «la conoscenza di sé» (Kant 1992, 65). Un compito che Kant assolve trasformando l'idea di una ragione che critica se stessa in un progetto di «topografia filosofica» (Malpas & Thiel 2011). Nei termini, cioè, di una mappatura (metaforica: perché la conoscenza di sé da parte della ragione, come ogni altra totalità

rimane per definizione concettualmente inesprimibile) [3] dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana. Un legame, quello tra metodo critico e metodo geografico, che era stato già evidenziato da Cassirer (1977) [4], e che si manifesta a diversi livelli. Basti pensare alla distinzione che Kant introduce nella terza *Critica* tra «campo [Feld]», «territorio [Boden]», «domicilio [Aufenthalt]» e «dominio [Gebiet, ditio]» (Kant 1999, 10), o, più semplicemente, al fatto che l'orientamento geografico e la «conoscenza del limite» [Grenze] (Kant 1996, 245) sono riconosciuti come i «sim-

boli» [Sinnbilder] della filosofia trascendentale. Del resto, come diceva anche Deleuze: «Quando si chiede “cosa vuol dire orientarsi nel pensiero?”, risulta che il pensiero presuppone esso stesso assi e orientamenti, secondo i quali si sviluppa, che esso ha una geografia prima di una storia, che esso traccia dimensioni prima della costruzione di sistemi» (Deleuze 2005, 116).

Ebbene, proprio il concetto di immaginazione cartografica può aiutarci a cogliere le mediazioni che sono alla base di questo esercizio di mappatura simbolica che la ragion esercita su se stessa. Introdotta dal geografo Denis Cosgrove (2001) al fine di tracciare una genealogia della rappresentazione cartografica della sfera terrestre nella storia dell'immaginazione occidentale, l'espressione immaginazione cartografica è stata adottata nel campo degli studi letterari per indicare il fatto che le mappe funzionano come «matrici immaginative» per altre operazioni mediali, prime fra tutte processi di scrittura (Dünne 2011). La mia ipotesi è che il concetto di immaginazione cartografica debba essere riferito, in analogia con le «tecniche di orientamento cartografico» di cui parla Sybille Krämer (2016, 87-94) a tutte quelle operazioni mediali attraverso cui si configura – visivamente, materialmente e metaforicamente – un territorio conoscitivo.

V.

Non potendo indagare, per ovvi limiti di spazio, l'intero corpus delle metafore geografiche kantiane, nell'ultimo breve paragrafo di questo saggio, limiterò la mia analisi della medialità dell'immaginazione cartografica di Kant, ad un solo brano, il quale, come dice Gunnar Olsson, fornisce «la chiave geografica dell'intera filosofia kantiana» (2008, 146). Mi riferisco al passo dell'isola della verità e dell'oceano della parvenza in cui Kant propone un'analogia tra la mappa dell'isola (la *Karte des Landes*) e la tavola delle categorie. Ci troviamo in un capitolo della *Critica della ragion pura* che fa da cerniera tra l'*Analitica* e la *Dialettica* e nel quale Kant offre al lettore che abbia saputo seguirlo nei difficili paragrafi della *Deduzione trascendentale* e dell'*Analitica dei principi* un colpo d'occhio generale sul cammino appena compiuto. Il titolo del capitolo, *Del fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale tra fenomeni e noumeni*, ricorda a chi abbia familiarità con la produzione filosofica di Kant il titolo del saggio del 1768 sul *Primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, e, in qualche modo, già anticipa al lettore che in questo caso la distinzione riguarderà il territorio della conoscenza:

[3] Come spiega Kant nei *Prolegomeni*: «Ogni singola esperienza è solo una parte della sfera del suo dominio [della ragione T.M.], la totalità assoluta dell'esperienza possibile non è essa stessa esperienza» (1996, 229).

[4] Cassirer sostiene che già nel periodo precritico Kant sia passato dalla determinazione del cosmo spaziale alla determinazione del cosmo intellettuale: «il “geografo empirico” Kant diviene il “geografo della ragione” che impegna a misurarne l'ambito di tutte le facoltà secondo determinati principi» (1977, 52).

Al punto in cui siamo giunti abbiamo non solo percorso [*durchreiset*] il territorio dell'intelletto puro, considerandone accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo altresì misurato [*durchmessen*], assegnando il suo posto [*Stelle*] a ogni cosa. Ma questo territorio [*Land*] è un'isola che la natura ha rinchiuso dentro confini immutabili [*unveränderliche Grenzen*]. È il territorio della verità [*Land der Wahrheit*] (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre e, generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre. Prima di affrontare questo mare, per esplorarlo in tutta la sua estensione e per stabilire se vi sia qualche speranza fondata, sarà bene dare un ultimo sguardo alla carta del territorio [*einen Blick af die Karte des Landes zu werfen*] che ci proponiamo di abbandonare, chiedendoci in primo luogo se sia possibile accontentarci di ciò che essa contiene, o se non dobbiamo accontentarcene per forza, per il fatto che non si dà altrove terreno [*Boden*] su cui è concesso edificare; e in secondo luogo per chiederci a quale titolo [*Titel*] possediamo questo territorio e in qual modo possiamo preservarlo da ogni pretesa nemica (Kant 1992, 264-265).

Le numerose immagini geografiche presenti in questo passo confermano l'idea che avevamo anticipato sopra: cioè che il progetto della filosofia trascendentale è anzitutto un progetto di «geografia della ragione» (Hohenegger 2012) attraverso cui la ragione mira a determinare l'estensione del proprio «dominio (*ditio*)» (Kant 1999, 10), cioè di quella parte del campo della conoscenza in cui i concetti dell'intelletto sono legislativi ed hanno la legittima pretesa di valere oggettivamente. La metafisica, scrive Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica* è, infatti, «un campo di battaglia [*Kampfplatz*]» che ha tutta l'apparenza di servire solo ad «esercitare le forze dei contendenti in una contesa fittizia nella quale nessuno di essi ha mai potuto raggiungere nemmeno il più piccolo successo territoriale, per fondare sulla sua vittoria un possesso durevole [*dauerhaften Besitz*]». (Kant 1992, 43).

Kant, è vero, una carta dei domini della ragione non l'ha mai disegnata. [5] Eppure nel cuore dell'*Analitica Trascendentale*, cioè al centro di uno di uno dei momenti sistematici più importanti della *Critica della ragion pura*, compaiono due tavole che hanno il compito di coprire «senza residuo l'intero campo dell'intelletto puro» mediante l'idea di una «totalità delle conoscenze intellettuali a priori» (Kant 1992, 135). Queste sono: la Tavola dei giudizi e la Tavola delle categorie. La peculiarità di queste immagini tabulari, sostiene Reinhard Brandt (1991, 60-61), riguarda l'identità della composizione dei suoi elementi. In ambo le tavole, infatti, la divisione è desunta sistematicamente da un principio comune [*gemeinschaftlicher Grund*]: una regola in virtù della quale gli elementi risultano coordinati ed equivalenti l'uno rispetto all'altro. Dato il principio comune, bisogna quindi escludere una rappresentazione di tipo seriale (o temporale) che ricalchi un principio gerarchico di filiazione – come ad esempio quello di uno *Stammbaum*, in cui gli elementi sono organizzati secondo uno schema subordinativo (ascendente o discendente). Preferibile è un modello di tipo spaziale, come possono essere le carte di uno Jurin o un Musschenbroek, [6] o quelle «mappe» che naturalisti come Linneo

[5] Un interessante tentativo di rendere graficamente l'isola della verità kantiana si trova in Olsson (2008, 226).

e Buffon iniziarono ad utilizzare a partire dal 1750 come immagini per la classificazione della natura (Barsanti 1992, 43-73). A ciò Kant sembrerebbe alludere, sostiene Brandt, proprio quando afferma che le funzioni dell'unità dei giudizi «possono essere adeguatamente rappresentat[e] [*vorgestellt*] nella seguente tavola» (1992, 139). Simili alle carte geografiche e alle mappe dei naturalisti, anche le tavole kantiane mirano, infatti, a offrire una visione sinottica sulla «scomposizione [*Zergliederung*] dell'intera nostra conoscenza a priori negli elementi della conoscenza pura dell'intelletto» (Kant 1992, 135). E non a caso, i *tituli possessionis* di cui parla Kant nel passo sull'isola della verità, sono proprio i titoli che compaiono nella *Tavola delle categorie* (quantità, qualità, relazione e modalità). Tavola che, come una topica sistematica, «può ben difficilmente sbagliare nell'assegnazione del posto che compete a ciascun concetto, mentre può indicare con facilità i posti ancora mancanti» (Kant 1992, 148).

Né la mappa, né la tavola sono semplici metafore, ma immagini per la classificazione delle conoscenze dotate di una loro consistenza teorica e di una loro specificità tecnico-applicativa. Lo ribadisce lo stesso Kant nell'*Antropologia pragmatica*, quando, riferendosi al metodo mnemonico, sostiene che:

La memoria giudiziosa è quella propria di una tavola [*Tafel*] di suddivisione di un sistema (per esempio quello di Linneo) presente al pensiero: in tal caso, se si dovesse dimenticare qualcosa, la si può rinvenire opportunamente con lo spoglio degli elementi di cui ci si ricorda; oppure essa è la memoria di un tutto reso sensibile (per esempio delle province di un paese rappresentate sopra una carta [*Karte*], a seconda che giacciono a nord, a ovest ecc.), perché anche in questo caso si fa uso di intelligenza, la quale a sua volta viene in aiuto dell'immaginazione. La topica, cioè un'opera speciale che raccoglie quei concetti generali in luoghi comuni, che sono divisi per classi, come in una biblioteca i libri in scaffali con diverse etichette, facilita moltissimo la memoria (Kant 2007, 70).

Per la prospettiva archeologico mediale che abbiamo provato ad abbozzare in questa sede, la giustapposizione tra la tavola, la topica e la mappa ci interessa anzitutto in quanto «sezione trasversale» di una metacinetica storica più ampia che ha nei processi di rimediazione da cui è scaturita la metafora platonica della *tabula rasa* il suo archetipo di partenza. [7] Una sezione trasversale che, se seguiamo le indicazioni metodologiche dei *Paradigmi*, serve a «rendere completamente afferrabile ciò che di volta in volta “significano” le metafore addotte» e che dovremmo quindi indagare assumendo «concetto e metafora, definizione e immagine come unità della sfera d'espressione» (Blumenberg 2009, 37). Infatti, non solo la «lingua ci precede nel pensiero e ci sta per così dire alle spalle nella nostra visione del mondo», ma siamo anche determinati in modo ancora più cogente da «un apparato di immagini e dalla loro selezione» (Blumenberg 2009, 73-74). Nel caso specifico, si tratterebbe quindi di indagare come Kant abbia assimilato e trasposto all'interno del proprio sistema filosofico la versione settecentesca della *tabula* platonica e quale sia la sua funzione pragmatica rispetto al medium della scrittura. Lo spettro

[6] Sono queste due delle mappe a cui Kant fa riferimento nel saggio *Nuove note per la spiegazione dei venti* (2004). È significativo che anche la carta di Musschenbroek sia di fatto una tavola: la *Tabula totius Orbis Terrarum*.

