Testi/3:

Le parole e le rose

La metafora in Martin Heidegger*

Jean Greisch

Abstract: Italian translation of J. Greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*. The question of metaphor in philosophy may be asked in three different ways: analysis of its function (anglo-saxon philosophy of language); link with the problem of interpretation (hermeneutics); finally the “ontological” question of its meaning for philosophical discourse as such. The present study is a contribution to the latter question, focused on the philosophy of Martin Heidegger. The question is developed in three steps: elimination of the metaphysical conception of metaphor; the metaphor inside the philosophical discourse of Heidegger; come-back of a new conception of metaphor, which has not yet been completely shaped out, but which must be related to the opposition of dead and living metaphor.

Alles ist ausgeruht:
Dunkel und Helligkeit
Blume und Buch

(R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus* I, XXII)

La questione della metafora si trova attualmente al crocevia di un insieme di interrogazioni filosofiche, in cui convergono delle questioni che provengono da orizzonti filosofici molto diversi, come la filosofia analitica del linguaggio, l'ermeneutica, e infine la riflessione ontologica o, che è lo stesso, i differenti tentativi di “decostruire” il discorso filosofico come tale.

Ciò che va ricordato riguardo alle riflessioni anglosassoni recenti è senza dubbio l'idea che all'antica teoria retorica della metafora, che era una teoria della sostituzione di una parola con un'altra, succeda una teoria propriamente semantica della metafora come effetto di senso, che mentre giunge alla parola, trova la sua origine in una «azione contestuale che mette in interazione i campi semantici di

diverse parole»¹. È sulla base di questa teoria semantica dell'enunciato metaforico che Paul Ricoeur tenta di mostrare che esiste un importante parallelismo fra il problema dell'interpretazione della metafora e quello posto dall'interpretazione di un testo qualsiasi, in modo che la metafora sarebbe il *missing link* che permette di articolare insieme una teoria del discorso e un'ermeneutica filosofica².

Senza entrare nella discussione che qui si è aperta, le riflessioni che seguono vorrebbero essere un contributo alla questione propriamente *ontologica* della metafora, ovvero alla questione della portata della stessa per il discorso filosofico come tale. L'analisi del gioco [*jeu*] della metafora conduce necessariamente alla questione più sovversiva della sua posta in gioco [*enjeu*] per il discorso filosofico nel suo insieme. Tale questione, presente nell'auto-critica del discorso filosofico a partire da Nietzsche³, è stata ripresa da Martin Heidegger e successivamente da Jaques Derrida⁴. Cercherò di seguito di riprendere la questione della metafora nel discorso di M. Heidegger, sulla linea delle mie riflessioni sull'*Ereignis*⁵. Tale questione mi sembra in effetti meritare una riflessione approfondita, che non si accontenta di constatare semplicemente che la questione della metafora sia liquidata dal fatto stesso della sua appartenenza all'epoca metafisica.

È chiaro tuttavia che la questione heideggeriana della metafora si pone su un piano diverso da quello presupposto dalla teoria semantica della metafora elaborata dai filosofi del linguaggio anglosassoni. Considerato a partire da quest'ultima teoria, il pensiero heideggeriano assomiglia alla comparsa di un fuorilegge in una società di benpensanti. Il malinteso viene dal fatto che l'essenziale del pensiero heideggeriano riguardo alla questione della metafora non si esprima in una nuova teoria o analisi della metafora, che gli studiosi

* Traduzione in italiano del saggio di J. Greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, in *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, n. 57, 1973, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 433-455. Traduzione a cura di Marco Carassai. Oltre all'editore Librairie Philosophique J. Vrin, si ringrazia in particolare il Prof. Jean Greisch per aver gentilmente concesso l'autorizzazione per la traduzione del suo saggio.

¹ P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in *Rev. Phil. de Louvain* 70, 1972 p. 98 (*La metafora e il problema centrale dell'ermeneutica*, in Id. *La sfida semiologica*, Roma 2006). Si trova in questo articolo un'importante bibliografia dei contributi anglosassoni alla questione della metafora. Per avere un'ottima sintesi, si può far riferimento a D. Berrgren, *The use and Abuse of Metaphor*, in *Rev. of Metaphysics* (New Haven) Dicembre 1962, pp. 237-258; Marzo 1963, pp. 450-471. Cfr. P. ALSTON, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964, p. 95-107.

² P. Ricoeur, *La métaphore* cit., p. 95.

³ Sulla questione della metafora in Nietzsche, cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, in Id. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e altri scritti 1879-1873*, tr. di G. Colli, Milano 1991, pp. 225-244. Cfr. i testi nietzscheani su *Retorica e linguaggio*, raccolti in *Poétique* 5, Paris 1971, pp. 99-142. Cfr. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, in *Poétique* 5, Paris 1971, pp. 77-98. Cfr. J. Simon, *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*, in *Nietzsche-Studien* I, 1972, pp. 1-26.

⁴ J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in *Poétique* 5 (1971), pp. 1-57. Testo riprodotto in *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324 (*La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id. *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Torino 1997, pp. 273-350),

⁵ *Identité et différence dans la pensée de Martine Heidegger. Le chemin de l'Ereignis*, in *Rev. Sc. ph. th.* 57, pp. 71-111.

di semantica potrebbero assumere o rifiutare sul proprio terreno. Per rendere giustizia al pensiero heideggeriano, si devono riconoscere due tesi fondamentali, che enuncio nel modo seguente:

1. L'originalità del pensiero heideggeriano non consiste in una nuova teoria della metafora, né in una nuova analisi del suo funzionamento. Tutta l'originalità del suo pensiero consiste semplicemente nella scoperta che il terreno sul quale una teoria che renderebbe realmente giustizia alla metafora, non è ancora stata trovata. Il pensiero non è ancora pronto per riconoscere la vera metafora.

2. L'interrogazione sulla metafora di Heidegger deve esplicitamente tener conto dell'uso che egli fa di questa figura dello stile: ovvero, essa deve analizzare il funzionamento effettivo della metafora all'interno dello stesso discorso heideggeriano.

Riprendiamo queste due proposizioni:

1. Il malinteso fondamentale, ma anche il più corrente, è legato all'idea che ci si fa abitualmente di ciò che per una convenzione del linguaggio si designa come "la filosofia del linguaggio" heideggeriana. Tutti sono pronti (se non altro in considerazione dell'esoterismo apparente della sua lingua filosofica) ad attribuire una certa originalità alle dichiarazioni heideggeriane riguardo al linguaggio, ma si manca spesso di vedere che queste dichiarazioni non si inscrivono più nell'orizzonte di pensiero né nel genere letterario della "filosofia del linguaggio". È anzitutto il rifiuto di iscriversi in una tradizione della filosofia del linguaggio, ovvero un discorso *sul* linguaggio articolato in una serie di *proposizioni* su di esso, che definisce l'originalità del pensiero heideggeriano. Nel suo *Dialogo con un giapponese*, Heidegger rifiuta esplicitamente di fare un discorso sul linguaggio, ovvero di fare del linguaggio l'oggetto di una riflessione filosofica. Il "cammino verso il linguaggio" dell'ultimo Heidegger non è più, né intende essere più una filosofia del linguaggio, anche se la questione della caratterizzazione positiva di questo percorso resta senza risposta: «Se potessi darLe in questo momento una risposta, vorrebbe dire che il cammino è sgombro da ogni oscurità. Ma non posso rispondere»⁶.

Nemmeno designare il "cammino verso il linguaggio" come "ontologia del linguaggio" è un titolo innocente, precisamente nella misura in cui i testi dell'ultimo Heidegger conducono il pensiero "al di là" di ogni ontologia⁷. La precauzione con la quale Heidegger evita di lasciarsi rinchiudere in una terminologia determinata è un indice della difficoltà del cammino che egli propone al pensiero. Si deve riconoscere la *stravaganza* specifica di queste dichiarazioni per comprendere ciò che Heidegger intende dire sul linguaggio e senza dubbio anche sulla metafora. Questa stravaganza è da prendere alla

⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1969, p. 157 (*In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano 2006, p. 120).

