

GIUSEPPE ZUCCARINO

DERRIDA
L'AVANZARE-RITRARSI DELLA METAFORA



Quaderni delle Officine, XXVIII, Aprile 2013



Giuseppe ZUCCARINO



(Immagine: **Remedios Varo**, *Tránsito en espiral*, 1962)

(Fonte: http://cdn2.all-art.org/art_20th_century/surreal2/varo/22.jpg)

Derrida: l'avanzare-ritrarsi della metafora

Nel 1971, Jacques Derrida pubblica sulla rivista «Poétique» un ampio saggio, *La mythologie blanche*, ripreso l'anno dopo all'interno del volume *Marges – de la philosophie*¹. Argomento del saggio è il rapporto tra filosofia e retorica, e più in particolare il ruolo che va assegnato, in quest'ambito, alla metafora. La strana formula del titolo è desunta da un passo di *Le Jardin d'Épicure* di Anatole France, nel quale lo scrittore (anzi un suo personaggio, Polifilo) sostiene che i termini astratti sono divenuti tali per effetto d'un processo storico di graduale oblio delle loro origini: essi, infatti, indicavano inizialmente dei fenomeni di natura concreta. I filosofi, dunque, che hanno l'abitudine di operare con i vocaboli astratti, «sono costretti a vivere in perpetuo nell'allegoria. Poeti tristi, scolorano le favole antiche, e non sono altro che dei raccoglitori di favole. Essi fanno della mitologia bianca»². Il tema dell'usura delle parole è piuttosto tradizionale: la comparazione classica è quella con una moneta che, per effetto dello sfregamento, perde l'impronta coniata su di essa e si riduce ad essere un semplice disco di metallo. Così, vocaboli che dapprima designavano qualcosa di fisico avrebbero finito, smaterializzandosi, col rinviare a qualcosa di metafisico. I filosofi, dopo aver trasformato (senza rendersene conto) in metafore dei termini dotati in origine del solo significato letterale, non riuscirebbero poi più a distinguere senso proprio e senso figurato, scambiando il secondo per il primo.

Per quanto possa sembrare strano, sono diversi i pensatori che hanno sostenuto argomenti simili: Derrida ricorda, fra gli altri, Nietzsche, Freud e Bergson. Tuttavia egli non intende allinearsi su tali posizioni. È vero che quella abbozzata da France può sembrare una critica della metafisica, ma, invece di accettarla come valida e persuasiva,

¹ J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 247-324 (tr. it. *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 273-349).

² A. France, *Le Jardin d'Épicure* (1894); le frasi sono riportate in *La mythologie blanche*, cit., p. 253 (tr. it. p. 280; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche).

per Derrida si tratta «piuttosto di decostruire gli schemi metafisici e retorici che sono all'opera nella sua critica»³. Uno di questi schemi consiste nel ridurre la metafora all'aspetto simbolico e semantico, trascurandone la collocazione sintattica, ossia la disposizione nell'ambito della frase. Anche l'insistenza sull'usura, sul logorio del valore originario delle parole, è da respingere, a causa del suo «presupposto continuista», quello secondo cui «la storia di una metafora non avrebbe essenzialmente l'aspetto di uno spostamento, con rotture, reinscrizioni in un sistema eterogeneo, mutazioni, scarti senza origine, ma quello di un'erosione progressiva, di una perdita semantica regolare, di un impoverimento ininterrotto del senso primitivo»⁴.

Secondo Derrida, ciò che rende impossibile elaborare un trattato sistematico sull'impiego della metafora nel testo filosofico è il fatto che «la metafora resta, in tutte le sue caratteristiche essenziali, un filosofema classico, un concetto metafisico. Essa rimane dunque coinvolta all'interno del campo che una metaforologia generale della filosofia vorrebbe dominare. Proviene da una rete di filosofemi che corrispondono essi stessi a dei tropi o a delle figure e che sono a questi ultimi contemporanei o sistematicamente solidali»⁵. Il filosofo francese riprende dunque da Heidegger l'idea secondo cui esistono non tanto *le* metafisiche prospettate da singoli filosofi, quanto piuttosto *la* metafisica, un processo che coinvolge l'intera storia della cultura occidentale.