[7] La distinzione tra sezione «longitudinale» e sezione «trasversale» che Blumenberg introduce nel terzo capitolo dei *Paradigmi* si trova anche in De Saussure (2005).

dei riferimenti testuali dovrebbe e potrebbe certamente essere ampliato per fornire un quadro esaustivo della medialità delle metafore geografiche di Kant. Tuttavia, al punto in cui siamo possiamo forse già avanzare una prima conclusione: come dimostra il passo dell'*Antropologia pragmatica* quando Kant paragona le sue tavole ad una *Karte des Landes* egli è ben consapevole del vantaggio che l'immaginazione e il pensiero possono trarre da una forma di «*graphé*» (Koch 1997) che non è fonetica, ma «diagrammatica» (Siegert 2013, 14), e che, proprio grazie alla sua peculiare natura mediale, contribuisce alla visualizzazione sinottica delle conoscenze in modi che il linguaggio, da solo, non potrebbe realizzare. La mappa, la tavola, e la topica non sono, infatti, semplici metafore, ma dispositivi ibridi «tra il visibile e il leggibile, l'immagine e il testo» (Daston 2015, 189); strumenti per l'orientamento della conoscenza che non collaborano solo alla formazione dei pensieri, come sosteneva Nietzsche, ma anche alla loro sistematizzazione grafica. [8]

[8] Per un quadro generale del rapporto tra la tavola e le variazioni terminologiche del concetto di sistema nell'Illuminismo si vedano le «mappe tettoniche» elaborate da Siskin (2016, 50-53).

Bibliografia

- Barsanti, G. (1992). *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*. Firenze: Sansoni Editore.
- Blumenberg H. (2009). *Paradigmi per una metaforologia*. Trad. it di M. V. Serra Hansberg. Milano: Raffaello Cortina.
- Blumenberg H. (1987). *Le realtà in cui viviamo*. Trad. it. di M. Cometa. Milano: Feltrinelli.
- Bolter, J. D. & Grusin, R. (2003). *Remediation. Competizione e integrazione tra vecchi e nuovi media*. A cura di A. Marinelli. Milano: Guerini e Associati.
- Brandt, R. (1991). *Die Urteilstafel*. Hamburg: Feilx Meiner Verlag.
- Büttner, M. (1989). Kant and the Physico-Theological Consideration of the Geographical Facts. In A. Bäumer & M. Büttner (eds). *Science and Religion: Wissenschaft und Religion*. Bochum: Borckmeyer.
- Cassirer E. (1977). *Vita e dottrina di Kant*. Trad. it. di G. A. De Toni. Firenze: La Nuova Italia.
- Capaldi, D. (2012). Introduzione. Kafka e il flusso dei media. In D. Capaldi (a cura di), *Kafka e le metafore dei media (XI-XXV)*. Napoli: Liguori.
- Church, M. (2011) Immanuel Kant and the Emergence of Modern Geography. Kant's Geography of Reason. In S. Elden & E. Mendieta (eds). *Reading Kant's Geography (19-46)*. Albany: SUNY Press.
- Cometa, M. (2016). *Archeologie del dispositivo. Regimi scopici della letteratura*. Cosenza: Luigi Pellegrino Editore.
- Cosgrove, D. (2001). *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in Western Imagination*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press.
- Daston L. (2015). Weather Watching and Table Reading in the Early Modern Royal Society and Académie Royale des Sciences. *Huntington Library Quarterly*, 78, 187-215.
- Debray, R. (1996). *Manifestes médiologiques*. Paris: Éditions Gallimard.
- Drucker, J. (2014). *Graphesis. Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge: Harvard University Press.
- Engell, L. (2003). Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur. In S. Münker et al. (eds). *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs (53-77)* Frankfurt am Main: Fisher Verlag.
- Engell L. & Siegert B. (2010) Editorial. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 2, 5-9.
- Hohenegger H. (2004). Estetica e logica dei termini filosofici. *Studi Germanici*, XLII, 291-300.
- Hohenegger, H. (2012). Kant geografo della ragione. In P. Totaro & L. Valente (a cura di). *Sphaera. Forma, immagine, metafora tra medioevo ed età moderna (411-428)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Jordeheim, H. (2010). The Present of Enlightenment. Temporality and mediation in Kant, Foucault and Jean Paul. In C. Siskin & W. Warren (eds). *This is Enlightenment (189-208)*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Kant, I. (2007). *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Trad. it. di G. Vidari, rivista da A. Guerra: Roma-Bari: Laterza.
- Kant I. (2004). *Nuove note per la spiegazione dei venti*. Trad. it. di L. Teodonio. Idee, 56/57, 9-21.
- Kant, I. (1999). *Critica della facoltà di giudizio*. Trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger. Torino: Einaudi.
- Kant, I. (1996). *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*. Trad. it. di P. Carabellese, rivista da H. Hohenegger. Roma-Bari: Laterza
- Kant, I. (1992). *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- Kittler, F. (2011). *Optische Medien. Berliner Vorlesungen 1999*. Berlin: Merve Verlag.
- Koch, P. (1997). Graphé. Ihre entwicklung zur Schrift, zum Kalkül und zur Liste. In P. Koch & S. Krämer (eds). *Schrift, Medien, Kognition: Über die Exteriorität des Geistes (43-66)* Tübingen: Stauffenburg.
- Krämer, S. (2016). *Figuration, Anschauung, Erkenntnis. Grundlinien einer Diagrammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Latour, B. (2020), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Trad. it. di D. Caristina. Milano: Meltemi.
- Livingstone, D. N. (1992). *The Geographical Tradition. Episodes of a Contested Enterprise*. Cambridge-Oxford: Blackwell Publishing.
- Malpas, J. & Thiel, K. (2011). Kant's Geography of Reason. In S. Elden & E. Mendieta (eds). *Reading Kant's Geography (195-214)*. Albany: SUNY Press.
- Malafouris, L. (2013). *How Things shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge (MA)-London: The MIT Press.
- McLuhan, M. (2015). *Gli strumenti del comunicare*. Trad. it. di E. Capriolo. Milano: Il Saggiatore.
- Melandri, E. (2009). Per una filosofia della metafora. In H. Blumenberg. *Paradigmi per una metaforologia (157-163)*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mende, D. (2009). Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg. In A. Haverkamp & D. Mende (eds). *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie (85-107)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Montani, P. (2015). Prolegomeni per una "educazione tecnoestetica". *Mediascape Journal*, 5, 72-84.
- Montani, P. (2017). *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*. Napoli: Cronopio.

- Nietzsche, F.W. (2004). *Epistolario (IV)*. Traduzione di M.L. Pampaloni Fama & M. Carpitella. Milano: Adelphi.
- Parikka, J. (2019). *Archeologia dei media. Nuove prospettive per la storia e la teoria della comunicazione*. Traduzione di E. Campo & S. Dotto. Roma: Carocci.
- Olsson, G. (2008). *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*. London-Chicago: University of Chicago Press.
- Pratt, M.-L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Purves, A. C. (2010). *Space and Time in Ancient Greek Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ragone, G. (2014). Per una mediologia della letteratura. McLuhan e gli immaginari. *Between*, 8, 1-38.
- Robson, E. (2007). Tables and tabular formatting in Sumer, Babylonia and Assyria, 2500 BCE-50 CE. In M. Campbell-Kelly et. al (eds). *The History of Mathematical Tables. From Sumer to Spreadsheets*. Oxford: Oxford University Press.
- Siegel, S. (2009). *Tabula. Figuren der Ordnung um 1600*. Berlin: Akademie Verlag.
- Siegert, B. (2003). *Passage des Digitalen. Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaft 1500-1900*. Berlin: Birkmann & Bose.
- Siskin, C. (2016). *System. The Shaping of Modern Knowledge*. London-Cambridge (MA): The MIT Press.
- Stielger, B. (2009). *Techniques and Time, 2. Disorientation*. Stanford: Stanford University Press.
- Yates, F. (1993). *L'arte della memoria*. Trad. it. A. Biondi. Torino: Einaudi.
- Whiters, C. W. J. (2013). The Enlightenment and Geographies of Cosmopolitanism. *Scottish Geographical Journal*, 129, 36-53.
- Zielinski, S. (2002). *Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*. Rowohlt: Reinbeck bei Hamburg.



Casa come me.

Villa Malaparte: storia di una metafora annunciata

Mariacarla Molè

Laureata in filosofia del linguaggio all'Università degli Studi di Siena e specializzata in semiotica all'Università di Torino. Diplomata a Campo corso per curatori della Fondazione Sandretto Re Rebaudengo, ha lavorato alla scrittura, all'editing e alla traduzione di testi curatoriali.

mariacarla.mole@gmail.com

There are countless metaphors that have tried to solve villa Malaparte's architecture in Capri. Designed by an architect, Adalberto Libera, and built by a man of letters, Curzio Malaparte, the architectural history of the villa remains a contentious issue. This is presumably one of the reasons why the villa is so iconic. Its uniqueness gave rise to a proliferation of metaphors that try to answer the meaning of the architecture. It will be considered the metaphor of the *house as a ziggurat*, in relation to the image of architecture that represents the pillar that separates heaven from earth. Thereafter it will be tackled the possibility of an analogy with the architecture of the Greek theatre, in light of the immersion in the natural elements, that is characteristic of the classical tragedy. Then the villa will be examined *as a prison*, on the basis of Malaparte's experience of confinement and immersion in Lipari's landscape, linked to the extraordinary nature of Capri and its condition of isolation. The possibility of reading the architectural project as an intersemiotic translation is therefore analyzed, starting from the relationship with the pages from *La Pelle*, in which the villa is described. Semiotic analysis can be fruitful in grasping the condensation of metaphorical figures related to villa Malaparte, in order to approach the meaning.

153

Prologo

Si crede di sapere tutto su villa Malaparte, ma è difficile dire da cosa abbia avuto origine il suo mito, se dal suo proprietario Curzio Malaparte, se dalla collocazione nell'isola di Capri, o se dal progetto architettonico di Adalberto Libera. Negli anni la villa è stata protagonista di servizi su riviste di architettura e design, nonché set di innumerevoli film e spot pubblicitari. A sentirla nominare infatti possono essere diverse le immagini che si materializzano nella nostra memoria, alcune più prepotenti, altre più sfocate. Brigitte Bardot che prende il sole in cima alla terrazza della villa, coperta solo da un libro aperto, nel film *Il Disprezzo* (Jean-Luc Godard 1963). Un vecchio Marcello Mastroianni nei panni di Malaparte che accoglie gli Alleati nel salone principale, nel film *La Pelle* (Liliana Cavani 1981). Una casa rossa a forma di nave allungata su uno scoglio dell'isola di Capri, in qualche rivista. Kate Moss sdraiata sull'iconica gradinata, per una campagna di Yves Saint Laurent del 2018.

Questo racconto vive del gusto di raccogliere le voci e le immagini intorno alle quali si sono intrecciate le metafore che hanno tentato di cogliere il significato di villa Malaparte. Molte cose verranno tralasciate, tante toccheranno le rive del dubbio piuttosto che quelle della verità. Tracciando quelli che Nietzsche avrebbe definito «arcobaleni di bugie tesi su falsi cieli» (Nietzsche 1982).