⁷ Cfr. in particolare la conferenza *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen Niemeyer, 1971 (*Tempo e essere*, a cura di C. Badocco, Milano 2007).

lettera⁸. Essa non è, come pensa facilmente un pensiero “esteriore”, l’indice di un “ermetismo” o di un “esoterismo” gratuito. Secondo questa ipotesi, il discorso heideggeriano rivelerebbe semplicemente una “magia nera”, ossia un’alchimia del verbo che non interessa il pensiero. Ora, il vero problema che pone questo pensiero è di sapere se, nella sua stessa stravaganza, esso non resta segretamente dipendente da una metafisica della luce, e dunque da una mitologia bianca, le cui radici sono essenzialmente onto-teo-logiche⁹. La stravaganza di questo pensiero non significa dunque che il discorso heideggeriano si presenti come un astro errante della storia del pensiero; ma significa semplicemente che esso non si iscrive nel tipo di riflessione sul linguaggio e sulla metafora prodotta dalla filosofia del linguaggio, che sia di ispirazione anglosassone o di ispirazione continentale nello sviluppo di W. von Humboldt¹⁰. Il discorso heideggeriano parla da altrove, per alcuni forse da nessun luogo! Il primo compito del pensiero di fronte a un tale discorso è dunque quello di riconoscere il *luogo* di questo pensiero. È probabile in effetti che il pensiero contemporaneo, prima ancora di essere la *gigantomachía perì tês ousías*, evocata all’inizio di *Essere e tempo*¹¹, sia una *topomachia*. Accingersi alla determinazione del *luogo* di un pensiero filosofico esige sempre la meditazione approfondita sull’unità del «gesto stilistico» e della «cosa stessa» di cui parla questo pensiero¹². Ed è probabile che non sia che al termine di una tale interrogazione che il vero problema della metafora possa essere posto¹³.

La stravaganza del cammino heideggeriano verso il linguaggio permette di comprendere che questo pensiero fa a meno dell’impiego di molte teorie o tipi di analisi della metafora. Questo crimine imperdonabile agli occhi degli studiosi di semantica si spiega anche per l’originalità dell’approccio. Heidegger non contesta mai la “giustezza” (*Richtigkeit*)¹⁴ delle analisi del linguaggio elaborate dalla “filosofia del linguaggio” occidentale, né l’esattezza delle costatazioni alle quali essa giunge. La sola questione che gli interessa è la questione del loro statuto

⁸ La stravaganza tra l’altro connota bene il carattere specificamente “itinerante” del pensiero heideggeriano, che è di ordine differente rispetto all’erranza *esorbitante* della grammatologia (Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 126; *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Milano 2006, p. 125). La questione della metafora permette precisamente di interrogarsi in quale misura il discorso heideggeriano resta ancora in un’orbita onto-teo-logica!

⁹ Cfr. J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, p. 18 e ss (*Posizioni*, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, Verona 1999, pp. 18 e ss.).

¹⁰ Su quest’ultimo, cfr. l’eccellente presentazione di E. Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, p. 2 (*Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano 1971, p. 17).

¹² Ciò che dice J. Derrida del discorso di E. Levinas, ovvero che «l’uso della metafora, proprio perché è stupendo e molto spesso, se non sempre, va al di là dell’abuso retorico, accoglie nel suo pathos i movimenti determinanti del discorso» (J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris 1967, p. 124; *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Torino 2002, p. 105), si applica ugualmente al discorso di Heidegger, che è anch’esso non un trattato, ma un’opera.

¹³ Ovvero nei termini di una meditazione approfondita sull’intimo legame fra l’*Erörterung* (il “gesto stilistico” specifico di questo pensiero) e l’*Ereignis* (la “cosa stessa” di questo pensiero).

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 204 (*In cammino verso il linguaggio*, cit. p. 161).

rappresentativo, del loro legame con un pensiero concettuale e “rappresentativo” determinato – in una parola, la questione della loro essenza metafisica. Heidegger non avrebbe avuto senza dubbio alcuna obiezione da formulare contro la nuova teoria semantica della metafora, che sostituisce la teoria retorica, ma avrebbe sollevato anzitutto la domanda che gli sembrava decisiva: una rappresentazione più *esatta* della metafora non rileva ancora la medesima rappresentazione del linguaggio? In altre parole, questa nuova teoria della metafora permette di uscire dalla rappresentazione occidentale e metafisica del linguaggio?

Accettare la fondatezza di tale questione è la *conditio sine qua non* di un dialogo fecondo con il pensiero heideggeriano. Esso non fornisce alcun contributo significativo a una teoria semantica della metafora, perché risponde ad altre domande. Si deve anzitutto imparare a sostenere l'intransigenza di un pensiero che esige che si segua il suo proprio itinerario per comprendere ciò che esso intende dire. Il “cammino del pensiero” sfugge a ogni commentario e a ogni rappresentazione esteriore¹⁵. Si deve assumerlo [*prendre*] per comprenderlo [*comprendre*]: non si lascia descrivere, ma soltanto percorrere, è sempre inaccessibile a ogni forma di pensiero “esteriore”¹⁶. Questa intransigenza si dice anche attraverso la metafora del “salto”: il luogo in cui si tiene il pensiero heideggeriano implica un “salto”, che per un pensiero della rappresentazione prende necessariamente l'aspetto di un salto nell'abisso¹⁷. Il luogo in cui esso ha scelto di tenersi è un luogo solitario e separato, paragonabile soltanto alla “solitudine” specifica della poesia di Trakl (*Abgeschidenheit*)¹⁸. Il riferimento a Trakl è capitale; significa che il pensiero di Heidegger ha dato anch'esso il suo addio a ogni filosofia del linguaggio che si enuncia nella forma del “c'è” [*il y a*] [*Es ist*]¹⁹. Esso si orienta verso un nuovo dire, che è sotto il segno della donazione che connota l'espressione *es gibt*. Fra il *c'è* e l'*es gibt* non c'è passaggio possibile. Questo scarto fondamentale, esclusivo di ogni sforzo di mediazione, non implica già una segreta messa in opera della metafora? È forse la domanda più seria che ci pone il discorso di Heidegger, nella sua stessa struttura: il discorso che si separa dalle vie ordinarie della filosofia del linguaggio non reintroduce nei suoi pieni diritti la metafora attraverso lo scarto fondamentale fra il “c'è” e l'*es gibt*? Il discorso heideggeriano, come tutti i discorsi speculativi, non esisterebbe se non grazie a un certo scarto del linguaggio.

2. Prima di ogni teoria esplicita, la metafora è già all'opera nel discorso filosofico:

¹⁵ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, Niemeyer, 1971, p. 164 (*Che cosa significa pensare?* II, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano 1979, p. 136).

¹⁶ Cfr. la critica hegeliana del “pensiero esteriore” che è richiamato da questi testi di Heidegger.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 20 e ss (*Identità e differenza*, tr. it. di G. Gurisatti, Milano 2009, pp. 39 e ss.).

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 39-82 (*Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit. pp. 45-82).

¹⁹ «Dann ereignet sich der Abschied von allem “Es ist”», M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 154 (*In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 124: «Allora avviene il commiato da ogni “è”»).

La metafora sembra coinvolgere nella sua totalità l'uso della lingua filosofica, né più né meno che l'uso della lingua cosiddetta naturale *nel* discorso filosofico, o addirittura della lingua naturale *come* lingua filosofica²⁰.

Per questa ragione, il problema filosofico della metafora si presenta quasi sempre come un problema di dominio, per non dire di addomesticamento: come dominare, come controllare l'influenza della metafora sul discorso filosofico, perché esso non sia trascinato lì dove esso non vorrebbe andare? Come mettere la metafora al servizio del discorso filosofico, per segnalare lo scarto del linguaggio speculativo in rapporto al linguaggio ordinario? La metafora sembra indispensabile alla filosofia, per permetterle di affrancarsi dal linguaggio ordinario e di pensare lo "Stesso" [le "*Même*"], ma dall'altra parte la metafora non si lascia mai completamente addomesticare²¹. Da cui deriva l'attitudine ambigua della filosofia di fronte alla metafora, che vorrebbe renderla l'animale domestico della dimora filosofica, e che sa – allo stesso tempo – che deve diffidare di questo animale apparentemente pacifico, che rischia di risvegliarsi e di minacciare la pace della casa. L'impresa di addomesticamento sarebbe compromessa per delle ragioni più serie, come pensa Derrida?