La complessità del rapporto tra metafora e filosofia emerge con chiarezza se si prendono in considerazione quei «tropi “arcaici” che hanno dato ai concetti “fondatori” (*theoria, eidos, logos*, ecc.) le determinazioni di una lingua “naturale”»⁶. In effetti, basterebbe ricordare che, per via del loro etimo, «teoria» o «idea» rimandano alla visione oculare, mentre «concetto» al gesto di afferrare l'oggetto. Hegel lo aveva notato puntualmente: «Ogni lingua ha già in se stessa un certo numero di metafore. Esse sorgono dal fatto che una parola che all'inizio indica solo qualcosa del tutto sensibile, viene estesa al campo spirituale. “Cogliere, afferrare” e in generale altre parole che riguardano il sapere hanno,

³ *La mythologie blanche*, cit., p. 256 (tr. it. p. 282).

⁴ *Ibid.*, p. 256 (tr. it. pp. 282-283).

⁵ *Ibid.*, p. 261 (tr. it. p. 287).

⁶ *Ibid.*, p. 267 (tr. it. p. 293).

rispetto al loro significato proprio, un contenuto del tutto sensibile che in seguito è stato però abbandonato e sostituito da un significato spirituale [...]. Quando noi, per esempio, prendiamo la parola “afferrare” in senso spirituale, non ci viene più affatto in mente di pensare all’atto sensibile di prendere con le mani⁷. A giudizio di Derrida, Hegel distingue metafore effettive e metafore cancellate (ossia divenute quasi impercettibili per chi le usa), e al tempo stesso presenta il passaggio dal sensibile allo spirituale come un’idealizzazione, mostrando dunque di rimanere all’interno del sistema di opposizioni concettuali tipico della metafisica.

Da tutto ciò ha cercato di prendere le distanze Heidegger, sostenendo che «l’idea del “traslare” e della metafora si basa sulla distinzione, se non addirittura sulla separazione, fra sensibile e non sensibile, intesi come due ambiti a sé stanti. L’aver stabilito questa scissione fra sensibile e non sensibile, fra fisico e non fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale. Con la cognizione che la menzionata distinzione fra sensibile e non sensibile rimane insufficiente, la metafisica perde il rango di modo di pensare determinante. Con la cognizione dei limiti della metafisica viene a cadere anche l’idea determinante di “metafora”. [...] Il metaforico c’è soltanto all’interno della metafisica⁸. Su questa argomentazione, Derrida avanza solo una lieve riserva, notando che Heidegger «insiste soprattutto sull’opposizione sensibile/non-sensibile, tratto importante ma non l’unico né senza dubbio il primo venuto né il più determinante del valore di metafora⁹. Per poter considerare dall’esterno la metafora e la filosofia, bisognerebbe risalire a prima del costituirsi delle opposizioni fondamentali, ma quand’anche fosse possibile raggiungere un tale stadio prefilosofico, si scoprirebbe che esso «non può avere la semplicità archeologica di un’origine propria, la verginità di una storia degli inizi¹⁰. È questo un punto importante del discorso derridiano, come ha spiegato Jean-Luc Amalric: «Se è impossibile, per la filosofia, riappropriarsi concettualmente un qualunque senso

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1967; 1976, p. 455.

⁸ Martin Heidegger, *Il principio di ragione* (1957), tr. it. Milano, Adelphi, 1991, pp. 89-90.

⁹ *La mythologie blanche*, cit., p. 269 (tr. it. p. 295).

¹⁰ *Ibid.*, p. 273 (tr. it. p. 299).

proprio originario, da questo bisogna allora concludere che non esistono concetti filosofici puri. [...] Dato che tutti i concetti filosofici sono derivati, sono il prodotto di metafore forzate, il loro senso non dipende dunque né da una proprietà originaria né da una pura convenzione. E bisognerebbe allora parlare di “concetti tropici”, di “quasi-concetti”»¹¹.