Un luogo, due autori

Il principio è Curzio Malaparte. Pseudonimo di Kurt Suckert, ha vissuto nell'arco della sua esistenza molte vite, riassumendo in sé le contraddizioni del '900. Nato il 1898, ha combattuto le due guerre mondiali, è stato giornalista vicino al fascismo, scrittore politico, di teatro e di romanzi, regista, e autore di *Kaputt* e *La pelle*. Il 19 Luglio 1957 muore e il giorno dopo il New York Times [1] riporta la notizia e nel sottotitolo dipinge Malaparte come colui il quale aveva favorito l'ascesa di Mussolini ed era stato incarcerato su richiesta di Hitler. Segue un ritratto dal quale emerge un personaggio assai controverso. Un uomo vissuto da protestante e condannato dal Vaticano per il suo romanzo *La Pelle* che qualche giorno prima di morire avrebbe chiesto di ricevere il sacramento del battesimo. Un uomo che non avrebbe mai rinnegato di essere stato vicino al fascismo e ai fascisti, come emerge dalle sue stesse parole:

dal 1922 al 1931 sono stato fascista (una cosa che non ho mai provato a nascondere), come del resto lo erano tutti i ragazzi della generazione della guerra. [...] Nel 1931 mi sono rivoltato contro Mussolini e i fascisti per diverse ragioni, i Patti Lateranensi è stata una. Sono protestante di una vecchia famiglia protestante. (New York Times, 20 Luglio 1957, traduzione mia)

Un uomo che nel 1920 si interessa alla rivoluzione comunista, e come direttore della Stampa di Torino, spende delle settimane in Russia come corrispondente del suo giornale, e nel 1930 pubblica *Intelligenza di Lenin*, inteso come il tentativo di spiegare il leninismo. Malaparte tornerà in Russia un'ultima volta nel 1956, l'anno del rapporto di Chruščëv sugli errori di

Stalin e della repressione della rivolta ungherese, e nel 1957 intraprenderà un viaggio in Cina, in occasione del quale aderirà alla causa rivoluzionaria in maniera totale e appassionata.

Il vissuto di Malaparte sembra torcersi e incresparsi su elementi in contraddizione tra loro. Difficile scindere la dimensione pubblica da quella privata e da quella letteraria. È più appropriato considerare Malaparte un personaggio. E a insistere sulla definizione di Malaparte come un personaggio è stato Alberto Moravia in un'intervista a Radio tre del 20 Luglio 1957, [2] nella quale Malaparte viene descritto come un personaggio che si è servito della sua arte come di un piedistallo, un personaggio che ha fatto prevalere l'elemento narcisistico su quello professionale. In un passaggio Moravia gli riconosce l'invidiabile talento di essere stato un saccheggiatore sociale, e di aver avuto conoscenze tra generali, banchieri, capi d'industria e proprietari terrieri. Malaparte è stato egli stesso artefice del personaggio che s'è cucito addosso, un personaggio che è difficile sottrarre al mito.

[2] <https://www.raiplaysound.it/audio/2017/05/Curzio-Malaparte-la-scrittura-come-avventura-67b173d9-7884-48bd-b244-59c83381ccdb.html>

Il luogo giusto a conservare l'eredità mitica di Curzio Malaparte non può che essere un luogo altrettanto mitico come Capri, un'isola vissuta come luogo di infinita beatitudine, appartenente a una geografia più mitica che reale. Omero la chiamerà *l'isola delle sirene* nel XII libro dell'Odissea, quello nel quale Ulisse, proprio come gli era già stato preannunciato da Circe, si imbatte nelle sirene, nel tratto di mare tra Capri e Sorrento, per questo *il mare delle sirene*. Strabone invece tra il II e il III sec. d.C, nel tracciare la geografia della penisola italiana, scrive:

subito dopo Pompei c'è Sorrento, città della Campania dove si trova l'Athenaion, che alcuni chiamano promontorio delle Sirene: sulla punta del promontorio c'è un tempio di Athena, fondato da Odisseo. Di lì all'isola di Capri c'è un breve tratto di mare. Doppiando il promontorio, ci sono alcune isolette deserte e rocciose, che chiamano Sirene. (Braccesi & Nocita 2016, 15)

Secondo una versione tarda di una leggenda, Partenope, una delle sirene vinte e umiliate dall'ingegno di Ulisse, si sarebbe gettata in mare per la disperazione, e il suo corpo, spinto dalle onde e giunto alle foci del Sebeto, si sarebbe arenato nel luogo dove sarebbe quindi sorta una città con il suo nome, Pertenope, chiamata poi Napoli (Grieco 2017). In età romana Capri fu l'isola prediletta da Augusto, mentre Tiberio scelse di vivere per anni nell'isola. Qui fece costruire, non lontano dalla sua villa Jovis, un grande faro che divenne una delle meraviglie del mondo antico. Capri è stata isola felice e patria delle frivolezze nell'immaginario ottocentesco, e durante il fascismo è stata riscoperta, in virtù dell'interesse a tracciare un'analogia tra l'impero di Augusto e quello fascista. Lea Vergine nel tentativo di ricostruire le ragioni che hanno portato a Capri molte figure dell'intelligenza politica e culturale internazionale, scrive:

l'isola non è stata solo l'estenuata *féerie* di dissidenti vittoriani, esteti dannunziani, facoltosi disoccupati, dilettanti supremi, né il palcoscenico di tanti incontrarsi e dirsi addio; piuttosto il polo magnetico, il punto di confluenza, la tappa obbligata, il luogo geometrico di amicizie e congedi dei più disparati destini, cardine attorno al quale ha ruotato grandissima parte della cultura e della politica dal 1905 al 1935,

tanto per mettere a fuoco un periodo aureo che oggi sembra arcaico ma il cui senso non ha cessato di creare aspettative. (Vergine 1983, 8)

E si può dire continui a farlo.

La vicenda dell'edificazione della casa è altrettanto controversa.

L'edizione del 26 Novembre 1943 del New York Times [3]

riporta la notizia dell'arresto di Curzio Malaparte per mano degli Alleati, avvenuto nella casa acquistata e arredata con i guadagni del giornalismo fascista. Dell'adesione al fascismo s'è già detto, quanto alla villa è più corretto dire che Malaparte compra prima la lingua di terra di Capo

Massullo, quando è soltanto una roccia coperta di vegetazione spontanea (Ferrari 2008, 15). Su questa farà poi costruire la villa tra la primavera del 1938 e l'estate del 1942. Nel 1938 Malaparte dà l'incarico ad Adalberto Libera, uno dei protagonisti della storia dell'architettura italiana del '900 (Argan 1975). Esponente del Razionalismo, nel 1927 si unisce al Gruppo 7 (Costanzo 2004) con il quale condivide il bisogno di prendere le distanze dalle avanguardie storiche e dal loro atteggiamento romantico. In Libera è forte il desiderio di prendere parte a una modernità architettonica che avesse una propria specifica identità, orientata a stringere delle relazioni con le istituzioni e a staccarsi dall'accademia. Vicino al fascismo, tenta di superare gli strascichi di un dibattito tra innovatori e conservatori del regime ed è autore di opere-chiave della propaganda fascista come il Palazzo dei Congressi e il palazzo delle Poste a Roma (Garofalo & Varesani 1989). Il progetto per villa Malaparte si sviluppa su tre piani di lunghezza diversa, come soluzione di adattamento ai dislivelli del terreno roccioso. Il risultato è un'integrità dei volumi che emula la compattezza totemica dei faraglioni che la attorniano. La pianta allungata, lanciata verso il mare, ricorda la forma di una nave. Nell'iconografia cristiana la nave è presente come simbolo del viaggio e della vita che deve essere condotta in salvo nel porto della vita eterna, superando le difficoltà del mare in tempesta e le tentazioni delle sirene (Biedermann 1991, 317). Una forma quindi altamente evocativa, in perfetta armonia con la natura piuttosto che all'organizzazione funzionale che è propria dell'architettura. Dell'adesione al razionalismo resta traccia nella ricerca del rigore, nell'approccio logico e consapevole, e nella purezza progettuale, dalle quali traspare un'aspirazione a una forma ascetica. Emerge l'uso da parte dell'architetto di *oggetti simbolici*: elementi oggettuali e plastici portati alla scala dell'architettura, che qui si manifesta nell'unità del volume, come fosse stato disegnato senza staccare la matita dal foglio e fosse il frutto di un unico atto creativo che annulla l'architettura in un'immagine che parla di sé (Garofalo & Varesani 1989, 9). Segni invece del tradimento alle intenzioni razionaliste emergono dall'intervento di Curzio Malaparte sul progetto, in corrispondenza dell'assenza dell'architetto dal cantiere a partire dall'aprile dello stesso anno, da ricondurre presumibilmente all'inizio dei lavori del Palazzo dei Congressi. Nelle tavole delle diverse versioni del progetto resta traccia delle modifiche apportate all'originale presentato da Libera il 14 marzo 1938. La modifica più sostanziale di certo riguarda il collegamento tra il pianterreno e il solarium: una scala a forma di cuneo, di 33 gradini, che dalla vegetazione corre sull'ampia terrazza a picco sul mare. A interrompere l'orizzontalità della terrazza, soltanto un muro ricurvo intonacato di bianco

[3] <https://www.nytimes.com/1943/11/26/archives/allies-take-fascist-from-villa-in-capri-curzio-malaparte-suckert.html?searchResultPosition=7>

che si assottiglia allungandosi verso il mare, come una vela che si incurva in uno spazio intimo. L'intervento di Malaparte ha contribuito a frantumare il rigore della struttura portante e le relazioni strutturali ordinarie, pur mantenendo la purezza volumetrica e l'equilibrio con la natura circostante. L'eccezionalità della scalinata è una delle ragioni alla base della generazione di metafore che provano a rispondere sul significato dell'architettura della villa. Con la possibilità che ne deriva di leggere lo spazio come un paesaggio di segni.

Ziggurat, teatro, prigione

È facile immaginare cosa abbia ispirato a Malaparte la forma della scala, a partire da una foto del 1934 che lo ritrae ai piedi della scalinata della chiesa dell'Annunziata a Lipari, modellata sul pendio roccioso che porta al sagrato della chiesa. Malaparte ebbe modo di visitarla durante la sua prigionia nell'isola. Così come è incontestabile la funzione di solarium. Ma funzione e origine sembrano insufficienti a spiegare l'iconicità della scala e il significato che essa assume.