Da una parte, è impossibile dominare la metaforica filosofica, come tale, *dall'esterno*, servendosi di un concetto di metafora che resta un prodotto filosofico. Solo la filosofia sembrerebbe detenere una qualche autorità sulle sue produzioni metaforiche. Ma, d'altra parte, per la stessa ragione, la filosofia si priva di quello che essa si dà. Appartenendo ai suoi strumenti al suo campo, essa è impotente a dominare la sua tropologia e la sua metaforica generali²².

Questa tesi ha il merito di precisare la vera posta in gioco filosofica della questione della metafora: la morte della metafora, in altre parole la sua usura progressiva, trascina con essa la morte del discorso filosofico? La metafora è all'origine di una agonistica generale, in cui nessuna filosofia potrà più rilevarsi [*se relever*]²³?

Tento di trovare una risposta a questa domanda a partire dal discorso heideggeriano, seguendo un triplice itinerario: la rinuncia alla metafora; la metafora nel discorso di Heidegger; il ritorno della metafora.

1. Rinunciare alla metafisica e alla metafora

C'è una diffidenza in Heidegger nei confronti del concetto tradizionale di metafora, che conviene esaminare più da vicino. Ciò è tanto più necessario dato che Heidegger non ha mai tematizzato la questione della metafora per se stessa.

²⁰ J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit., p. 1 (*La mitologia bianca*, cit., p. 275).

²¹ Il pensiero di Heidegger non è un pensiero della "Differenza" perché vuole pensare lo "Stesso" (*das Selbe*) del pensiero occidentale, ovvero il rapporto del pensiero all'essere.

²² J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit. p. 17 (*La mitologia bianca*, cit., p. 298).

²³ Si deve evidentemente pensare qui all'*Aufhebung* hegeliana. Cfr. J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit. p. 51 e ss. (Id., *La mitologia bianca*, cit., pp. 333 e ss.).

Ciò che egli dice su di essa si esprime nel modo di un *obiter dictum*, di cui si trova la traccia in due testi che esigono un'esegesi minuziosa.

Il problema della metafora emerge una prima volta alla fine della sesta lezione de *Il principio di ragione*²⁴. Heidegger vi evoca un aspetto essenziale di questo principio, che egli avrebbe mancato di scorgere (*Erblicken*) in un testo anteriore, intitolato *Vom Wesen des Grundes*. Ciò che questo testo ha mancato di *vedere*, nonostante le sue esatte constatazioni, può essere *visto* ormai, se il pensiero vuole *prestare orecchio* a un'accentuazione nuova del principio di ragione: «Nulla è senza *fondamento*». L'accordo (*Einklang*) che esiste fra i due termini messo in evidenza in questa frase, deve essere *ascoltato*, perché un nuovo *aspetto* della questione possa essere *intravisto*.

È l'introduzione della coppia «vedere-ascoltare», che designa per Heidegger un modo di pensare, a dar luogo a una digressione consacrata alla questione della metafora. La questione della metafora è trattata attraverso una serie di allusioni (*Hinweise*) o di osservazioni, che costituiscono una digressione (*Abschweifung*) che interrompe la trama dell'argomentazione.

L'occasione di questa digressione è la seguente obiezione: “ascoltare” e “vedere” sono dei termini che non si applicano in quanto tali al pensiero; si è quindi in presenza di un uso - trasposto (*übertragen*) di questi verbi, poiché ciò che si dà qui a vedere e a comprendere non è percepito né con gli occhi né con le orecchie. Ora, una tale operazione di trasposizione si chiama nel linguaggio erudito (*Gelehrtensprache*) una “metafora” secondo il senso greco di *metapherein*. L'obiezione sembra dunque condurre necessariamente a un'interdizione restrittiva: non è che in un senso trasposto, ovvero metaforico, che si può designare il pensiero come ascolto e appartenenza, come vedere e visione²⁵. Ma è precisamente il senso di un tale interdetto che Heidegger vuole rimettere in questione, domandando a sua volta quale istanza filosofica è all'origine di questo interdetto. L'interdetto riposa su un pregiudizio filosofico determinato, che fa della percezione sensibile la percezione propria (*eigentlich*). Heidegger mostra dapprima che una tale assimilazione del sensibile al proprio non è così ovvia; essa è anche insufficiente per delle ragioni antropologiche; noi ascoltiamo attraverso (*durch*) le nostre orecchie, ma non con esse (*mit*); l'organo auditivo non è che la condizione preliminare, ma mai la condizione sufficiente per un ascoltare veramente umano. È in questo senso che ci si può appoggiare all'antica formula per cui “il simile è conosciuto soltanto attraverso il simile”. Per questa ragione, il pensiero (*Vernehmen*) è anche la corrispondenza (*Entsprechung*), ovvero la risposta umana a una certa voce delle cose, che non è meno impropria dell'ascolto puramente sensibile. È piuttosto quest'ultima che è il frutto di un'operazione di astrazione. Ma Heidegger non prosegue ulteriormente questa prima serie di considerazioni, perché esse necessiterebbero una riflessione approfondita sull'uomo come essere pensante.

²⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, pp. 86-89 (*Il principio di ragione*, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano 1991, pp. 89-91).

²⁵ «Ein Hören und Gehören, ein Blicken und Erblicken», *ivi* p. 87 (tr. it. p. 89).

Del resto, questa considerazione è già sufficiente a far saltare la comoda opposizione fra il Sensibile e il Non-Sensibile. Come la conoscenza puramente sensibile appare come una semplice finzione (*das vermeintlich Sinnliche*), è altrettanto inadeguato descrivere il passaggio come semplice trasposizione, in senso stretto (*nur als Übertragung gemeint*). La rappresentazione abituale della trasposizione, e dunque della metafora, riposa sulla distinzione, per non dire sulla separazione, fra due domini: quello fra Sensibile e Non-Sensibile, fra Fisico e Non-Fisico. Ora, questa distinzione è tipica del pensiero metafisico. Mettere in evidenza i limiti di una tale distinzione equivale a contestare la rivendicazione che eleva il pensiero metafisico a sola forma di pensiero “canonico” (*massgebende Denkweise*). Ciò equivale a far vacillare anche la rappresentazione determinante della metafora, che è alla base della rappresentazione occidentale del linguaggio: «Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica»²⁶.

Si tratta anzitutto di misurare la portata di questa frase a partire dal contesto stesso in cui Heidegger l'ha inserita. Chiaramente Heidegger vi rivolge una sfiducia radicale verso il pensiero metafisico, attraverso il problema della metafora. È la fine del passaggio che definisce la portata di questa affermazione: le osservazioni precedenti avevano come scopo quello di insegnarci la cautela (*Behutsamkeit*) e di metterci in guardia contro un'assimilazione “precipitosa” (*voreilig*) di certe espressioni a una semplice metafora (*eine blosse Metapher*) che la prenderebbe troppo alla leggera (*sie so zu leicht nehmen*).

Sembra che queste osservazioni conclusive ci invitino a vedere nel testo ancora qualcosa di diverso dall'esecuzione capitale e sommaria della rappresentazione metafisica della metafora. Ciò che Heidegger rimprovera a quest'ultima non è tanto il fatto che essa elabora una teoria della metafora, ma l'insufficienza di questa teoria che sembra sottovalutare la metafora. L'allusione a una “semplice” metafora richiede dunque necessariamente un'altra domanda: in quale direzione si deve cercare la “vera” metafora? La rinuncia alla teoria metafisica della metafora non sembra essere equivalente per Heidegger a una pura e semplice liquidazione della questione della metafora.

Questa interpretazione è confermata dall'esame di un testo di *Unterwegs zur Sprache*, che evoca anch'esso la questione della metafora²⁷. Come per il testo precedente, è importante prendere in considerazione il contesto nel quale si inserisce la questione. Si tratta di una riflessione sull'architettura classica di tutta la filosofia del linguaggio, che si delinea già con Aristotele, e che è rimasta determinante fino a W. von Humboldt, che gli ha dato la sua configurazione definitiva. Questa rappresentazione del linguaggio ha il suo centro di gravità nella nozione di espressione (*Ausdruck*) che si riflette già nei nomi che designano il linguaggio nella maggior parte delle lingue occidentali: *glossa*, *lingua*, linguaggio. Tante espressioni che accordano un privilegio determinato all'atto elocutorio e all'idea che il fenomeno fondamentale del linguaggio è quel processo che permette

²⁶ Ivi, p. 89 (tr. it. p. 90.)

²⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit. pp. 204-208 (*In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 160-163).

a un'interiorità umana di esteriorizzarsi, di "esprimersi". È precisamente questa rappresentazione del linguaggio come espressione che Heidegger intende mettere in questione. Questa constatazione non si dirige, come si potrebbe pensare, contro il privilegio dell'aspetto corporeo e sensibile (*das bloss Sinnliche*), che sembra veicolare la rappresentazione del linguaggio come espressione. Heidegger si difende esplicitamente contro una tale interpretazione, che vorrebbe correggere l'aspetto troppo corporeo di questa concezione del linguaggio mediante una nuova insistenza sul suo aspetto "spirituale", in altre parole sul polo del senso e della significazione. Egli pensa al contrario che la comprensione del linguaggio come espressione tradisca già la vera corporeità di quest'ultimo, il suo aspetto fonico e scritturale²⁸. La comprensione del linguaggio come "espressione" è essa stessa dipendente da una rappresentazione fisiologica del corpo proprio, che appartiene al dominio metafisico del Sensibile, e che maschera la vera corporeità del linguaggio, che ne fa un medio universale di risonanza²⁹.

La rappresentazione metafisica del linguaggio non permette di fare esperienza di ciò che è proprio del linguaggio, la sua capacità di dirsi in un idioma (*Mundart*: questa espressione tedesca è capitale per comprendere lo sviluppo successivo sulla metafora). Nell'idioma si dice la «terra stessa»³⁰ e la «bocca» (*Mund*) evocata da questa espressione è altro rispetto all'organo del corpo rappresentato come organismo³¹. È scartando questa rappresentazione che diviene possibile «definire» il linguaggio come «il fiore della bocca»³². La metafora floreale, che attraversa tutta l'opera di Heidegger, è capitale per la sua comprensione del linguaggio stesso. È questa che nel *Dialogo con un giapponese* sembra destinata a sostituire la rappresentazione occidentale di linguaggio come "lingua":

Petali (*Blütenblätter*) che fioriscono da *Koto*...

È una parola mirabile e inesauribile a pensarsi. Essa indica altro da quello che pro-pongono i termini *Sprache*, *glossa*, *lingua*, *langue* e *language* nell'accezione metafisica in cui sono normalmente intesi. Da molto tempo provo, quando vendo

²⁸ «Si tratta piuttosto di domandarsi se (...) la corporeità del linguaggio, il suo tratto fonico e grafico, sia colto in modo adeguato», Ivi, p. 204, (tr. it. p. 161).

²⁹ «Che il linguaggio abbia voce e suono, vibri, ondeggi e tremi, tutto ciò gli è altrettanto peculiare quanto l'avere un senso», Ivi, p. 205 (tr. it. p. 161)

³⁰ La "terra" deve essere compresa qui già non come un luogo geografico, ma come uno degli elementi che compongono il mondo come *quadratura* (*Geviert*). Cfr. il seguito del passaggio: la parola è la regione in cui l'incontro fra cielo e terra diviene possibile, e in cui i due possono essere determinati come "regioni del mondo". La corporeità del linguaggio rende possibile la consonanza (*Stimmung*) universale delle cose: «Das Lautende, Erdige der Sprache wird in das Stimmen einbehalten, das die Gegenden des Weltgefüges, sie einander zuspierend, auf einander einstimmt», M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 205 («Il momento fonico, terrestre, del linguaggio viene sussunto nella intonazione, la quale mette in accordo, le une con le altre, le regioni della compagine del mondo, facendo giungere all'una il suono dell'altra», *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 164).

³¹ Ivi, p. 205 (tr. it. p. 164).

³² «Die Sprache is die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen», Ivi, p. 206 («Il linguaggio è il fiore della bocca. In esso fiorisce la terra di rimando alla fioritura del cielo», tr. it. p. 162).

riflettendo sull'essenza del linguaggio, come una specie di riluttanza a usare la parola "linguaggio"³³.

È la metafora floreale che ci mette sulla via della comprensione heideggeriana del linguaggio come "Dire" (*Sage*). La sua importanza non dovrà essere dunque sottovalutata³⁴.

Nel nostro contesto, Heidegger non prosegue ulteriormente questa riflessione sull'essenza stessa del linguaggio; ciò che egli considera un elemento importante è la nuova concezione della *parola* che se ne deriva. Questa nuova comprensione della parola è illustrata da un verso di Hölderlin, che paragona le parole ai fiori³⁵.

È nel corso di una meditazione sulla possibile portata di un tale "paragone poetico" che la questione della metafora è rapidamente evocata: voler comprendere l'enunciato in questione come una metafora significherebbe farsi catturare dalla metafisica³⁶.

Non appena accennata, la metafora è liquidata a causa della sua appartenenza alla metafisica. Eppure il verso di Hölderlin presenta l'aspetto esteriore di una metafora, e Heidegger non lo ignora. È per questa ragione che egli cita un testo di Gottfried Benn, per cui il paragone è sempre «una frattura della visione; esso avvicina, confronta, non è un porre primario; è un rilassarsi della tensione linguistica, una debolezza della trasformazione creativa»³⁷. Questa interpretazione da parte di un poeta espressionista appare inammissibile agli occhi di Heidegger: può valere per poeti grandi e piccoli ma non rende giustizia in nessun modo al dire poetico di Hölderlin! Heidegger rimprovera a Benn in particolare di voler trasformare la poesia di Hölderlin in una specie di «erbario», le cui metafore sono delle piante disseccate. La parentela fra questo atteggiamento di Benn e l'idea di Derrida secondo la quale la metafora non si lascia infine

³³ Ivi, p. 144, (tr. it. p. 118).

³⁴ Dobbiamo pensare in particolare alla rosa dell'Angelus Silesius che è presente, e non come ornamento retorico, nella trama del Principio di Ragione. Vi è del resto un florilegio di metafore floreali, che potrebbero essere oggetto di una analisi semantica, e sviare l'analista anglosassone dall'inevitabile "uomo-lupo". Queste metafore, troppo fragili per essere trapiantate in una lingua straniera, sono tutte dei «poemi in miniatura» (P. Ricoeur), ed è a tal titolo che dovrebbero interessare l'analista: «Und heimlich, da du träumtest, ließich / Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen, / Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam» (Hölderlin, *Germanien*, cfr. *Unterwegs zur Sprache*, cit. p. 205; tr. it. p. 162) «So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaaben / Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht. / Tragen muss er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes, / Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehen» (Hölderlin, *Brod und Wein*, cfr. *Unterwegs zur Sprache*, cit. p. 206; tr. it. p. 162). «Rose, / Du reiner Widerspruch, / Lust, / Niemandes Schlaf zu sein / Unter so vielen Lidern» (R. M. Rilke). Bringt doch der Wanderer auch von Hange des Bergrands nich eine Handvolle Erde ins / Tal, die Allen unsägliche, sondern eine erworbenes Wort, reine, den gelben und blaun, / Enzian». (R. M. Rilke, *Neunte Duineser Elegie*). «Und dann die endenden Sommer mit dem Violett der Distel und der schwefelgelben, der heissen / süssen Rose Diane vaincue» (Gottfried Benn, *Roman des Phänotyp*, p. 29).

³⁵ *Worte, wie Blumen*.

³⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 207 (*In cammino verso il linguaggio*, cit. p. 163).

³⁷ *Ibid.*

rilevare che in un'antologia, per non dire in una litografia³⁸ è assai considerevole, se la si confronta con la resistenza heideggeriana a seguire la riflessione in questa direzione. Da una parte, sembra che la fragilità di un fiore, persino disseccato, sia ancora troppo marcata dal giardino che fu il luogo della sua *presenza*, in modo che si deve allontanarlo ancor di più da questa reminiscenza pericolosa dell'origine, per pietrificarla definitivamente nel Minerale. Ma che significa questa strana fascinazione per il Minerale? Al contrario, il rifiuto heideggeriano di seguire la direzione proposta da Benn non è essa stessa l'espressione di un candore filosofico, che sa che il vero compito filosofico consiste nel coltivare il giardino della filosofia popolato dalle sue metafore essenziali? Ciò non significa che la problematica dell'uso-usura della metafora sia interamente estranea al pensiero heideggeriano, ma sembra che questa entropia universale sia tenuta in sospenso dalla poesia di Höldelin.