Pur non credendo alla possibilità di elaborare una retorica della filosofia, Derrida non si esime da un confronto con il modo in cui la tradizione ha cercato di rapportare fra loro questi due ambiti. Egli ricorda ad esempio la celebre definizione aristotelica: «La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro: e questo trasferimento avviene, o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia»¹². Il filosofo francese si dedica a un'approfondita analisi di passi di opere aristoteliche, evidenziando fra l'altro lo stretto rapporto che, nella *Poetica* e nella *Retorica*, esiste fra la nozione di metafora e quella di imitazione. Aristotele, infatti, ritiene che la *mimesis* sia una caratteristica specificamente umana e costituisca, al tempo stesso, un mezzo di conoscenza e una fonte di piacere. La metafora è parte integrante di questo processo noetico, perché aiuta a comprendere le cose con immediatezza, in maniera vivace e gradevole. Si tratta di temi assai cari alla tradizione filosofica: «Come la *mimesis*, la metafora *ritorna* alla *physis*, alla sua verità e alla sua presenza. La natura vi ritrova sempre la propria analogia, la propria somiglianza a sé, e non vi si accresce che di se stessa. Vi si dona. Ecco perché, d'altra parte, il potere metaforico è un dono naturale»¹³.

Ma se Aristotele presenta la metafora come qualcosa che è proprio dell'uomo, secondo Derrida occorre interrogare, in maniera critica e decostruttiva, la stessa nozione di «proprio». Lo Stagirita, pur non tematizzando l'opposizione fra senso proprio e senso figurato, va costantemente alla ricerca dell'essenza della cosa, distinguendola dall'accidente. Ciò vale anche per il nome, che a suo avviso può dirsi «proprio» quando ha un unico senso, o perlomeno una pluralità circoscritta e padroneggiabile di

¹¹ J.-L. Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, P.U.F., 2006, p. 54.

¹² Aristotele, *Poetica*, 21, 1457 b, in *Opere*, 10, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 243.

¹³ *La mythologie blanche*, cit., p. 291 (tr. it. p. 316).

significati¹⁴. E occorre ricordare che Derrida, dal canto suo, teorizza in quegli anni la posizione opposta, ossia quella di una polisemia tendenzialmente irriducibile, di una «disseminazione» del senso¹⁵.

In *La mythologie blanche*, egli sottolinea la frequenza e l'importanza, nei testi di Aristotele e di altri filosofi, delle metafore incentrate sul sole, sul suo potere di illuminazione e anche sul suo moto apparente. Si tratta di una risorsa figurale preziosa per chi voglia suggerire analogie fra la luce sensibile e quella intelligibile, ma che, per la stessa ragione, appare sospetta agli occhi di chi cerchi di individuare i punti del discorso su cui maggiormente grava il retaggio della metafisica: «Tutto ciò che, nel discorso sulla metafora, passa attraverso il segno *eidos*, con tutto il suo sistema, si articola sull'analogia tra lo sguardo del *nous* e lo sguardo sensibile, tra il sole intelligibile e il sole visibile. La determinazione della verità dell'essere come presenza passa per la svolta di questa tropica»¹⁶.

Questo non significa che si debbano spiegare in base alla retorica gli scritti dei pensatori né, per contro, che si dia la possibilità «di una qualche metafisica, di un discorso più generale, ma di tipo ancora filosofico, sulle metafore di “primo grado”, su quelle non-vere metafore che hanno aperto la filosofia»¹⁷. Anche per questo motivo, a Derrida non pare convincente il progetto di una «metapoetica» elaborato da Gaston Bachelard, il quale cercava (ad esempio nei suoi libri sulla psicoanalisi dei quattro elementi) di collegare fra loro un vasto insieme di metafore, in modo da costituire dei «gruppi» e dei «diagrammi». Una simile metaforologia, se fosse trasposta nel campo filosofico, servirebbe soltanto a riconfermare il pensiero più tradizionale: «Ricostituire la grammatica di queste metafore, sarebbe articolarne la logica su un discorso che si dà per non metaforico, quello che qui viene chiamato il sistema filosofico, il senso dei concetti e l'ordine delle ragioni [...]. Ma rispettare prima di tutto la specificità filosofica di questa

¹⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ, 4, 1006 a-b, tr. it. Milano, Bompiani, 2011, pp. 147-149.