La funzione simbolica della gradinata sembrerebbe quella di unire il basso all'alto, la terra al cielo. A partire da questa intuizione si apre la possibilità di leggere la *casa come ziggurat*, l'architettura che simboleggia il pilastro che separa il cielo dalla terra rendendone possibile la loro congiunzione. Emblematico sembra il riferimento alla costruzione del tempio ziggurat di Babilonia che nella bibbia è simbolo della tracotanza umana che porta a voler ascendere al cielo con i soli mezzi terreni; un tentativo smodatamente disperato dell'umanità di ricostruire, contro la volontà di dio, l'asse tra cielo e terra, spezzato dal peccato originale (Biedermann 1991, 61). Nella bibbia il tentativo è associato alla punizione divina attraverso la nascita delle differenti lingue allo scopo di impedire definitivamente il proposito. La leggenda di Babele si lega anche al rito della salita e dell'ascesa che corrisponde a una sorta di sublimazione dello spazio profano e a un desiderio di diventare immortale. Anche la letteratura vedica è ricca di desideri di ascensione celeste, per mezzo della salita cerimoniale di una scala. Per non citare le visioni mistiche e le estasi che prevedono tutte un'ascensione al cielo. Nelle tradizioni religiose del mondo antico, la dottrina dell'ascensione ebbe enorme popolarità. Per citarne alcuni esempi:

Giacobbe sognò una scala che giungeva al cielo e gli angeli del Signore salivano e scendevano su quella scala. [...] Nella tradizione islamica, Maometto vide una scala che saliva dal Tempio di Gerusalemme (il centro per eccellenza) fino al Cielo [...]. Così Dante vide, nel cielo di Saturno, una scala d'oro innalzarsi vertiginosamente fino all'ultima sfera celeste, sulla quale salivano le anime dei beati. [...] San Giovanni della Croce rappresenta le tappe della perfezione mistica per mezzo di una salita del monte Carmelo, e illustra da sé il proprio libro come una montagna dalla lunga e faticosa ascesa. (Eliade 1976, 69)

L'architettura della gradinata si presta quindi a essere letta come luogo e strumento di ascensione, nonché tentativo di prendere le distanze dalla quotidianità. La scala potrebbe riflettere il desiderio di elevarsi, ponendo la casa come tempio sacro e dimora della divinità.

Sembrano esserci gli elementi sufficienti per attribuire a Malaparte una sorta di complesso di Babele: un desiderio ascensionale e di evasione, che va oltre le esigenze funzionali dell'architettura, e che pare al contrario ribadire l'inutilità. Un sogno babelico in cui si mescolano architettura e spazio sacro e nel quale l'utilità viene rimessa alla capacità di immaginare l'infinito.

Facendo invece prevalere la relazione tra l'ambiente naturale e la casa, la struttura cuneiforme evoca l'architettura del teatro greco, spesso collocata presso un pendio e scavata nella roccia. Nello specifico sembra esserci un'analogia con le scale a forma di cuneo che tagliano verticalmente, dividendola in più parti, la cavea – lo spazio semicircolare destinato al pubblico. Il volume parzialmente interrato si adatta perfettamente alla situazione orografica, con l'effetto di una casa perfettamente incastonata nella roccia, quasi fosse parte della vegetazione spontanea. Pare quindi aprirsi la possibilità di leggere la *casa come teatro*, una lettura avvalorata dall'immersione totale negli elementi naturali, tipica della tragedia classica. Lo spazio della villa, investito da una carica drammaturgica, diventa luogo della rappresentazione, nel quale il dramma è il paesaggio. Ma nella sensibilità al paesaggio non c'è mimetismo. La scelta di dipingerla di rosso infatti tradisce il desiderio di mimetizzarla con la natura intorno. Sembra come di intravedere una lucertola rossa annidata negli anfratti della roccia. Il rosso rivendica qui il suo valore di colore archetipico, essendo stato tra i primi che l'essere umano abbia imparato a produrre e a usare, e tra i più ricchi di valenze simboliche (Pastoureau 2016). Nella *Storia Naturale* Plinio rimpiange i toni sobri e opachi di un tempo e condanna i colori frivoli della Roma Imperiale. Il primato era proprio dei rossi: ocre rossa, ematite e cinabro, quest'ultimo era il pigmento più vistoso e più costoso e per questo il più richiesto dai proprietari che volessero fare vanto della propria ricchezza. È lo stesso rosso che si trova in maniera massiccia a Pompei. Un passato che pare riecheggiare nella scelta di Malaparte di concepire la sua villa di quello stesso rosso. Se l'immersione negli elementi naturali si può dire quindi essere stata tradita dal colore, è stata invece confermata dalla scelta di materiali da costruzione che siano in continuità con il luogo:

mi apparve chiaro, fin dal primo momento, che non solo la linea della casa, la sua architettura, ma i materiali con cui l'avrei costruita, avrebbero dovuto essere intonati con quella natura selvaggia e delicata. Non mattoni, non cemento, ma pietra, soltanto pietra, e di quella del luogo, di cui è fatto il monte. (Talamona 1990, 81)

La villa trasforma quindi il paesaggio in un ambiente poroso che riesce a mescolare in maniera armonica gli elementi di una natura selvatica e gli interventi antropici. In questo senso il testo di Francesco Puccio sulla drammaturgia dello spazio del teatro sembra essere assai proficuo. Nello specifico il riferimento al teatro di Eschilo offre gli strumenti utili a leggere lo spazio di villa Malaparte come spazio del dramma. Al pari dell'Oresteia, una piena comprensione della villa è possibile solo se letta nella sua relazione con lo spazio nel quale si colloca (Puccio 2018, 42). L'uso che Eschilo fa dello spazio rappresenta una novità nella storia del teatro. L'Agamennone per esempio si apre con l'immagine di una sentinella che dal tetto del palazzo degli Atridi vede i fuochi che segnalano la presa di Troia e si augura che presto possa fare ritorno Agamennone. A questo punto la reggia

assume una carica drammatica e un'importanza strategica, dandosi come spazio che connette i destini delle città di Argo e di Troia. Lo spazio della villa sembra porsi allo stesso modo come spazio del dramma, dialettico in quanto riesce a essere insieme contenitore rappresentativo e contenuto rappresentato (Puccio 2018, 42-43). La villa riesce a lasciarsi osservare dal mare e dall'isola, e insieme a guardare essa stessa il mare. Un verbo capace di declinarsi al passivo e all'attivo. In questo senso le parole della quarta di copertina dell'edizione italiana del testo che Roland Barthes dedica alla Tour Eiffel sembrano cucite addosso a villa Malaparte:

spettacolo guardato e guardante, edificio inutile e insostituibile, mondo familiare e simbolo eroico, testimone di un secolo e monumento sempre nuovo, oggetto inimitabile e incessantemente riprodotto, essa è il segno puro, aperto a tutti i tempi, a tutte le immagini e a tutti i sensi, metafora senza freno; attraverso la Tour Eiffel, l'uomo esercita la grande funzione dell'immaginario, che è la propria libertà, poiché nessuna storia, per quanto oscura, ha mai potuto sottrargliela. (Barthes 2009)

L'ambivalenza dello sguardo rende la villa unica. La carica dialettica deve essere stata molto chiara a Jean-Luc Godard, che decide di chiudere *Il disprezzo* con una carrellata laterale su Ulisse – personaggio meta-filmico del film sull'Odissea girato all'interno del film da Fritz Lang nel ruolo di se stesso. Nella scena in cui Ulisse vede per la prima volta Itaca, egli percorre il lato più corto del solarium, con lo sguardo lanciato oltre quel mare immenso, dove lo aspetta casa. Villa Malaparte nella vicenda filmica è il luogo in cui matura il disamore della coppia protagonista, un luogo fatale per la drammaturgia della coppia, nel quale il *disprezzo* del titolo diventerà inconciliabile. Nella carrellata finale Ulisse riesce a ribaltare questa centralità della casa per proiettare la vicenda oltre di essa, oltre il mare, su un'altra casa.

Può essere utile ritornare a Barthes:

la Torre (e questo è uno dei suoi poteri mitici) trasgredisce questa separazione, questo divorzio abituale tra il *vedere* e l'*esser visto*; essa compie un moto circolare assoluto tra le due funzioni; è un oggetto completo che ha, oseremmo dire, i due sessi dello sguardo. Questa posizione radiante nell'ordine della percezione le conferisce una propensione prodigiosa al significato: la Torre attira il senso, come un parafulmine attira la folgore; per chi ama il significato essa svolge un ruolo prestigioso, quello di un significante puro, ossia di una forma a cui gli uomini attribuiscono incessantemente *sensò* (che traggono a piacimento dalle loro conoscenze, dai loro sogni, dalla loro storia), senza che questo senso sia mai finito o determinato: chi può dire cosa sarà mai la Torre per l'umanità che verrà? Si può con certezza dire che sarà sempre qualcosa, e qualcosa dell'umanità stessa. Sguardo, oggetto, simbolo, tale è il circuito infinito di funzioni che le permette di essere ben altro e ben più della Tour Eiffel. (Barthes 2009, 15-16)

Soffermandoci ancora sulla dimensione dialettica della villa, può essere fruttuoso analizzare l'uso delle finestre: quelle del salone molto ampie e aperte su un mare puntellato dai faraglioni, e quelle sul fianco dell'edificio, più piccole e sbarrate da grate di ferro. Le prime aprono a un desiderio di evasione, le seconde si godono la dimensione di isolamento. Una dialettica che conduce al modo in cui Malaparte ha vissuto l'esperienza di

prigionia, dovuta al suo mancato allineamento al regime fascista, che lo portò prima nel carcere romano di Regina Coeli, poi a Lipari. Durante i 7 mesi nell'isola, quasi interamente spesi a leggere Omero, in Malaparte nasce il desiderio di avere una casa sospesa tra cielo e mare. Dall'esperienza di reclusione e immersione nel paesaggio delle Eolie è possibile quindi generare la metafora della *casa come prigionia*, legata alla straordinarietà del sito di Capo Massullo e alla sua condizione di isolamento. La lettura di *Fughe in prigionia* in questo senso è illuminante. Il desiderio vivo quanto doloroso di costruire un luogo in cui isolarsi nasce da una malinconia tinta di venature esistenziali, come emerge da una lettera allo scrittore Armando Meoni scritta durante il confino nell'Aprile del 1934:

troppo mare, troppo cielo, per un'isola così piccola, e per uno spirito così inquieto. L'orizzonte è troppo grande, mi ci annego. Sono una fotografia, un quadro troppo piccolo per una cornice così grande. Colpa della ristrettezza dell'isola, della mancanza di un armonico rapporto tra l'immenso spazio che circonda l'isola, e la piccola macchina dell'organismo umano. (Talamona 1990, 41)

L'esperienza del confino è stata per Malaparte una grande lezione di libertà, una libertà assaporata nello spazio della prigionia (Malaparte 1954). E da allora la dimensione di isolamento e solitudine è rimasta per Malaparte l'unica possibilità di esercitare la propria libertà. Se ne trovano dei riferimenti nella prefazione alla seconda edizione di *Fughe in prigionia*, scritta a Capri nel 1943, nella quale egli cita le parole scritte nei primi giorni di confino a Lipari:

oggi più che mai sento che la cella n.461 del quarto braccio di Regina Coeli è rimasta dentro di me, è divenuta la forma segreta del mio spirito. Oggi più che mai mi sento come un uccello che abbia ingoiata la propria gabbia. Mi porto la mia cella con me, dentro di me, come una donna incinta porta il suo bambino nel ventre. [...] oggi che vivo in un'isola, in una casa triste, dura, severa, che mi son costruita da me, solitaria sopra uno scoglio a picco sul mare: una casa che è lo spettro, l'immagine segreta, della prigionia. L'immagine della mia nostalgia. (Malaparte 1954, xvii-xviii)

La casa emerge quindi come un luogo privato di raccoglimento, a memoria di un confino che è stato un grande esercizio di libertà.