Heidegger indica rapidamente le ragioni per cui il paragone «delle parole come fiori» in Höldelin sia altro rispetto a ciò che ne dice Gottfried Benn. Nel contesto della poesia di Höldelin, esso significa: risveglio della più vasta visione (*Erwachen des waitesten Blickes*); genesi della parola a partire dalla sua origine (*Hervorbringen des Wortes aus seinem Anfang*); manifestazione del mondo (*Erschainenlassen der Welt*)³⁹. Le tre espressioni si collegano evidentemente alla metafora floreale che definisce d'ora in avanti l'essenza del linguaggio. Ci si può persino domandare se non è questa triade – estensione dell'orizzonte, genesi originale, emergenza-schiusura del mondo – che potrebbe mettere il pensiero sulla direzione di una nuova comprensione non-metafisica della metafora.

L'esame dei due testi mostra dunque che il problema del destino della metafora nel testo di Heidegger è forse più complesso di quanto si pensi. Se la teoria metafisica della metafora deve essere abbandonata, ciò non significa che la questione stessa sia liquidata. Ciò che accade alla metafora nel discorso heideggeriano può forse paragonato a ciò che accade all'essere stesso, in un dato momento del suo percorso: **ESSERE** e **METAFORA**. Per delle ragioni essenziali, si deve provvisoriamente cancellare la loro comprensione metafisica. Ma la cancellazione è già un invito segreto a un pensiero “rammemorante” [*reconnaissant*] (*andenkendes Denken*), e la traccia di un luogo di convergenza che rende possibile un approccio nuovo approccio alla metafora come all'essere. Tutta la questione sta nel sapere come determinare questo nuovo luogo nel linguaggio e nel pensiero di Heidegger.

³⁸ «L'eliotropo può sempre rilevarsi. E può sempre divenire un fiore secco in un libro; e a motivo della ripetizione in cui esso s'inabissa senza fine, nessun linguaggio può ridurre in sé la struttura di un'antologia. Questo supplemento di codice che attraversa il suo campo, che ne sposta costantemente la chiusura, che ne confonde la linea, che ne apre il circolo, nessuna ontologia avrà potuto ridurlo. A meno che l'antologia non sia anche una litografia. Eliotropo è anche il nome di una pietra: pietra preziosa, verdastra e rigata di venatura rosse, specie di diaspro orientale», J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit. p. 48 (*La mitologia bianca*, cit., p. 349).

³⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 207 e ss. (*In cammino verso il linguaggio*, cit. p. 163 e ss.).

2. La metafora nel discorso di Heidegger

La metafora nel discorso di Heidegger – o piuttosto: il discorso di Heidegger nella metafora. Perché la metafora funziona pienamente nel suo discorso e lo lavora in profondità, più forse che ogni altro discorso filosofico precedente. Se la metafora è palesemente presente, è più difficile dire le ragioni della sua presenza – ovvero, sono precisamente queste ragioni della presenza della metafora, e quindi di certe metafore, che si tratterebbe di determinare. Ciò implica un compito temibile e forse persino disperato. Le considerazioni che seguiranno non pretendono dunque di proporre una sorta di metaforologia generale del discorso heideggeriano⁴⁰. Prima di iniziare un'impresa di questa portata, si dovrebbe in effetti meditare a lungo le condizioni di possibilità o di impossibilità di una tale progetto⁴¹. Mi limito semplicemente a formulare un certo numero di osservazioni che potrebbero chiarire il dibattito intorno alla metafora. Tutte queste osservazioni si intendono fedeli a una medesima esigenza metodologica: porre la questione della metafora sul piano del discorso filosofico di Heidegger, e rinunciare deliberatamente a ricercare dietro questa o quella metafora un fuori-testo problematico, in cui si ritrovano, alla rinfusa, l'ideologia tedesca di una certa epoca e la voce dei boscaioli della Foresta Nera⁴².

1. L'interrogazione può iniziare con l'esame della struttura del piccolo testo: *L'esperienza del pensiero*⁴³. Il testo si distribuisce su due parti, e riunisce due "scritture" differenti, separate da una linea immaginaria: da una parte si trova un enunciato poetico o "metaforico"; dall'altra parte, alcune riflessioni "filosofiche", dall'aspetto aforistico: «Quando sui clivi dell'alta vallata che le mandrie percorrono lentamente, le campane delle bestie non cessano di suonare...»⁴⁴

È l'enunciato "poetico", che non contiene alcuna parola che sia direttamente metaforica, ma la risonanza metaforica dell'insieme è indubbia. L'enunciato

⁴⁰ I pochi tentativi che sono stati fatti di studiare la lingua filosofica di Heidegger sono talmente gravati da degli *a priori* extra-filosofici e in particolare da considerazioni di ordine politico, che sono praticamente inutilizzabili per la nostra proposta. È il caso in particolare del libro di W. Adorno, *Der Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M. 1964 (*Il gergo dell'inautenticità. Sull'ideologia tedesca* tr. it. di P. Lauro, Torino 1989), come lo studio di R. Minder, *Die Sprache von Messkirch*, in *Dichter und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1966. Questi libri sono stati oggetto di una replica di F. Fédier, con il titolo *Trois attaques contre Heidegger*, in *Critique* 234 (1966), pp. 883-904 (*Tre attacchi contro Heidegger*, in Id. *Heidegger e la politica*, M. Borghi, Milano 1993). Questa replica resta metodologicamente esemplare. Cfr. la sintesi del dibattito di B. Allemann, *Martin Heidegger und die Politik*, in *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, a cura di O. Pöggeler, Köln 1969, pp. 246-260.

⁴¹ Cfr. J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit., pp. 9-18 (*La mitologia bianca*, cit., pp. 275-286).

⁴² Tuttavia il «cammino di campagna» porta facilmente il pensiero a smarrirsi in questa direzione. Cfr. M. Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt a. M. 1965. Ciò che noi riteniamo di questo testo per il problema della metafisica si esprime attraverso affermazioni come la seguente: «Tutto parla della rinuncia nel Medesimo. La rinuncia non prende, ma dona. Essa dona la forza inesauribile del Semplice. Attraverso l'appello, in una Origine lontana, una terra natale ci è resa», M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, a cura di C. Angelino, Genova 2002, p. 26.

⁴³ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954 (*Dall'esperienza del pensiero. 1910-1976*, tr. it. di N. Curcio, Genova 2011).

⁴⁴ Ivi, p. 22.

lascia intendere molto più di ciò che dice la costatazione sulla quale essa sembra fondarsi. Dall'altra parte di questo enunciato, quattro "aforismi" filosofici:

Il carattere poetico (*Der Dichtungscharakter*) del pensiero è ancora velato.
Là dove si mostra, somiglia a lungo all'utopia di una ragione semi-poetica.
Ma la poesia pensante è in verità topologia dell'Essere (*des Seyns*).
Ad essa dice la dimora del suo essere essenziale (*die Ortschaft seines Wesens*)⁴⁵.

Poco importa per il momento il "contenuto" o il "messaggio" di queste quattro frasi (sebbene questo contenuto non è estraneo al problema della metafora); si tratta di affrontare in primo luogo il tipo di rapporto che esiste fra le due parti del testo. Ci si trova in presenza di un enunciato metaforico che è tradotto nel grigiore della prosa filosofica? O l'enunciato metaforico ha la funzione di una decorazione, di un ornamento che abbellisce la lettura di queste poche frasi filosofiche? Le due domande riflettono già una comprensione determinata della metafora: nel primo caso, la metafora è una deviazione semantica, che la filosofia ha il compito rilevare in un testo rigoroso, in una trascrizione letterale di ciò che l'enunciato metaforico vuole dire. Nella seconda ipotesi, la metafora è puramente ornamentale e non dà nulla da pensare. Chiaramente le due rappresentazioni della metafora sono incapaci di rendere conto dell'esperienza del pensiero documentato dal nostro testo. Il rapporto fra le due parti del discorso riposa su una nuova esperienza del pensiero, che permette di enunciare un accordo (*Einklang*) interamente nuovo fra poesia e pensiero, e quindi fra la metafora e il discorso filosofico. Resta il fatto che questa esperienza del nuovo pensiero, che sembra aver superato una linea decisiva, non abolisce interamente la linea immaginaria che separa le due parti del discorso. Questa linea immaginaria non sarebbe forse la linea dell'Immaginario, come può essere intravista attraverso certe dichiarazioni di Heidegger? Riprenderò questa domanda nella terza parte di questo studio.