¹⁵ È la tesi di fondo di un volume derridiano coevo, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972 (tr. it. *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989).

¹⁶ *La mythologie blanche*, cit., p. 303 (tr. it. p. 328).

¹⁷ *Ibid.*, p. 308 (tr. it. p. 333).

sintassi è anche riconoscerne la sottomissione al senso, al voler-dire»¹⁸. Non è dunque così che si potrà sperare di modificare o mettere in discussione il modo di procedere tipico della metafisica. Solo attraverso un disseminarsi delle metafore (che le renda non raggruppabili né tanto meno riducibili ad unità), solo evitando di trascurare la loro collocazione sintattica, diverrà possibile, secondo Derrida, mutare prospettiva: «È perché il metaforico è fin da principio plurale che non sfugge alla sintassi; e che dà luogo, anche nella filosofia, ad un *testo* che non si esaurisce nella storia del suo senso [...], nella presenza, visibile o invisibile, del suo tema»¹⁹.

In ogni caso, la metafora sembra votata a una sorta di autodistruzione, che tuttavia può avvenire in due maniere opposte. O, secondo il sogno della metafisica, tramite il manifestarsi diretto, non mediato, della verità come presenza, come riappropriazione di un linguaggio pieno, di un linguaggio della pura nominazione, oppure in un modo del tutto diverso, che segnerebbe la fine della filosofia tradizionalmente intesa: «Questa autodistruzione avrebbe ancora la forma di una generalizzazione, ma questa volta non si tratterebbe più di estendere e di confermare un filosofema; piuttosto, dispiegandolo senza limite, di strappargli i suoi bordi di proprietà. E per conseguenza di far saltare l'opposizione rassicurante tra il metaforico e il proprio»²⁰.

Come si vede, *La mythologie blanche* costituisce un testo assai denso, ambizioso e anche provocatorio; non sorprende pertanto che abbia suscitato delle reazioni. Fra queste, va ricordata in particolare quella di un altro pensatore francese, Paul Ricœur, autore nel 1975 dell'ampio libro *La métaphore vive*. Qui egli sviluppa un confronto con le più diverse teorie della metafora, siano esse filosofiche o retoriche, linguistiche o semiotiche. Il dibattito con Derrida costituisce dunque solo uno dei tanti fili che s'intrecciano all'interno del suo discorso. Senza tentare di ricostruire il piano generale dell'opera, ci limiteremo ad accennare alle obiezioni rivolte al saggio derridiano, che si

¹⁸ *Ibid.*, p. 318 (tr. it. p. 343).

¹⁹ *Ibid.*, p. 320 (tr. it. p. 345).

²⁰ *Ibid.*, p. 323 (tr. it. p. 348).

leggono nel capitolo finale del volume, e specialmente in un paragrafo dal titolo *Métaphorique et méta-physique*²¹.