Il richiamo al vissuto di Malaparte è l'elemento cerniera che conduce alla metafora più prolifica e degna di interesse perché proposta da Malaparte stesso: la *casa come me*, la casa come autoritratto costruito su pietra. Se Libera ha progettato la casa nella forma di un oggetto serio, razionale e utile, Malaparte vi infonde una carica segnica e onirica che sfiora naturalmente i confini dell'irrazionale. L'architettura mescola sogno e funzione, diventando l'espressione di un'utopia: l'uso non fa altro che custodire il significato. Se è vero quindi che nella definizione di *casa come me* ci troviamo davanti a una metafora costruita dallo stesso Malaparte, bisogna chiedersi che tipo di metafora sia. La si è definita in primo luogo annunciata perché in un testo che titola *Ritratto di pietra* le intenzioni di Malaparte sono esplicite:

il giorno che mi sono messo a costruire la casa non credevo che avrei disegnato un ritratto a me stesso. Il migliore di quanti ne avrei disegnati finora in letteratura.

Da tutto ciò che vi è di autobiografico nelle opere di ogni scrittore, è facile trarre degli elementi, le linee del suo ritratto morale. [...] Ma non m'era mai avvenuto di mostrare quale io sono, come quando mi sono provato a costruire una casa. (Talamona 1990, 81)

Malaparte e la sua villa possono quindi dirsi legati metonimicamente. Posto che la metonimia sia la sostituzione di un semema con uno dei suoi semi, o di un sema col semema a cui appartiene, dove per sema si intende un'unità minima di significato e per semema un insieme di semi (Fabbri 2007), è su questa sostituzione, questo spostamento che si innesta il processo metaforico. La sostituzione di un termine letterale, come *casa* (quello che le convenzioni richiederebbero in quel determinato posto) con un termine figurato come *ritratto*, che crea uno straniamento e richiede un lavoro di interpretazione. Andando in questa direzione è prezioso l'approccio di Umberto Eco alla metafora e la sua insistenza sul suo valore conoscitivo (Eco 1984). La metafora non sarebbe soltanto un fronzolo retorico, funzionale a generare stupore, ma avrebbe la capacità di mostrare nuovi aspetti di ciò che pensiamo già di conoscere, di stimolare la messa in gioco non solo di similarità, che consiste nell'individuare ciò che è simile, ma anche le opposizioni, mettendo in relazione elementi che non hanno alcuna connessione tra loro, una connessione che resta fuori dal regno della logica e si realizza soltanto nella metafora.

Ma dove conduce questo inerparsi per metafore? Il pericolo non è che si possano confondere con ciò che semplicemente intendono evocare? Nietzsche restituisce tutta la realtà di questo rischio: «noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse, quando parliamo di alberi, colori, neve e fiori e tuttavia non disponiamo che di metafore delle cose, che non esprimono in nessun modo le essenze originarie» (Nietzsche 2016). La risposta a questo timore arriva da Kafka:

molti si lamentano che le parole dei sapienti siano sempre è soltanto similitudini che però non si possono applicare alla vita d'ogni giorno, la sola che possediamo. [...] In fondo tutte queste similitudini dicono soltanto che l'Inconcepibile è inconcepibile, e questo si sapeva. Ma altre sono le cose che ci affaticano ogni giorno. A questo punto uno disse: «Perché vi opponete? Se seguiste le similitudini, voi stessi diverreste similitudini, e quindi sareste liberi dal travaglio quotidiano». Un altro disse: «Scommetto che anche questa è una similitudine». Disse il primo: «Hai vinto». Disse il secondo. «Ma purtroppo soltanto nella similitudine». Disse il primo: «No, nella realtà: nella similitudine hai perduto». (Kafka 1970, 459)

Sembra quindi impossibile sfuggire all'impasse di parlare delle metafore con le metafore. Il linguaggio non mantiene la sua promessa di essere gnosologicamente esaustivo. Ma del resto ciò che più conta non sono le parole ma le immagini che esse riescono a produrre. E qual è in definitiva l'immagine prodotta da villa Malaparte? Quella di essere un autoritratto del suo autore. L'oggetto che più di tutti riesce a cristallizzare la sua figura in un'immagine eterna.

Traduzioni

Leggere il progetto di villa Malaparte alla luce degli scritti di Malaparte stesso è sembrato fin qui imprescindibile. A questo punto diventa irrinunciabile analizzare il passaggio de *La pelle* ambientato nella casa per sondare le possibilità di vedere tra il progetto letterario e quello architettonico una forma di traduzione di un linguaggio verbale in uno visivo e viceversa. Si avrà quindi la possibilità di leggere come traduzione intersemiotica, ossia l'interpretazione di segni non verbali, come il paesaggio, per mezzo di un sistema di segni verbale, la resa in forma di scrittura. E quindi leggere il progetto della villa come traduzione intersemiotica, a partire dal rapporto con gli scritti di Malaparte, nello specifico le pagine de *La pelle* nelle quali ne vengono descritti gli spazi della villa. Posta la traduzione intersemiotica o trasmutazione come l'interpretazione dei segni non linguistici per mezzo di sistemi di segni linguistici (Jakobson 1959) si può interpretare la scrittura di Malaparte come un esercizio di ekfrasi, ossia la traduzione di un testo visivo in uno scritto. Un esercizio che va oltre la vista e l'immaginazione di uno spazio, ma si cimenta nella traduzione in parole dell'immagine di questo stesso spazio. Una descrizione così vivida da avere l'impressione di averla sotto gli occhi (Eco 2013). Quello che serve è infatti che le parole siano capaci, tramite l'effetto retorico di rendere evidenti fenomeni visivi. Un esempio si trova all'interno de *La pelle* di Malaparte, nel racconto che Malaparte nei suoi stessi panni racconta della visita in casa sua di un generale tedesco:

un giorno a Capri la mia fedele house-keeper, Maria venne ad avvertirmi che un generale tedesco, accompagnato dal suo aiutante di campo, era nell'atrio, e desiderava visitare la casa. [...] Lo accompagnai di stanza in stanza per tutta la casa, dalla biblioteca alla cantina, e quando tornammo nell'immenso atrio dai finestroni aperti sul più bel paesaggio del mondo, gli offrì un bicchiere di vino del Vesuvio, dei vigneti di Pompei. Disse *prosit* levando il bicchiere, bevve tutto di un fiato, poi, prima di andarsene, mi domandò se avessi comprato la casa già fatta, o se l'avessi disegnata e costruita io. Gli risposi – e non era vero – che avevo comprato la casa già fatta. E con un ampio gesto della mano, indicandogli la parete a picco di Matromania, i tre scogli giganteschi dei Faraglioni, la penisola di Sorrento, le isole delle Sirene, le lontananze azzurre della costiera di Amalfi, e il remoto bagliore dorato della riva di Pesto, gli dissi: «Io ho disegnato il paesaggio». (Malaparte 2010, 209)

Nella scrittura Malaparte compie un lavoro di regia in cui a poco a poco si lascia in ombra il suo ospite, la visita inattesa, per non parlare dello stupore generato dal fatto che si trattasse di un generale tedesco. Il racconto stacca sul Maresciallo Rommell, che a quel punto diventa un uomo capace di provare soltanto ammirazione per la sua casa, per tuffare chi legge nel paesaggio, attraverso e oltre quei finestroni aperti sul mare. Il gesto muto e ampio della mano, che mostra ed elenca, riesce a sfogliare il panorama, un velo alla volta, e a presentare allo sguardo i luoghi che lo rendono *il più bel paesaggio del mondo*, procedendo in un affondo, dal più vicino al più lontano, in un esercizio di prospettiva aerea. I tre scogli più vicini appaiono *giganti*, la costiera amalfitana è invece descritta come una *lontananza azzurra*, mentre della riva di Pesto si percepisce soltanto il *bagliore* reso ancora più tenue dall'aggettivo *remoto*. Il gioco antifrastico in chiusura

conferma l'efficacia retorica del gesto della mano, la sua valenza ironica e l'intenzione di dire tutto il contrario di tutto. L'unica cosa a cui Malaparte non ha lavorato è proprio il paesaggio, o forse bisogna assecondare l'ironia e ammettere che la genialità dell'intero progetto sta nell'averla pensata incastonata in quel paesaggio.

Epilogo

La villa è insieme sguardo, oggetto e simbolo, e tutto quello che chi la guarda riesce a porre in essa: ciascuno dei frame citati nel prologo, tratti dalla filmografia e dalle riviste, e ciascuna delle metafore rintracciate in essa – un elenco di immagini potenzialmente infinito. Il destino di chi prova a leggere villa Malaparte però è quello di Cassandra che, in un accesso di delirio, immobile davanti alla reggia di Agamennone, riesce ad accogliere la profezia dell'omicidio che si sta per consumare al suo interno, come la leggesse attraverso le sue mura. Allo stesso modo bisogna tentare di indovinarne il significato di villa Malaparte leggendo attraverso l'intrico di segni su cui è stata costruita. Lungo il percorso ci si può sentire come inabissati dalle acque scure delle analogie, dei simboli e delle metafore, ma per non abbandonare il paradosso, in chiusura il prologo dell'Agamennone corre in soccorso: «Il resto taccio: un grosso bove sta sulla lingua. E la casa stessa, se prendesse voce, molto chiaramente parlerebbe: io, a chi sa, parlo volentieri; a chi non sa, taccio». (Eschilo 1981, 5)

Bibliografia

- Argan, G. C. (1975). *Libera*. Padova: Editalia.
- Barthes, R. (2009). *La tour Eiffel*. Trad. it. di C. Medici. Milano: Abscondita.
- Biedermann, H. (1991). *Enciclopedia dei simboli*. Trad. it. di G. Moretti. Milano: Garzanti.
- Costanzo, M. (2004). *Adalberto Libera e il gruppo 7*. Roma: Mancosu.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Eco, U. (2013). *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani.
- Eliade, M. (1976). *Trattato di storia delle religioni*. Trad. it. di V. Vacca. Torino: Boringhieri.
- Eschilo. (1981). *Agamennone*. Trad. it. di R. Cantarella. Milano: Mondadori.
- Grieco, A. (2017). *Atlante delle sirene*. Milano: il Saggiatore.
- Fabbri, P. (a cura di). Greimas A. J. & Courtés, J. (2007). *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Milano: Mondadori.
- Ferrari, M. (2008). *Adalberto Libera: casa Malaparte a Capri 1938-1942*. Bari: Illos.
- Garofalo, F. & Varesani, L. (a cura di). (1989). *Adalberto Libera*. Bologna: Zanichelli.
- Jakobson, R. (1959). *On Linguistic Aspects of Translation*. In Brower, R. A. (a cura di). *On Translation*. Harvard University Press.
- Malaparte, C. (1954). *Fughe in prigione*. Firenze: Vallecchi.
- Malaparte, C. (2010). *La pelle*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1982). *Ditirambi di Dioniso e Poesie Postume*, Trad. it. di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2016). *Linguaggio e verità*, Trad. it. di M. Carassai. Roma: Lit.
- Pastoureau, M. (2016). *Rosso. Storia di un colore*. Trad. it. di G. Calza. Milano: Ponte alle Grazie.
- Polin, G. & Marzari, G. (a cura di). (1989). *Adalberto Libera. Opera completa*. Milano: Electa.
- Talamona, M. (1990). *Casa Malaparte*. Torino: Cittàstudi.
- Vergine, L. a cura di (1983). *Capri 1905/1940 Frammenti postumi*. Milano: Feltrinelli.
- Puccio, F. (2018). *Drammaturgia dello spazio: il teatro greco tra testo e contesto della rappresentazione*. Padova: Padova University Press.
- Allies Take Fascist from Villa in Capri; Curzio Malaparte Suckert Once Strongest Pen of Party, *New York Times*, 26 Novembre 1943.
- Malaparte Dies; Italian Writer. Author of *Kaputt* Who Aided Mussolini's Rise Later Was Jailed at Hitler's Request. *New York Times*, 20 Luglio 1957.