2. Il secondo esempio del funzionamento della metafora nel discorso heideggeriano è preso dalla conferenza *Das Ding*⁴⁶; un testo che evoca l'unità interna di quella struttura del mondo che Heidegger designa come *Geviert*:

La quadratura è in quanto gioco di specchi che fa apparire, il gioco di coloro che sono reciprocamente affidati l'uno all'altro nella semplicità. L'essere della quadratura è il gioco del mondo. Il gioco di specchi del mondo è il giro del far apparire (*der Reigen des Ereignens*). È per questo che il giro non circonda in primo luogo i Quattro come un anello. Il giro è l'Anello che si avvolge su se stesso, quando gioca il gioco della riflessione. Facendo apparire, esso rischiarà i Quattro nello splendore della loro semplicità. Risplendendo, l'Anello traspropria ovunque e apertamente i Quattro nell'enigma del loro essere⁴⁷.

⁴⁵ Ivi, p. 23.

⁴⁶ M. Heidegger, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 37-60 (*La cosa*, in Id. *Conferenze di Brema e di Friburgo*, Milano 2002, pp. 21-40).

⁴⁷ M. Heidegger, *Das Ding*, cit. p. 53 (*La cosa*, cit., p. 38). La traduzione italiana è qui modificata secondo le scelte traduttive di Greisch [N.d.T.].

Bisogna deliberatamente rinviare a un testo in apparenza così ermetico, scritto in una lingua filosofica dall'estremo "preziosismo", per scorgere un altro aspetto significativo della metafora nel discorso heideggeriano: si tratta della creazione di metafore nuove, inaudite, che rendono certi testi heideggeriani praticamente intraducibili. Un pensiero esteriore sarà qui più che mai tentato di credere di trovarsi in presenza dell'«utopia di una ragione semi-poetica». Ma prima di cedere a questa tentazione, si deve domandare se la «cosa stessa» che Heidegger propone al pensiero non esiga un uso così aberrante e così prezioso della metafora. In modo che il testo non sia il prodotto di un ermetismo deliberato, destinato a provocare l'impressione della profondità, ma corrisponda, in modo del tutto rigoroso, alla cosa stessa del pensiero. Il preziosismo del testo sul mondo come *Geviert* non è un'esplosione metaforica incontrollata, che lascia il campo libero alle associazioni verbali più gratuite, ma corrisponde esattamente alla preziosità dello *Schatzkästlein* di Johann Peter Hebel, di cui Heidegger fa l'elogio.⁴⁸ Ma è chiaro che questo nuovo impiego della metafora pone il problema di un nuovo impiego dell'immaginario, che raccoglie invece di disperdere⁴⁹.

3. Questo nuovo modo di pensare, questo nuovo gesto del pensiero, è l'*Erörterung*, la ricerca del Luogo. Questa indagine ricerca deliberatamente la prossimità del poeta essenziale e si dice spesso attraverso un "commentario pensante" (*Erläuterung*) di alcuni poemi scelti con cura. Allo stesso tempo, questo itinerario sembra implicare una sorta di pellegrinaggio verso le fonti originarie delle parole. In questo duplice aspetto dell'*Erörterung*, il problema della metafora è coinvolto. Si tratta in effetti della doppia espressione di una medesima sfiducia nei confronti del linguaggio ordinario. Per l'ultimo come per il primo Heidegger, il linguaggio ordinario resta sotto il segno dell'anonimato del *man*, dell'opinione e del senso comune, che procede sempre già da una concezione impropria e deietta della vera natura del linguaggio. Il linguaggio ordinario è ordinario proprio perché esso non è che l'uso della lingua; in questo uso, le parole sono destinate a logorarsi [à *s'user*]. L'uso delle parole implica la loro usura; le "parole" [*paroles*] (*Worte*) diventano "vocaboli" [*mots*] (*Wörter*). In ciò consiste la morte del linguaggio. Questa usura comincia quando le parole sono rappresentate come dei «recipienti» destinati a ricevere un certo contenuto significante. Il senso che riempie così le parole è già un'«acqua stagnante». A questa immagine dell'acqua stagnante, Heidegger oppone l'immagine del pozzo e della sorgente⁵⁰. Ci si deve allontanare dalla deiezione che sempre minaccia il linguaggio, in altre parole, si deve risalire il linguaggio ordinario contro-corrente, per ritrovare la ricchezza originaria delle parole. Il discorso heideggeriano nel suo insieme rappresenta un tale tentativo di pellegrinaggio verso sorgenti forse introvabili. È chiaro che un tale comportamento implica

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Hebel – der Hausfreund*, Pfullingen, 1958 (*Hebel. L'amico di casa*, tr. it. di F. Gagliardi, Perugia 2012)

⁴⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 146 (*In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 119).

⁵⁰ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit. pp. 87-89 (*Che cosa significa pensare? II*, cit., pp. 21-23).

la pratica di un *etimologismo* incerto, che con la pretesa di ritrovare la ricchezza originale delle parole, la loro profondità semantica, privilegia la diacronia a spese del sistema⁵¹. C'è in effetti in Heidegger un certo a priori simbolista, che resta dipendente da un'opposizione fra la metafora morta e la metafora vivente. E da questo punto di vista si pone l'accento sulla continuità: c'è sempre una fonte che scorre da qualche parte, e che si può ritrovare sotto le sedimentazioni del linguaggio ordinario, finché il linguaggio non ha ancora subito la sua «seconda morte», definitiva e irrimediabile, nello strumentalismo della lingua scientifica. Ma in che misura l'*etymon* rappresenta un «valore sicuro»? Heidegger stesso non cade vittima di un etimologismo grossolano; il ritorno alla storia obliata delle parole fondamentali (*Grundworte des Denkens*) non significa che il pensiero sia condannato a essere nient'altro che il commentario problematico dei «sensi primitivi» di certe parole. Per ritrovare l'origine, ci si deve interessare alla storia delle parole, ma l'origine per il filosofo non coincide con il cominciamento. Il «senso primitivo» non ha un valore normativo, ma unicamente una funzione indicativa (*Hinweis, Wink*). La Parola Originaria è la parola essenziale, ma questa essenza non è il capitale semantico primitivo, che il pensiero avrebbe l'interesse di ritrovare⁵². Se l'*Erörterung* implica un ritorno alla sorgente⁵³, questo ritorno è un compito per il pensiero; il “senso primitivo” sembra godere del privilegio di una prossimità con la “cosa stessa”, ma in nessun modo coincide con essa.

4. Sembra tuttavia che l'*Erörterung* non possa essere dissociata da un certo processo di metaforizzazione, le cui tracce sono facilmente individuabili sul piano del discorso heideggeriano. Ma fino a che punto questo processo coinvolge il pensiero di Heidegger? In altre parole, qual è esattamente la sua portata per l'insieme del suo discorso? È qui che si tratta di riprendere la questione dell'*Ereignis* come metafora e forse anche come «metafora della metafora» sul piano del discorso heideggeriano. L'*Ereignis* sarebbe l'ultima istanza che garantisce la sopravvivenza della metafora per Heidegger, e con ciò, la sopravvivenza del discorso filosofico stesso.

L'*Ereignis*, nell'accezione heideggeriana, si presenta come un certo scarto del linguaggio, che presenta una somiglianza inquietante con la metafora, concepita come scarto del linguaggio. Di conseguenza esiste una certa familiarità, per non dire una certa complicità forse inconfessabile fra i due.