Ricœur chiama appunto in causa la citata affermazione heideggeriana secondo cui il metaforico esisterebbe soltanto all'interno della metafisica. A suo giudizio, non bisogna darle troppo peso, perché «in fin dei conti, l'uso costante che Heidegger fa della metafora vale più di quello che, incidentalmente, dice contro la metafora»²². Ricœur cerca quindi di attenuare la portata dell'asserzione del filosofo tedesco, ma ne contesta un'altra, quella per cui la «scissione fra sensibile e non sensibile, fra fisico e non fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale»²³. In un passo successivo di *La métaphore vive*, egli prende le distanze in maniera ancor più netta da una simile attitudine teorica: «Io deploro la posizione assunta da Heidegger. Non posso vedere in questa chiusura della precedente storia del pensiero occidentale nell'unità de "la" metafisica che il segno dello spirito di vendetta, a cui peraltro questo pensiero invita a rinunciare, assieme alla volontà di potenza da cui gli pare inseparabile. L'unità de "la" metafisica è una costruzione *a posteriori* del pensiero di Heidegger, destinata a giustificare la propria elaborazione teorica [...]. Ma perché questa filosofia dovrebbe rifiutare a tutti i suoi antecedenti il beneficio della rottura e dell'innovazione che concede invece a se stessa? È venuto il momento, mi sembra, di proibirsi la comodità, divenuta pigrizia di pensiero, di far stare sotto un'unica parola – metafisica – la totalità del pensiero occidentale»²⁴. Si tratta di un passo importante (e, a parer nostro, condivisibile), che va considerato come rivolto anche contro l'autore di *La mythologie blanche*.

Secondo Ricœur, infatti, Derrida non fa altro che radicalizzare la prospettiva heideggeriana, sia in generale che in rapporto allo specifico tema della metafora. Quest'ultimo verrebbe da lui affrontato tramite due diverse argomentazioni: «La prima

²¹ Cfr. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 356-374 (tr. it. *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 372-390).

²² *Ibid.*, p. 357 (tr. it. p. 373).

²³ *Il principio di ragione*, cit., p. 89.

²⁴ *La métaphore vive*, cit., pp. 395-396 (tr. it. pp. 413-414).

verte sull'efficacia della metafora usata nel discorso filosofico, la seconda sull'unità profonda del trasferimento metaforico e del trasferimento analogico dall'essere visibile all'essere intelligibile»²⁵. In effetti, in *La mythologie blanche*, si legge: «Questa caratteristica – il concetto di usura – non appartiene senza dubbio ad una configurazione storico-teorica ristretta ma, piuttosto, allo stesso concetto di metafora e alla lunga sequenza metafisica che esso determina o che lo determina»²⁶. Tuttavia, come abbiamo già rilevato, Derrida non condivide affatto l'idea dell'usura della metafora, ma si limita a registrarne la presenza ricorrente nell'ambito del pensiero metafisico, quello appunto da cui, a suo avviso, si deve cercare di uscire. Anche la seconda obiezione di Ricœur richiede un chiarimento. Derrida, nel commentare il citato passo dell'*Estetica* hegeliana sulla trasposizione di certi vocaboli dal loro originario significato sensibile a quello spirituale, ne rovescerebbe l'intenzione: «Là dove Hegel vede un'innovazione di senso, Derrida non vede altro che l'usura della metafora e un movimento di idealizzazione tramite la dissimulazione dell'origine metaforica»²⁷. È vero che in *La mythologie blanche* viene attribuito ad Hegel un intento idealizzante, ma non certo allo scopo di valorizzare la tesi secondo cui le metafore filosofiche andrebbero ricondotte al loro significato originario, relativo a fenomeni di natura materiale, tesi che Derrida critica esplicitamente.

Ricœur, però, non ha torto quando gli attribuisce la tendenza a considerare come metafora-tipo per i filosofi quella che attua un movimento dal sensibile all'intelligibile, e a ritenere «che ogni uso dell'analogia, in apparenza neutro nei confronti della tradizione “metafisica”, si fonderebbe a propria insaputa su un concetto metafisico di analogia che designa il movimento di rinvio dal visibile all'invisibile»²⁸. Ricœur riassume così gli intenti di fondo che animano *La mythologie blanche*: «Non vi potrebbe essere principio di delimitazione della metafora [...]; la metaforicità è assolutamente non dominabile. Il progetto di decifrare la figura nel testo filosofico si distrugge da sé [...]. Lo strato dei

²⁵ *Ibid.*, p. 362 (tr. it. p. 378).