Absolute Metaphors and Metaphors of the Maternal

Nicole Miglio

Postdoctoral Fellow at the Department of Philosophy, Università degli Studi di Milano, where she is a member of the research group PIS (Performing Identities Studies). Her main areas of research are phenomenology, aesthetics, and feminist philosophy.

ninicole.miglio@gmail.com

The pregnant female body and, more generally, the generative process *tout court* have been linked with metaphors since the dawn of Western philosophy, though this history has only recently been taken up and critically discussed (Rigotti 2010; Cavarero 1995). The research hypothesis I test in this paper is that pregnancy and childbirth ought to be considered as absolute metaphors, as per their “indissoluble alogicality” (Blumenberg 2010). Following the analyses presented in *Paradigms for a Metaphorology*, the goal of the article is to enhance dialogue between Blumenberg’s conception of the metaphor and those philosophical reflections that focus on the pervasiveness of metaphors concerning pregnancy and childbirth. This paper is therefore an investigation on the link between female reproductive functions and philosophical knowledge.

165

Towards an Archaeology of Absolute Metaphors

In this section, I give an overview of Hans Blumenberg's philosophical analyses of the metaphor to highlight the role played by metaphorical expressions of the maternal sphere within Western philosophy. This section sets the bases for the core argument of this paper, which is that a particular family of metaphors broadly employed in philosophical expressions—the maternal metaphors, as I define them—ought to be framed within Blumenberg's conception of absolute metaphors. The thesis I present and discuss in this paper is that there is a reciprocal movement linking female reproductive functions to philosophical knowledge expressed in metaphorical terms.

To frame the relevance played by the maternal metaphors in the history of Western philosophical conceptualization, it is necessary to illuminate the philosophical understanding of metaphors. Blumenberg has worked in the direction of treating the metaphor not as a flawed or impoverished concept but as a foundational heuristic tool for philosophical reflection. In his 1960 book *Paradigms for a Metaphorology*, Blumenberg claims that metaphors are not mere pre-logical structures that would simply facilitate the crystallization of concepts. Blumenberg's understanding of metaphors challenges the Aristotelian legacy, which holds that metaphors are nothing more than a rhetorical artifice. As such, the metaphor should have merely argumentative applications, in that «it contributes only to the effect of a statement, the 'punchiness' with which it gets through to its political and forensic addressees» (Blumenberg 2010, 2). This misconception of the heuristic value of metaphor is intrinsically linked with an understanding of rhetoric as a set of devices aimed at the embellishment of language, the aesthetic and epistemic dimensions of which are reduced to the elegance of the speech. [1] Contra an understanding of the metaphor as a useful and auxiliary tool for argumentation purposes, Blumenberg articulates a concept of metaphor as a fundamental building block of philosophical expression. In this respect, his conception of metaphor differs profoundly from that which is central to new rhetoric (see Perelman & Olbrechts-Tyteca 1958; Perelman 1979). As Rigotti (1995) well notes, Perelman has a reductive view of the role of metaphors within philosophical speculation, in that they are seen as useful tools for organizing argumentation, but they cannot shape the whole philosophical conceptual system (Rigotti 1995, 37).

Blumenberg took up this weak conception of the metaphor just to show its intrinsic epistemic limits; [2] the metaphor is framed as an aesthetic medium «precisely because it is both native to the original sphere of concepts and because it is continually liable and has to vouch for the deficiency of concepts and the limits of what they can achieve» (Blumenberg 2020, 269). The polemical afflatus of Blumenberg's analysis is primarily oriented toward an understanding of philosophy as a scientific venture which must be expressed through pure conceptual language:

[1] See also Blumenberg's analysis of rhetoric as linked with different conceptions of what language is and what language may do: language as expression, communication, and speech act (Blumenberg 2020, 291).

[2] On the role of rhetoric in Blumenberg's intellectual project, see also the analysis in Tedesco (2012).

Philosophical language would be purely and strictly “conceptual”: everything can be defined, therefore everything must be defined; there is no longer anything logically “provisional”. [...] From this vantage point, all forms and elements of figurative speech, in the broadest sense of the term, prove to have been makeshifts destined to be superseded by logic (Blumenberg 2010, 2).

In this reappraisal of metaphors as a heuristic tool, Blumenberg develops his doctrine of metaphorology as a complementary (and necessary) inquiry into the history of ideas: metaphorology is the discipline that presents itself as an unfinished part of the history of concepts, as an investigation into the historical development and self-understanding of philosophy. Blumenberg overthrows the Aristotelian prejudice by arguing that metaphors are foundational elements of the philosophical exercise, bearers of meaning, and authentic expressions of reality. Metaphorical language should not be understood as the raw material that feeds conceptualization at a higher level but instead as an original way of expressing a worldview [Weltanschauung].

Metaphors do not exhaust themselves in acting as a substratum or catalyst for abstract operations precisely because knowledge does not coincide with conceptualization (Blumenberg 2020a). They instead constitute an active and permanent orientation of thought—namely an original way of giving meaning to reality. The metaphorical way of expressing and thinking through philosophical inquiry should not be regarded as a guiding sphere of hesitant theoretical conceptions, i.e., as a preliminary sphere of concept formation (Blumenberg 2010). Within the scope of the tasks of the author, the treatment of metaphoric discourse, which until there belonged to the chapter of figures of rhetoric, has an exemplary function. Metaphors function in the realm of typicality: the relationship between modes of life and modes of metaphor is not extrinsic but exhibits a certain historicity. This should not mislead us: metaphors are historically determined—to the extent that one can speak of a Copernican revolution with and after Copernicus, to take up an example from Blumenberg (2010)—but they belong to the sphere of the transcendental, in that they deal with the conditions of the knowability and expressibility of a given phenomenon. [3]

Along these lines, a particular kind of metaphor functions as the constitutive element of philosophy—namely, the absolute metaphor. Absolute metaphors «“answer” the supposedly naïve, in principle unanswerable questions whose relevance lies quite simply in the fact that they cannot be brushed aside, since we do not pose them ourselves but find them already posed in the ground of our existence» (Blumenberg 2010, 14). As foundational elements of philosophical reflections, they exhibit a «conceptually irredeemable expressive function» (Blumenberg 2010, 3). In the constant—and ancient—reference to the relationship between metaphor and truth, absolute metaphors offer a pragmatic truth, and unveil specific orientations towards reality, by determining «a particular attitude or conduct [Verhalten]» (Blumenberg 2010, 14). They are foundational as far as they give expression to non-understandable and in principle non-conceptualizable parts of reality and, as grounding blocks of the philosophical

[3] See the correlation between metaphor and symbol, as outlined by Blumenberg with reference to the philosophical work of Kant. Blumenberg suggests that «one can easily see that the expression “symbolic” for Kant means nothing other than “metaphorical,” certainly with an accent in the direction of the *absolute* metaphor» (Blumenberg 2020, 287).

thought, they could not be explained by means of other metaphors or concepts. Their historical roots emerge in their capacity to express original conceptions of the world, reality, knowledge, and the place of human beings in the kosmos. In Blumenberg's terms,

They indicate the fundamental certainties, conjectures, and judgments in relation to which the attitudes and expectations, actions and inactions, longings and disappointments, interests and indifferences, of an epoch are regulated (Blumenberg 2010, 14).

These metaphors are absolute in that they express a horizon of practical knowledge that touches at the very heart of human sense-making. From this point of view, they weave together the surreptitious epistemic distinction between logos and mythos. As Blumenberg argues,

The difference between myth and "absolute metaphor" would here be a purely genetic one: myth bears the sanction of its primordial, unfathomable origin, its divine or inspirative ordination, whereas metaphor can present itself as a figment of the imagination, needing only to disclose a possibility of understanding in order for it to establish its credentials (Blumenberg 2010, 78).

Both mythical and metaphorical expressions contribute to a body of knowledge that should not be considered as primitive or pre-logical, but rather as representative of aspects of reality that surpass or exceed conceptualisation. In *Paradigms*, some pages are devoted to the analysis of Plato's myths, which are conceived as non-homogeneous means of enunciation. Moving from the Platonic reappraisal of mythical material, Blumenberg argues that the dualism between mythos and logos—according to which mythos was a pre-logical phenomenon later replaced by the crystalline logicity of logos—proves to be totally inadequate. In his reading, Platonic allegory of the cave may be situated in that liminal space between mythos and logos. The cave appears as the location of an original scene rooted, Blumenberg says (2010), in the mythical tradition. [4] The cave tale presupposes an ideal process of human fulfilment and self-elevation which has its roots in «primitive» mythical representation. As such, and by virtue of its «indissoluble alogicality» (Blumenberg 2010, 78), the allegory of the cave has worked as a model for gnoseological processes. Far more than that, this tale gives a sense of who human beings are, what they can achieve through knowledge, and how they can free themselves from superstitions and false beliefs.

[4] The most comprehensive work by the author on the figure of the cave is Blumenberg (1989).

In light of these multi-layered gnoseological and ethical meanings, Irigaray's interpretation, provided in *Speculum of the Other Woman* (1985), discloses a fracture in the alleged universality of the tale by revealing the feminine element implied and hidden therein. In Irigaray's reading, the Platonic cave [antre] is a metaphor for a matrix or for the earth, ultimately referring to the maternal womb. Socrates explains that human beings [anthropoi] [5] dwell underground in an abode that has the form of a cave. Earth, cave, dwelling: these expressions, Irigaray argues, refer to the semantic sphere of the womb [ustherà]. The metaphoric mechanism

[5] Irigaray points out that the Greek word *anthropoi* has been translated with "men": this translation is exemplificative of the collapse of the masculine into the universal that Irigaray, along with other prominent

underlying this original scene is inscribed in a deletion of the maternal, which, according to Irigaray (1985) founds all Western philosophical venture:

Here is an attempt at making metaphor, at trying out detours, which not only is a silent prescription for Western metaphysics but also, more explicitly, proclaims (itself as) everything publicly designated as metaphysics, its fulfilment, and its interpretation. (Irigaray 1985, 243).

Irigaray thus contributes to a disclosure of the original metaphorization of the maternal. [6] Her analysis responds to the metaphorological enterprise of describing absolute metaphors. This task is primarily an archaeological search for the unthought and the forgotten which, as such, has nevertheless acted (Melandri 1967). If we take seriously Blumenberg's invitation to inquire into the self-representation of philosophy through its metaphorical apparatus, we then may unveil some hitherto overlooked aspects of thought that suggest something about how philosophy understands its own scopes, limits, methods, and possibilities. In his terms, «our typology of metaphor histories must accordingly endeavour to distinguish and work through particular aspects—new aspects, perhaps—of philosophy's historical self-understanding» (Blumenberg 2010, 77. My emphasis).

figures in *la pensée de la différence* and *il pensiero della differenza*, has unveiled and worked through.