Il cammino che conduce all'*Ereignis* passa attraverso l'espressione *es gibt*. È lo scarto del linguaggio fondamentale, che determina tutto il pensiero heideggeriano: ci si deve allontanare dalla rappresentazione dell'essere della specie del «c'è», sia il c'è sul quale si fonda il linguaggio ordinario, e quindi tutte le constatazioni del linguaggio scientifico, sia il «c'è» più sottile del pensiero

⁵¹ Cfr. la formulazione di questa critica in J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit., p. 6 (*La mitologia bianca*, cit. p. 281).

⁵² «Prestare attenzione al dire delle parole è qualcosa di essenzialmente diverso da quel che non sembri in un primo momento, dall'apparenza cioè di un semplice occuparsi di termini», M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit. p. 142 (*Che cosa significa pensare II*, cit., p. 23).

⁵³ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit., p. 7 (*Che cosa significa pensare I*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano 1978, p. 45).

metafisico, ovvero il «c'è» della presenza (*Anwesen*)⁵⁴. Non c'è dell'essere, l'essere non è presente, non c'è l'essere se non in quanto *donato*. E l'*Ereignis* non è nient'altro che questa misteriosa istanza donatrice, che ci fa percepire l'essere come dono. Questa donazione non sarebbe un altro giro della metafora, che rende possibile il passaggio fra il semplice «c'è» e il «donato», che permette di conseguenza il passaggio dalla disseminazione pura a una prima riunione, fosse anche neutra e anonima, e che permette infine di porre il pensiero sotto il segno della semplicità dello Stesso? L'*Ereignis* marca in effetti il ritorno dello Stesso nel pensiero di Heidegger, nella misura in cui contiene la risposta heideggeriana alla questione dell'identità; è la maniera propriamente heideggeriana di pensare questa Identità e l'accordo fra Identità e Differenza.⁵⁵ Non assistiamo perciò qui alla conferma filosofica della virtù essenziale della metafora, che si segnala per il suo potere di somiglianza, nella misura in cui essa è il tropo per eccellenza della somiglianza⁵⁶?

La metafora raccoglie [*rassemble*] ciò che somiglia [*ressemble*], essa costituisce lo Stesso nella sua forma circolare. La conferma della metafora mediante l'*Ereignis* non è anche la conferma del suo eliotropismo, che lo iscrive già sempre nel circolo dell'onto-teo-logia? Malgrado tutta la sua critica nei confronti dell'onto-teo-logia, Heidegger cede infine al fascino del circolo. La rosa di Angelus Silesius, che non è più radicata nel principio, appartiene comunque alla classe degli eliotropi. È per questa ragione che il discorso heideggeriano non diviene una semplice rapsodia e non si disperde in una polvere di aforismi; resta essenzialmente “enciclica”, gravitante intorno al Medesimo, attorno all'*enchuchleos Alethein* di Parmenide.

Fascino per il Centro e fascino per la luce: si ritrova già nella derivazione etimologica dell'*Ereignis*, realtà «visionaria»⁵⁷. Dal momento che è altro rispetto a un semplice evento, l'*Ereignis* non si lascia mettere al plurale, sia pure il plurale degli «eventi del linguaggio» di un'ermeneutica filosofica. È la pura insorgenza luminosa, la radura originaria della Verità. E tutto il discorso heideggeriano si iscrive in questa radura, è inondato di luce, anche se la luce sembra divenuta più importante del Sole. Il prestigio della luce greca e il suo splendore risvegliano la metafora della luce, senza che questo rapporto possa essere determinato in modo esatto⁵⁸.

Per tutte queste ragioni, la trasgressione dell'onto-teo-logia operata attraverso il pensiero dell'*Ereignis*, che costituisce «il filo più continuo e più difficile del pensiero heideggeriano»⁵⁹, resta molto ambiguo. È difficile sfuggire al prestigio della luce e sfuggire veramente alla seduzione della metafora. Non ci

⁵⁴ Cfr. in particolare la conferenza *Zeit und Sein*, in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 1-27 (*Tempo e essere*, a cura di C. Badocco, Milano 2007, pp. 3-31).

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., p. 4 (*Identità e differenza*, tr. it. di G. Guriatti, Milano 2009, p. 27).

⁵⁶ Cfr. J. Derrida, *La mythologie blanche*, cit., p. 48 (*La mitologia bianca*, cit. p. 305).

⁵⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., p. 24 (*Identità e differenza*, cit., p. 44).

⁵⁸ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 50 (*Tempo e essere*, cit. p. 50).

⁵⁹ J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, p. 74 (*Posizioni*, cit., p. 67).

si deve dunque meravigliare dell'insistenza heideggeriana sul valore del *proprio* nell'*Ereignis*, che si riflette nella metafora dell'oro. L'*Ereignis* sembra abitare un silenzio d'oro:

L'opinare quotidiano cerca il vero nella molteplicità del sempre-nuovo che gli si dissemina davanti. Non vede lo splendore quieto (l'oro) del segreto che continuamente risplende nella semplicità dello "slargo" (...)

Ma l'oro dell'inapparente splendore dello "slargo" non si lascia prendere perché esso stesso non è qualcosa che prende ma è il puro evento (*das reine Ereignen*). L'inapparente splendore dello "slargo" emana dal ripararsi involato nella custodia, che si trattiene, del destino. Perciò lo splendore dello "slargo" è in se stesso, insieme, il "celarsi", e in questo senso la cosa più oscura⁶⁰.

Il paradosso dell'*Ereignis*, la difficoltà di pensarlo, consiste precisamente in questo: il valore del proprio, che fa sì che possa essere associato alla metafora dell'oro, non costituisce alcun capitale primitivo. Il suo proprio lo rende inafferrabile. Origine di ogni appartenenza, l'*Ereignis* è anche ciò che più espropria.

3. Il ritorno della metafora

Il discorso heideggeriano obbliga a fermare qui la ricerca, o è possibile fare un passo in più e domandarsi se l'*Ereignis*, «luogo dei luoghi», non è anche il luogo di una comprensione rinnovata della metafora, simmetrica per così dire alla teoria metafisica della metafora, che è stata liquidata? Allo stesso modo in cui l'*Ereignis* dà luogo a una nuova comprensione dell'uomo, della cosa e del linguaggio, esso non deve dar luogo anche a una nuova comprensione della metafora?

La domanda mi sembra essere legittima; si può dunque partire alla ricerca di questa nuova comprensione della metafora, attraverso i differenti testi di *Unterwegs zur Sprache* per esempio. Ma una tale comprensione della metafora è appena abbozzata nel discorso di Heidegger. Questo perché egli definisce il suo pensiero come pensiero essenzialmente precursore, che è più consacrato alla preparazione del pensiero in vista dell'*Ereignis* che preoccupato del suo rapporto con i diversi enti. Cercare l'abbozzo di una nuova comprensione della metafora, a partire dalla comprensione heideggeriana del linguaggio, è necessariamente un compito difficile, che lavora nell'ombra o perlomeno sul versante meno illuminato del pensiero heideggeriano. Così mi accontento di raccogliere alcuni indizi che potrebbero convergere verso una nuova comprensione della metafora.