²⁶ *La mythologie blanche*, cit., p. 256 (tr. it. p. 283).

²⁷ *La métaphore vive*, cit., p. 364 (tr. it. p. 380).

²⁸ *Ibid.*, p. 366 (tr. it. p. 382).

primi filosofemi, essendo a sua volta metaforico, “non si domina”²⁹. A suo giudizio, Derrida insiste troppo sulle metafore «usate», «spente» o «morte», sottovalutando la capacità, che i pensatori hanno sempre dimostrato, di rivitalizzarle o reinventarle. Inoltre, il privilegio «conferito al discorso metafisico stesso – privilegio che regola la delimitazione della ristretta zona di metafore in cui questo discorso si schematizza –, sembra proprio essere il frutto del sospetto che regge la strategia della decostruzione»³⁰.

Non c'è neppure bisogno di immaginare ciò che Derrida potrebbe rispondere a Ricœur, visto che tale risposta esiste di fatto. Nel 1978, entrambi i filosofi si sono trovati a partecipare, a Ginevra, ad un convegno il cui tema, *Philosophie et métaphore*, offriva la migliore occasione per tornare sull'argomento. La relazione derridiana (apparsa in rivista lo stesso anno, e assai più tardi nel volume *Psyché*) ha per titolo *Le retrait de la métaphore*³¹. In essa, egli sostiene fin quasi dall'esordio che è impossibile esprimersi in maniera non metaforica: «Qualsiasi enunciato a proposito di qualsiasi cosa che accada, compresa la metafora, si sarà prodotto *non senza* metafora»³². Al tempo stesso, però, dichiara che quello della metafora è un vecchio argomento, studiato da sempre, e perciò, almeno in apparenza, anche un argomento esaurito, logoro. Proprio tale valore d'usura, e d'uso, «ha determinato tutta la sua problematica tradizionale: metafora morta o viva»³³.

Già qui c'è un'allusione sottilmente polemica al libro ricœuriano, ma Derrida entra poi in tema, precisando peraltro che non potrà farlo nei tempi e nei modi che sarebbero necessari: «Non mi sarà possibile misurare la mia argomentazione con tutte le ricchezze di *La métaphore vive*, e testimoniare così la mia riconoscenza verso Paul Ricœur con un'analisi dettagliata, quand'anche essa dovesse accentuare il disaccordo»³⁴. Egli contesta

²⁹ *Ibid.*, p. 365 (tr. it. p. 381).

³⁰ *Ibid.*, p. 374 (tr. it. p. 390).

³¹ J. Derrida, *Le retrait de la métaphore*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 63-93 (tr. it. *Il ritrarsi della metafora*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, volume I, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 67-102).

³² *Ibid.*, p. 65 (tr. it. p. 69).

³³ *Ibid.*, p. 67 (tr. it. p. 71).

³⁴ *Ibid.*, p. 69 (tr. it. p. 74).

alcuni punti specifici delle obiezioni rivoltegli da Ricœur. Il primo consiste nell'idea che esista un «nucleo teorico comune ad Heidegger e Derrida, ossia la pretesa connivenza tra la coppia metaforica del proprio e del figurato e la coppia metafisica del visibile e dell'invisibile»³⁵. L'interessato nega l'addebito, sostenendo che «tutta *La mythologie blanche* mette costantemente in discussione sia l'interpretazione corrente e correntemente filosofica (anche da parte di Heidegger) della metafora come trasferimento dal sensibile all'intelligibile, sia il privilegio accordato a questo tropo (anche da Heidegger) nella decostruzione della retorica metafisica»³⁶. Se questa autodifesa non convince molto, Derrida ha invece buon gioco quando si tratta di respingere l'altra imputazione, quella di aver privilegiato l'idea della metafora usurata: «Ricœur [...] riduce tutto il mio discorso all'affermazione che io, ben lungi dal sottoscriverla, metto appunto in questione, cioè che il rapporto della metafora con il concetto e più in generale il processo della metaforicità si lascino comprendere sotto il concetto e lo schema dell'usura, come divenir-usato o divenir-usurato»³⁷. E in effetti, su questo punto, Ricœur è incorso in un equivoco. Derrida aggiunge poi, tornando però ad essere poco persuasivo, che «non si trattava per me di considerare “la” metafisica come l'unità omogenea di un insieme. Io non ho mai creduto all'esistenza o alla consistenza di qualcosa come *la* metafisica»³⁸. È vero che nei suoi libri viene spesso sottolineato il carattere non omogeneamente metafisico dei testi della tradizione filosofica, o che si ricorre più spesso all'aggettivo «metafisico» che non al sostantivo «metafisica», ma ciò non basta a farci ritenere che egli intenda davvero distanziarsi in modo risoluto da Heidegger.