[6] A further element related to this myth has to do with the ways in which we conceive and articulate the Self in Western thought. As Cavarero has recently pointed out, «In the myth of the cave, there is already an intimation of the subject, which is the philosopher, who stands up, changes direction, ascends, and then contemplates the sun and stands vertically in the direction of the Good. It is a self-sufficient subject, or, to say the least, its story is the narration of a story of self-sufficiency. In my view, this is the greatest fallacy of the entire Western metaphysics: the idea of the ego, self-created and self-sufficient» (Cavarero & Lawtoo 2021, 186).

Maternal Metaphors

Among the new aspects that one may re-discover, maternal metaphors occupy a paradoxical place: despite their diffusion and primacy in expressing the process of knowledge, little attention has been paid to their material origins. Quite the opposite, as much effort has been made in maintaining their origins hidden, treating them as irrelevant and forgettable. For an archaeology of the absolute metaphors of the maternal, the starting point must consist in recognizing that these metaphors marked the history of philosophy, referring to acts and events pertaining to the maternal sphere. On this matter, one must come to terms with a feminist tradition that has denounced the omission of the material dimension of pregnancy from the philosophical understanding of human generation via metaphorical effacement. The pregnant female body and, more generally, the generative process tout court have been linked with metaphors since the dawn of Western philosophy, in a parallel history that has only recently been taken up and critically discussed. From the spiritual pregnancy of the Symposium—in which Diotima designates the axiological superiority over the mere reproduction of bodies with a reversal worthy of the most elegant Socratic irony—to the myth of the cave in the Republic, the intersections between pregnant body, generation, and metaphorical processes have imprinted Western philosophy as a whole. This metaphorical horizon assumes relevance and pervasiveness in the overall de-materialization of pregnancy, in which references to the maternal are omitted. These references indicate activities and processes which are peculiarly and

exclusively feminine, in the sense that only biological female bodies can perform them. The mechanism that grounds what has been defined as the removal of birth or matricide (in Irigaray's terms) functions through the employment of a feminine feature—e.g., the generative potential of gestating and birthing—to indicate something else—e.g., the generation of ideas. This linguistic and philosophical lack of acknowledgement that the human self comes from somewhere—and specifically from a female body—has been fraught with consequences for philosophical conceptualizations of the self. In Francesca Rigotti's *Partorire con il corpo e la mente* (2010), it is clearly demonstrated that, at least since Plato, the «male appropriation of female reproduction» has increased steadily in a quite sophisticated way. Being part of what she defines as the «Arianna's paradox» (22), the process of pregnancy has received the same treatment of other activities, typically performed by women, that are regarded as insignificant and minor (*artes minores*). Things change if the same activities are transfigured within a process of «metaphorical purification», through which they eventually become worthy of men (Rigotti 2010, 22). Saying it otherwise, it is necessary to distance oneself from concrete things and move towards abstraction. This was the case with spinning and weaving, which have always been considered female jobs, and therefore unimportant and merely practical. Still, when they are purified and sublimated through metaphorical transfiguration, an act like that of sewing becomes worthy of a male hero like Theseus (Rigotti 2010, 23). The paradoxical aspect that Rigotti unveils is that the semantic sphere of conceiving, gestating, and giving birth is borrowed from the women's sphere, but the feminine is not recognized as the material and experiential horizon that founds these metaphorical apparatuses. On the contrary, the materiality of maternal experiences (the flesh, the blood, the lived body) is belittled.

The result of this theft is the appropriation of generation by the male mind—not of children but of ideas (Rigotti 2010, 21; see also Rigotti 2010, 80). Intellectual production and biological re-production are then set against each other in axiological terms: if creation is the act of the mind that brings something new into existence, procreation is the mere act of the body in reproducing the species. Children are products of a nature that creates itself through women; ideas are the free creation of male minds. The hierarchy is set up in the polarisation of these two modalities of making, to the point that the man is the one who actually conceives ideas in the brain, while the woman conceives the child in the womb (e.g., Rigotti 2010, 25). This axiological system of binary oppositions thus goes as far as to affirm that mental creation (namely creativity) is the exclusive domain of men, thus relegating all forms of non-mental production to the feminine. As Friedman poignantly illustrates, the pregnant body is necessarily female, while the pregnant mind is the mental province of the male genius (Friedman 1987, 56-57).

Rigotti's theses go hand in hand with Adriana Cavarero's analyses in texts such as *In Spite of Plato* (1995/1991) or *Relating Narratives* (2014/1997), where it is argued that human activities and characteristics relating to the feminine are consistently dismissed within the history of philosophy and female figures are seen as the antithesis of wisdom. [7] Within this literature, it is shown that these metaphors employed by male philosophers refer to female

[7] See for example the figures of the Thracian Maid in Cavarero (1995) – cf. Blumenberg (2015).

reproductive activities, but the materiality of these activities is omitted. The event of childbirth is transfigured into an abstract concept, resulting in the erasure of the gestating and birthing self. Irigaray has unpacked the ethical, ontological, and epistemic consequences that derive from «the problem of the womb becoming a metaphor for ‘matter’ and space’ at the expense of mothers» (Aristarkhova 2012, 21), arguing that the Western attitude towards the lived experience of pregnancy and the erasure of the maternal self are matricidal moves. As she states, «What is now becoming apparent in the most everyday things and in the whole of our society and culture is that, at a primal level, they function on the basis of a matricide» (Irigaray 1991, 36).

The fact that feminine activities are transfigured through the metaphorical filter is a cultural event that suggests something about the organization of family, gender roles, and parenting in Western societies. As historian Nadia Filippini outlines, the conception of human reproduction (how it works, the role played by women, the possibility of predicting pregnancy’s outcomes etc.) are subject to cultural representation and are inscribed in social, institutional, and cultural histories: «It was the very idea of generation and birth that changed over time, as did that of the foetus, forcing a reassessment of its relationship with its mother’s body» (Filippini 2020, 2). Conversely, Filippini makes clear that some theoretical constructions underlying human reproduction tend to be invariant: an example of these cultural constructs—that, I add, also inform the philosophical comprehension of the pregnancy process—«has consistently played down its value in a variety of ways [...] by overstating men’s contribution to generation, or by contrasting it with other abilities and generative powers in a subtle game of hierarchies and supremacy, which ended up causing a ‘philosophical removal’ of birth» (Filippini 2020, 9).

Overall, it has been argued that cultural constructs have consistently downplayed the value of pregnancy in numerous ways, specifically through the filter of metaphors, such that the gestational process is abstracted from its own materiality and identified with spiritual pregnancy. Regarding the metaphorization of the pregnant lived experience, Tyler states that,

Philosophy has thrived upon using metaphors of gestation for the renewal of masculine models of being and creativity, while simultaneously and repeatedly disavowing maternal origin in its theories and models of subjectivity (Tyler 2000, 91).

The correlation between the metaphorization of the gestational process, the male appropriation, and the identification between reproduction and passivity leads to a sharp distinction between the male activity of mental production and the female passivity of physical reproduction; this axiologically-imbued divide is also operative in defining what the pregnant embodiment is and what it can do. This further sense in which pregnancy has been metaphorized in Western philosophy and culture emerges through the notion of the matrix, of which a declension has been the Platonic concept of chora. In Aristarkhova’s reading, the appropriation of the notion of the matrix within mathematical language and field is a strategy conceptually related to a long history of appropriation and transfiguration of the material dimension of pregnant experience into an abstract idea. As she specifies,

The metaphoric operations on the matrix have resulted in its twentieth-century definitions: on the one hand, it is an originary place from which all things develop and come into being; on the other hand, it is constituted as the most abstract, mathematically inspired notion of spatial arrangement of numbers, items, ideas, and systems (Aristarkhova 2012: 38).

Under this perspective, the appropriative abstraction of the notion of matrix—as something separated and in principle forgetful of the maternal dimension—is inscribed into the wider history of metaphorization of pregnant experience; in Aristarkhova’s words (2012: 14), «this mathematical nomenclature is enacted as a classical metaphorical operation—it mines the semantic associations with the womb and the maternal even while distancing its meanings from the maternal body». The metaphorical appropriation of the absolute generativity of the pregnant embodiment combines with the ideas of receptivity and productivity; conveniently enough, the current notion of matrix elides its reference to the maternal body, although it maintains its generative properties. In mathematical, biological, and philosophical discourses, the only relationship that still stands between the matrix and the maternal is in the etymological history of the concept; Aristarkhova notes how, from the twentieth century, the notion of Chora has been integrated in philosophical and architectural discourses as a complementary notion to that of space, specifically because it enhances senses of «heterogeneity, becoming, unfolding, and welcoming» (Aristarkhova 2012: 17). In a complementary fashion to this history of effacement and omission, not only has the pregnant embodiment failed to be recognized in its original generative dimension—as a place of co-constitution and emerging identities—, but it also has been reduced from a place of sense-making to a space of sub-personal and mechanistic processes.

If this feminist objection stands, and the philosophical discourse actually has built its metaphorical apparatus by drawing on maternal processes only to erase them afterwards, what are then the operations that may counteract and rethink this tendency? Aristarkhova recognizes that metaphors are not harmful per se, but that philosophical debates necessitate an engagement with the lived experience of the maternal. When discussing the philosophical implications inherent the Platonic chora she notes that,

the metaphor itself, as a figure of speech, is not in question here; rather, we must explore what relation it has to “actual” mothers and why, in this case, “mother” must become a metaphor to be legitimately included in cosmology (Aristarkhova 2012: 25).

Her call is consistent with the thesis that metaphors may acquire a problematic dimension when, in the philosophical discourse, no space is made for the actual lived experiences of the maternal—inclusive of gestation, natality, generativity, and birth. [8] The feminist call to ‘speak up’ about the materiality of the maternal is the other side of the well-attested attitude towards maternal metaphorization, which is a rhetorical symptom of Arendt’s idea that Western philosophy prioritized mortality at the expenses of natality (Arendt 2013/1958)—in this case, natality is disguised as the cognitive process of knowing.

[8] As for an inquiry into the relationship between pregnancy, metaphor, and reappraisals of lived experience in artistic expressions, see e.g., Mullin (2002).

Plato's ways of presenting his gnoseological theses have been considered symptomatic of this wider attitude. In platonic dialogues, feminist commentators have detected rhetorical modes and metaphorical constructions of the maternal that on the long run have influenced the Western approach to do philosophy. In compliance with the *maieutikê technê*, Socrates helps his interlocutors to give birth to the truth. The Socratic maieutic targets men—and not women—, providing for birthing souls and not birthing bodies (*Theaetetus* 150b: 25). This method involves the exercise of dialogue—namely in questions and answers that lead the interlocutor to search within himself for the truth, determining it as autonomously as possible. In the *Theaetetus*, it is detailed one of the pillar aspects of Platonic gnoseology, the description of which relies on the material practice of giving birth: just as the midwife helps the parturient to reach her goal without replacing her, so Socrates aims to bring the truth out of the person without giving him the ultimate answers to his own questions (149a-c). Socrates' mission of midwifery is then rooted within a metaphorical mechanism; the same relationship occurring *periphrasis* between the child-to-be and the labouring woman constitutes the knowledge process of the man in search of that Truth of which he is pregnant. The maternal metaphors in the *Theaetetus* are transparent. The terms of comparison are made explicit, and their relation is clearly elucidated. On the contrary, in certain passages of the *Symposium* the situation gets more complicated, to the point that Cavarero (1995) speaks of Diotima's speech in terms of a «total mimesis of the maternal». The act of philosophizing is mimetic to the maternal experience: the pregnant and labouring man, as well as the male midwife, attain the place of emblematic figures of the philosophical exercise itself (Cavarero 1995). To grasp the specificity of Diotima's speech, one should consider both who enunciates the speech and its content. [9] Diotima's intervention in the dialogue dedicated to the nature of Love has some specific features that make it a *unicum* in Plato's production, precisely because of her physical absence. [10] Her words are indeed reported by Socrates, but the theses for which she argued are put in her mouth by Plato himself. Plato made a woman (a foreign woman!) present his thesis in a speech that is discussed in a gathering for men only. Furthermore, she has the task of presenting a discourse that encapsulates the founding elements of the patriarchal symbolic order, which excludes women themselves from the exercise of knowledge. The mechanism of expropriation is then made both more subtle and more effective by the use of a language borrowed from the experience of the maternal, the only trace of which can be seen in the metaphorical process itself. The scenic and rhetorical organization of Diotima's speech ought to be understood as a matricidal scene, and indeed a very sophisticated one, since it is not accomplished through an abstract and disembodied language (as it happened in Parmenides,

[9] Since an in-depth analysis of the speech is beyond the scope of this paper, I focus on passages that restore the complexity and the stratification of maternal metaphors in the *Symposium*.