Si deve dunque partire da una nuova comprensione del linguaggio (*die Sage*), che rovescia quel rapporto di dominio fra l'uomo e il linguaggio, che si trova alla base di tutte le rappresentazioni occidentali del linguaggio come "espressione". Il linguaggio non può più essere uno strumento al servizio dell'uomo. Il parlante (e l'interlocutore) passa in secondo piano; ciò che è primario è il dire del linguaggio

⁶⁰ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (*Aletheia*, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano 2006, p. 192, tr. modificata).

stesso. Il linguaggio domina l'uomo, ma esso non domina più nel modo di uno strumento. Ecco perché non si può più porre la questione della metafora nei termini di un addomesticamento di un certo effetto di senso o di scarto del linguaggio. L'uomo non è più padrone del linguaggio; ma ciò non significa che lo strumento si sia reso indipendente. Non ci sono più strumenti; non c'è che il «Gioco» del linguaggio⁶¹. Questa idea del linguaggio come Gioco non deve essere confusa con l'idea dei «giochi linguistici» del secondo Wittgenstein. Si potrebbe dire che ciò che caratterizza la nozione di giochi linguistici, come è elaborata dalla *Ricerche filosofiche*, è precisamente il loro pluralismo irriducibile, correlato del pluralismo della «forme di vita», che impedisce che la grande questione del loro legame comune possa essere posta⁶². Per Heidegger al contrario il gioco del linguaggio, allo stesso modo dell'*Ereignis*, è un *singulare tantum*, che risponde alla questione che per Wittgenstein deve restare senza risposta, quella dell'essenza stessa del linguaggio. È precisamente questa differenza di piano che fa sì che il gioco del linguaggio non appartenga al soggetto umano: l'uomo non è più il soggetto che esegue dei «giochi di parole» ma egli partecipa al gioco del linguaggio. Ciò che è importante è il gioco stesso e non i giocatori. In tal senso si può dire che il linguaggio si prende gioco dell'uomo, fintantoché lascia fuggire l'uomo nella vertigine delle significazioni ordinarie, che gli fanno obliare il rischio e la posta in gioco del suo rapporto con il linguaggio⁶³. Di nuovo, siamo in presenza della diffidenza tipicamente heideggeriana nei confronti del linguaggio ordinario. È per questa ragione che le sue riflessioni sul linguaggio non coincidono in ultima istanza con la teoria ermeneutica della «metaforicità fondamentale» del linguaggio elaborata da H.-G. Gadamer⁶⁴. È nella misura in cui il pensiero riesce ad allontanarsi dal linguaggio ordinario che può ritrovare il gioco del linguaggio e con ciò il gioco della vera metafora.

Nel linguaggio compreso come *Sage*, il mostrare prevale sempre sul dimostrare. Ora, questo privilegio del mostrare (*die Zeige*) implica una nuova valutazione della *polisemia*. Il pensiero essenziale (quello dell'*Ereignis*) è essenzialmente polisemico. La messa in evidenza della polisemia non significa la confessione dell'impotenza di un pensiero che avrebbe fallito a dirsi nell'univocità del concetto o nell'univocità «canonica» di una logica. È l'elemento all'interno del quale il pensiero deve muoversi per attenersi al suo proprio rigore:

⁶¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit., p. 83. («Se tuttavia qui è possibile parlare di gioco, il gioco non sarà un gioco di parole, perché è l'essenza del linguaggio che gioca con noi», *Che cosa significa pensare II*, cit., p. 15).

⁶² Cfr. in particolare L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1967, p. 65 (*Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Torino 1995, pp. 61 e ss). Per un confronto fra la posizione di Wittgenstein e quella di Heidegger, cfr. K. O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, pp. 358-396.

⁶³ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit., p. 83 (*Che cosa significa pensare II*, cit. p. 15).

⁶⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1964, pp. 455 e ss. (*Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano 2001, pp. 492 e ss.).

Tutto ciò che un vero pensiero contiene di veramente pensato rimane, e questo per una ragione essenziale, polivalente quanto al significato. Questa polivalenza del significato non è mai il residuo di un'univocità logico-formale non ancora raggiunta, cui propriamente si tenderebbe, anche se per il momento senza esito positivo. La polivalenza del significato è piuttosto l'elemento in cui il pensiero deve muoversi per essere un pensiero rigoroso⁶⁵.

Di nuovo l'immagine dell'acqua, medio della vita, fa la sua apparizione. Sembra che il pensiero deve muoversi nell'elemento vitale della polisemia essenziale, per scoprire l'apertura del dire sul mondo. Ora, l'apertura massima del mondo si rivela attraverso il dire del poeta; la polisemia non è indifferente, ma ha la funzione di preparare a quell'Inatteso (*Bereitschaft für das Unvermutete*) che è eliminato dal linguaggio ordinario, che da questo punto di vista, è interamente subordinato all'impero dell'opinione e del «si dice». La polisemia non significa dunque un invito a perdersi in una qualsiasi cosa indefinita. Heidegger distingue la polisemia costitutiva dei poeti essenziali (*Mehrdeutigkeit*: eccedenza di significazione, ricchezza semantica inaccessibile al «senso limitato di un'opinione univoca»⁶⁶) da una polisemia disordinata (*das unbestimmt Vieldeutige*, l'opacità impenetrabile e priva di senso di certe espressioni). È questa polisemia essenziale che determina la nota unica della poesia di Trakl:

La plurivocità della poesia di Trakl proviene da un punto unificante, ovvero da un accordo, che in sé e per sé resta indicibile. Ma la molteplicità di significati proprio di questo dire poetico non è l'imprecisione di chi lascia correre, bensì il rigore di chi lascia essere, di chi si è impegnato nella disciplina del "retto sguardo", docilmente conformandosi alla sua legge⁶⁷.

Il secondo indizio che invita a pensare una nuova concezione della metafora è anch'esso legato a una riflessione sull'essenza del poetico, e sul poeta, «amico per la casa del mondo»⁶⁸. Si tratta di determinare in modo nuovo la relazione fra poetico e immaginario, e con ciò anche la relazione fra pensiero e immaginazione.⁶⁹ È la mediazione dei poeti essenziali che permette di comprendere che la funzione poetica non è «il gioco irreali dell'immaginazione poetica» (*unwirkliches Spiel der poetischen Einbildungskraft*)⁷⁰. Non si tratta di immaginare un mondo irreali, ma di aprire sull'ignoto e di preparare il suo riconoscimento. È precisamente perché la poesia ha la funzione di preparare l'incontro con l'Estraneo e con lo Straniero, con l'*a-topon* sotto tutte le sue forme, che essa esige un'apertura massima dello sguardo. Questa riflessione sulla «potenza immaginativa» (*Einbildungskraft*) del poeta reintroduce nel pensiero un altro aspetto del linguaggio e della metafora:

⁶⁵ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, cit., p. 68 (*Cosa significa pensare I*, cit. p. 130).

⁶⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 74 e ss. (*In cammino verso il linguaggio*, cit. p. 74)

⁶⁷ Ivi, p. 75 (tr. it. cit., p. 74-75).

⁶⁸ Cfr. *Questions III*, p. 66-70.

⁶⁹ Cfr. su tale questione S. Breton, *Symbole, schème, imagination*, in *Rev. Phil. de Louvain* 70, 1952 pp. 63-92.

⁷⁰ *Vorträge und Aufsätze II*, cit. p. 62 (*Saggi e discorsi*, cit., p. 126).

il suo aspetto *iconico*. L'essenza dell'«icona verbale» non è quella di copiare o di riflettere un originale, ma di far vedere l'Invisibile e di imprimere la sua immagine in un elemento che gli è estraneo⁷¹. La funzione iconica del linguaggio non è una semplice funzione descrittiva, poiché essa deve fare precisamente altro rispetto a riprodurre la realtà: superare una soglia, compiere un passaggio, affrontare l'Estreaneo. Non è forse in questa *metabasis eis allo ghenos* che si cela il vero segreto della metafora? Ciò non significa che Heidegger ritorni suo malgrado al *metà-pherein* metafisico. Poiché l'immaginazione poetica non è polisemica per difetto (ciò che sembra essere il rimprovero principale di Heidegger nei confronti dell'antica teoria metafisica della metafora) ma per eccesso:

Per questo le immagini poetiche sono delle immaginazioni (*Ein-bildungen*) in un senso eminente: non pure e semplici fantasie e illusioni, ma immaginazioni come incorporazioni visibili dell'estraneo nell'aspetto (*der Anblick*) di ciò che è familiare⁷².

È sulla stessa linea della riflessione sull'immaginario poetico che Heidegger ridefinisce il rapporto fra Sensibile e Non-Sensibile, che è stato l'oggetto di scandalo per eccellenza nella teoria metafisica della metafora: «La lingua è la via che collega la profondità del puro sensibile con l'altezza di spirito più ardito»⁷³.

La lingua così compresa deve rendere possibile l'abitare la casa del mondo. E la vera metafora sembra essere il segreto di questa casa, la sua vita più segreta e più nascosta, quella che si scopre alla fine. In questo senso, le riflessioni dell'ultimo Heidegger mi sembra autorizzino il pensiero a una proposizione audace: La metafora è morta, viva la metafora!

⁷¹ Ivi, p. 74 (tr. it. p. 134).

⁷² Ivi, p. 75 (tr. it. p. 135).

⁷³ M. Heidegger, *Questions III*, p. 70.