

## 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.

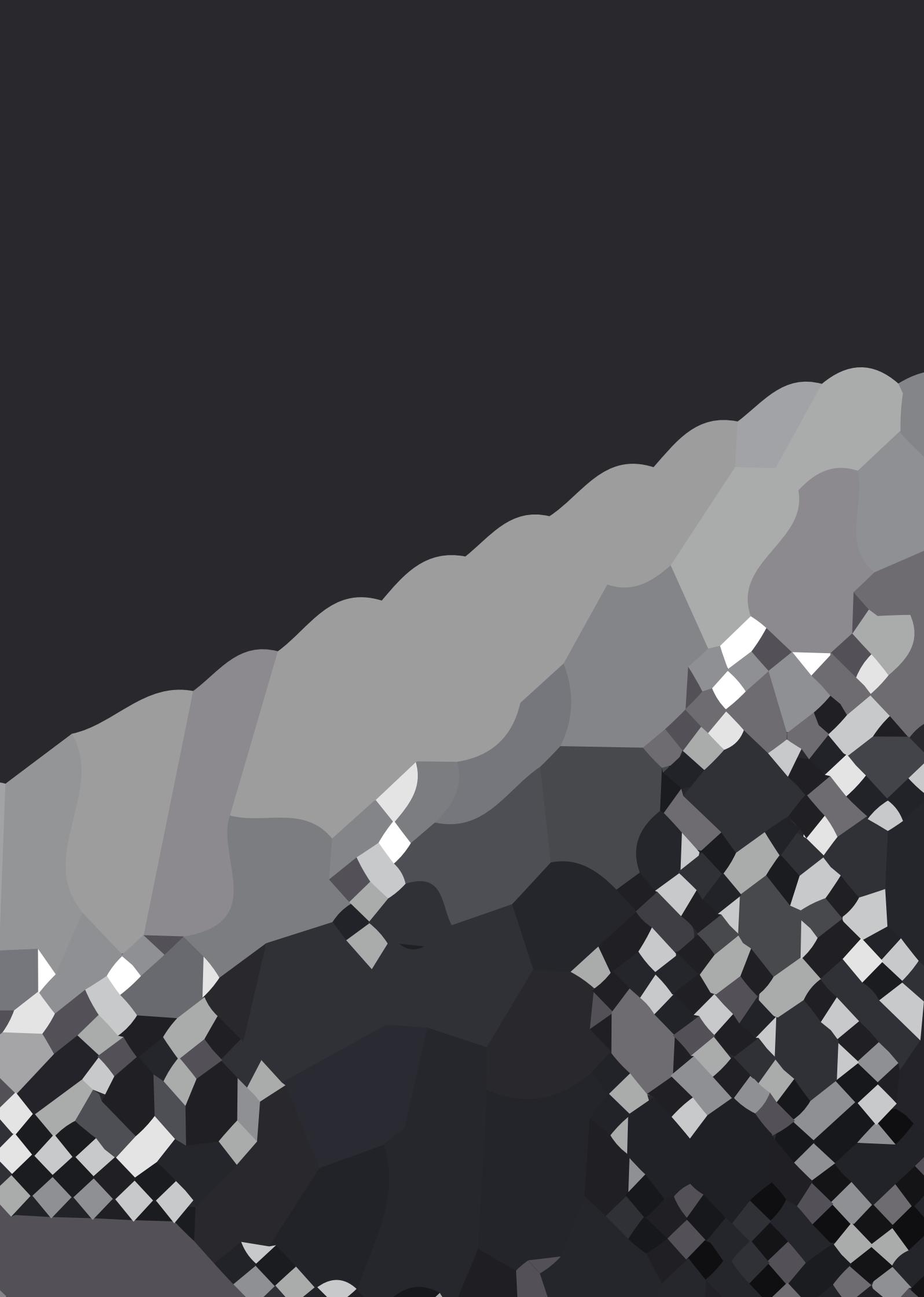
Come si evince da alcuni contributi presenti nel numero, tutti e tre gli autori appena nominati sono da considerarsi quali eredi e continuatori, seppure ciascuno in modo diverso, dell'eredità husserliana. Un punto, questo, che costituisce un elemento di primaria importanza, non tanto per dire che dall'elaborazione 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 figurezioni 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