[10] See especially in details 204d–209e, which corresponds to Diotima's speech. This theme has received much attention. See e.g., in chronological order: Burnyeat (1977); Plass (1978); Tomin (1987); Pender (1992); Rawson (2006).

Cavarero 1995), but rather with a lexicon rooted in the «mimesis of pregnancy» (Cavarero 1995). Diotima explains that some men generate physically, while others conceive spiritually: if the result of the former is a creature of the flesh, the result of the latter are creatures of spirit and mind, namely virtue and wisdom—in the best cases, moderation and justice (Symposium 209a: 90). The matricide is fully accomplished: the bodily realm is inferior to the spiritual sphere, the human reproduction is a biological necessity—at best, a resource for the society—and the creation of ideas is the proper human activity. In this kaleidoscopic mimetic staging, the female voice and the male thought are merged and confused [con-fusi] (Cavarero 1995). The abundantly employed metaphors of generation, pregnancy, and childbirth serve in this way a philosophical discourse that excludes the feminine and the maternal both practically—women did not do philosophy—and epistemically—the philosophical knowledge and praxis are not from neither for women.

From the perspective of feminist philosophies, the inquiry into the maternal metaphors is configured both as an archaeological inquiry and as a future task. The plundering of the materiality of the maternal in metaphorical expression—which, as we have seen, specifically concerns the metaphorical horizon of knowledge—intersects with the prominence and longevity they have had in the history of philosophy. If we assume that metaphors are sites of sense-making that unveil some otherwise hidden aspects of reality, what is the potential of maternal metaphors in the self-understanding of philosophy?

I argue that the maternal insinuates itself into the patriarchal symbolic order specifically through metaphorical expression. Although the feminine is excluded from the conceptual treatment of all Western philosophy—which sets as an inescapable premise the cancellation of the datum of sexuality, the universalization of the masculine (Cavarero 1995, Diotima 1987, Tommasi 2004), and the matricidal move of forgetting natality (Irigaray 1992, Arendt 2013)—, it returns in unexpected ways in the enunciation of the cognitive process itself, in a movement that retaliates against the patriarchal symbolic order. The inclusion of the feminine and the maternal in Western philosophy has gone through a process of annihilation of the maternal itself and through the failure of explicitly recognising that maternal is the fertile ground from which the metaphorical production of knowledge arose. Nonetheless, in the attempts to forget the maternal origin of thought, the symbolic patriarchal system has failed to renounce to the feminine. On the contrary—and malgré its best efforts—the maternal has insinuated itself into the texture of philosophical expression and has funded the heart of Western inquiry on the limits, the modes, and the potentials of knowledge.

We witness the therapeutic role of metaphors (Bodei 1967) at work, which is indicative of the excess of the Lifeworld compared to the rigidity and, ultimately, the insufficiency of rigorous philosophical expression. On this issue, in the introductory essay of the Italian edition of *Shipwreck with Spectator* (1985), Remo Bodei speaks of metaphors as forms of healing: the metaphor fills the gap of a wound and heals it, as an anomaly in conceptual thought, by welcoming it into its surrounding fabric. In a polemical and controversial way, maternal metaphors have worked as absolute metaphors: they could not be explained through other metaphors, nor

one can employ concepts in lieu of them. I welcome the suggestion proposed by Rigotti, who states that

Concepts such as generation, conception, pregnancy and birth, genealogy, paternity etc. form a field of discourse, a homogeneous metaphorical field, an “absolute metaphor” in the Blumenbergian sense, according to which spiritual production is continuously represented as natural reproduction (Rigotti 2010, 79. My translation).

The generative feminine power—expressed in the bodily and existential occurrences related to the maternal experiences—provides an embodied and material ground from which gnoseological theories may flourish. These absolute metaphors are originated in a primordial horizon that we share as human beings: they are already—and always—there, in that mysterious and communal origin that is our coming-into-being.

References

- Arendt, H. (2013/1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago press.
- Aristarkhova, I. (2012). *Hospitality of The Matrix: Philosophy, Biomedicine, and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Blumenberg, H. (1996/1985). *Shipwreck with Spectator. Paradigm of A Metaphor for Existence*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Blumenberg, H. (1989). *Höhlenausgänge*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2010/1960). *Paradigms for A Metaphorology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Blumenberg, H. (2015/1988). *The Laughter of The Thracian Woman: A Protohistory of Theory*. New York: Bloomsbury.
- Blumenberg, H. (2020/1975). *Theory of Nonconceptuality*. In *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader (259-298)*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Blumenberg, H. (2020/1979). *Prospect for A Theory of Nonconceptuality*. In *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader (pp. 239-258)*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bodei, R. (1985). *Introduzione all'edizione italiana. Distanza di sicurezza*. In H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*. Bologna: Il Mulino.
- Burnyeat, M. F. (1977). "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24, 7-16.
- Cavarero, A. (1995/1990). *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Milton Park, UK: Taylor & Francis.
- Cavarero, A. (2014/1997). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. London: Routledge.
- Cavarero, A. & Lawtoo, N. (2021). *Mimetic Inclinations: A Dialogue with Adriana Cavarero*. In E. Roncalli & S. Benso (Eds.) *Contemporary Italian Women Philosophers: Stretching The Art of Thinking (183-199)*. Albany, NY: SUNY.
- Cresswell, T. (1997). *Weeds, Plagues, and Bodily Secretions: A Geographical Interpretation of Metaphors of Displacement*. *Annals of the Association of American Geographers*, 87(2), 330-345.
- Diotima (1987). *Il Pensiero della Differenza Sessuale*. Milano: La Tartaruga.
- Dolezal, L. (2018). *The Metaphors of Commercial Surrogacy: Rethinking the Materiality of Hospitality Through Pregnant Embodiment*. In C. Fischer, & L. Dolezal (Eds.). *New Feminist Perspectives on Embodiment (221-244)*. London: Palgrave Macmillan.
- Filippini, N. (2020/2017). *Pregnancy, Delivery, Childbirth: A Gender and Cultural History from Antiquity to the Test Tube in Europe*. London: Routledge.
- Friedman, S. S. (1987). *Creativity and the Childbirth Metaphor: Gender Difference in Literary Discourse*. *Feminist Studies*, 13(1), 49-82.
- Irigaray, L. (1985/1974). *Speculum of The Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1992). "The Bodily Encounter with The Mother". In M. Whitford, *The Irigaray Reader: Luce Irigaray*. Oxford: Wiley.
- Melandri, E. (1969). *Per una Filosofia della Metafora*. In H. Blumenberg, *Paradigmi per una Metaforologia*. Bologna: Il Mulino.
- Mullin, A. (2002). *Pregnant Bodies, Pregnant Minds*. *Feminist theory*, 3(1), 27-44.
- Pender, E. E. (1992). *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*. *The Classical Quarterly*, vol. 42, no. 1, 72-86.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Traité de l'Argumentation, la Nouvelle Rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Perelman, C. (1979). *Analogy and Metaphor in Science, Poetry and Philosophy*. In *The New Rhetoric and the Humanities (91-100)*. Dordrecht: Springer.
- Plass, P. C. (1978). *Plato's "Pregnant" Lover*. *Symbolae Osloenses* 53, 47-55.
- Plato. *Symposium*. Tr. W. Hamilton (1951). London: Penguin.
- Plato. *Theaetetus*. Tr. R. Waterfield (1987). London: Penguin.
- Rawson, G. (2006). *Platonic Recollection and Mental Pregnancy*. *Journal of the History of Philosophy* 44(2), 137-155.
- Rigotti, F. (1995). *La Verità Retorica: Etica, Conoscenza e Persuasione*. Milano: Feltrinelli.
- Rigotti, F. (2010). *Partorire con il Corpo e con la Mente: Creatività, Filosofia, Maternità*. Torino: Bollari Boringhieri.
- Tedesco, S. (2012). "Condurre la vita". *L'antropologia retorica come tecnica fra Blumenberg e l'estetica*. In R. Messori (a cura di), *Tra Estetica, Poetica e Retorica*. In memoria di Emilio Mattioli (101-115). Modena: Mucchi.
- Tomin, J. (1987). *Socratic Midwifery*. *Classical Quarterly* 37, 97-102.
- Tommasi, W. (2004). *I filosofi e le donne: la differenza sessuale nella storia della filosofia*. Mantova: Tre Lune.
- Tyler, I. (2000). *Reframing Pregnant Embodiment*. In S. Ahmed et al. (Eds.). *Transformations: Thinking Through Feminism (288-301)*. London: Routledge.



Metafora. Tra esperienza e pensiero

A cura di Federica Buongiorno e Giovanni Leghissa

Anno 9
II/2022
ISSN: 2385-1945

Philosophy
Kitchen #17

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea

#17, II/2022 – Ottobre 2022

Rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali di *double blind peer review*

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com
www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen

Philosophy Kitchen è presente in DOAJ, ERIHPLUS, Scopus®, MLA, WorldCat, ACNP, Google Scholar, Google Books, e Academia.edu. L'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario) ha riconosciuto la scientificità della rivista per le Aree 8, 11, 12, 14 e l'ha collocata in Classe A nei settori 11/C2, 11/C4.

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Carlo Deregibus
Benoît Monginot
Giulio Piatti
Claudio Tarditi

Collaboratori

Danilo Zagaria — Ufficio Stampa
Fabio Oddone — Webmaster
Alice Iacobone — Traduzioni

Comitato Scientifico

Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Petar Bojanic (University of Belgrade)
Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
Mario Carpo (The Bartlett School of Architecture, London)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Olivier Guerrier (Institut Universitaire de France)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail)
Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
Barry Smith (University at Buffalo)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Rice University)

Progetto grafico #17
Gabriele Fumero (Studio 23.56)

Tramite tentativi di generare forme organiche in ambienti digitali, la metafora è rappresentata come metamorfosi di forme. I pixel, al posto di rivelare i limiti dell'immagine, aggiungono complessità alla composizione e ne rivelano la natura.



UNIVERSITÀ
DI TORINO



K