Lo dimostra anche il fatto che, dopo un rapido, e tutto sommato cortese, confronto con Ricœur, Derrida dedica la parte più ampia di *Le retrait de la métaphore* all'esame di passi heideggeriani. Oltre a quello già citato di *Il principio di ragione*, egli ne ricorda un altro analogo, tratto da *L'essenza del linguaggio*. Qui il filosofo tedesco riporta alcuni versi dall'elegia *Brot und Wein* di Hölderlin: «Così è l'uomo. Se il bene è presente e

³⁵ *La métaphore vive*, cit., p. 373 (tr. it. p. 389).

³⁶ *Le retrait de la métaphore*, cit., p. 70 (tr. it. p. 75).

³⁷ *Ibid.*, p. 71 (tr. it. p. 76).

³⁸ *Ibid.*, p. 72 (tr. it. p. 77).

sollecito un Dio / viene a lui con doni, non conosce e non vede. / Deve prima sopportare. Allora dà nome a ciò che più ama / e le parole nascono come fiori»³⁹. A proposito dell'ultimo verso, Heidegger osserva: «Resteremmo impigliati nella metafisica, se prendessimo l'espressione hölderliniana “parole come fiori” per una metafora»⁴⁰. Derrida spiega che, secondo il filosofo tedesco, nella metafisica occidentale si produce un ritrarsi dell'essere, un suo nascondimento o velamento, ovvero un suo mostrarsi nella forma dell'*eidos*, cosa che implica opposizioni concettuali come quella tra visibile e invisibile: «La metafisica non avrebbe soltanto costruito e trattato il concetto di metafora, per esempio a partire da una determinazione dell'essere come *eidos*; sarebbe essa stessa in situazione tropica nei riguardi dell'essere o del pensiero dell'essere»⁴¹. Ma se il discorso metafisico è a sua volta metaforico in rapporto all'essere, ne consegue che «può essere debordato, in quanto corrisponde a un ritrarsi dell'essere, solo in base a un ritrarsi della metafora»⁴². L'asserzione non va intesa nel senso che si debba aspirare a un discorso proprio, letterale, esente da figure retoriche, poiché anzi, all'opposto, conviene puntare a una generalizzazione del metaforico, così da renderne indecidibili i bordi, le delimitazioni. Questo programma corrisponde bene alla posizione teorica dello stesso Derrida, ma sembra difficile immaginare che Heidegger avrebbe potuto sottoscriverlo.

Resta ancora da spiegare perché quest'ultimo faccia un ampio uso del linguaggio metaforico nei propri testi, e al tempo stesso complichino le cose negando che quelle a cui ricorre siano metafore. Derrida cita un altro esempio di un tale modo di procedere. Nella *Lettera sull'«umanismo»* si legge: «Il pensiero lavora a costruire la casa dell'essere»⁴³. Poi però Heidegger precisa: «Il discorso sulla casa dell'essere non è una metafora che traspone l'immagine della “casa” all'essere, ma partendo dall'essenza dell'essere,

³⁹ Friedrich Hölderlin, *Pane e vino*, in *Le liriche*, tomo II, tr. it. Milano, Adelphi, 1977, p. 117.

⁴⁰ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio* (1957-1958), in *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. Milano, Mursia, 1990, p. 163.

⁴¹ *Le retrait de la métaphore*, cit., p. 79 (tr. it. p. 86).

⁴² *Ibid.*, p. 80 (tr. it. p. 87).

⁴³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, tr. it. Milano, Adelphi, 1995, p. 95.

adeguatamente pensata, un giorno noi potremo pensare che cos'è "casa" e che cos'è "abitare"»⁴⁴. E ricordiamo che, nello stesso testo, il filosofo tedesco enuncia la famosa idea che «il linguaggio è ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano»⁴⁵. Secondo Derrida, «questo movimento non è più semplicemente metaforico. 1. Verte sul linguaggio e sulla lingua come elemento del metaforico. 2. Verte sull'essere che non è niente e che va pensato in base alla differenza ontologica che, col ritrarsi dell'essere, rende possibile la metaforicità e il suo ritrarsi. 3. Per conseguenza, non c'è nessun termine che sia proprio, usuale e letterale nello scarto senza scarto di questo fraseggiare. Che, nonostante il suo aspetto o il suo semblante, non è né metaforico né letterale»⁴⁶.

Derrida torna poi su uno scritto già citato, *L'essenza del linguaggio*. In esso, Heidegger s'interroga, ad un certo punto, sul rapporto tra poesia e filosofia, rapporto che a suo avviso si configura in termini di vicinanza. Dopo di che aggiunge: «Quando si parla della vicinanza tra poetare e pensare s'intende pertanto dire che entrambi dimorano l'uno di fronte all'altro [...]. Questo accenno a ciò che caratterizza la vicinanza si muove in un "parlare per immagini". O non diciamo per caso già qualcosa di reale?»⁴⁷. Derrida ritrova anche in questo passo il superamento heideggeriano dall'opposizione fra letterale e metaforico: «La vicinanza fra *Denken* e *Dichten* ci dava accesso alla vicinanza, alla prossimità della vicinanza, lungo un cammino che, non essendo più metaforico che letterale, riaprirebbe la questione della metafora»⁴⁸.

Si lancia poi in una complessa analisi, che non possiamo ricostruire qui, del valore di quel «tratto» che al tempo stesso avvicinerrebbe e separerebbe il poetare dal pensare, giocando sui vocaboli francesi *trait* e *retrait* («tratto» e «ritrarsi»), così come su quelli heideggeriani *Riss* e *Aufriss* (che traduce con *trait* e *entame*, cioè «tratto» e «intacco»). Tutto ciò lo conduce, da ultimo, ad attribuire anche al proprio impiego del linguaggio una capacità analoga a quella che, a suo avviso, va ascritta a merito di Heidegger: «"Ritrarsi"»

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁶ *Le retrait de la métaphore*, cit., p. 84 (tr. it. p. 92).

⁴⁷ *L'essenza del linguaggio*, cit., pp. 147-148.

⁴⁸ *Le retrait de la métaphore*, cit., p. 87 (tr. it. p. 94).

(*retrait*) non è più proprio o letterale che figurato. Non si confonde con le parole che rende possibili, nel loro delimitarsi o ritagliarsi (comprese le parole francesi o tedesche che qui si sono incrociate o innestate), ma neanche è estraneo alle parole come lo sarebbe una cosa o un referente. Il ritrarsi non è una cosa, né un ente, né un senso»⁴⁹. È dunque attraverso la reinvenzione di certi vocaboli, attraverso il loro inserimento in un nuovo contesto di pensiero, che diverrà possibile andare oltre le opposizioni concettuali stabilite dalla metafisica.

Concludendo, occorre tener conto delle differenze di intenti e di stile fra i due testi derridiani che abbiamo preso in esame, *La mythologie blanche* e *Le retrait de la métaphore*. Ma conviene considerare anche le loro analogie, che vanno al di là del tema comune (ossia il rapporto tra metafora e filosofia). In entrambi i saggi, infatti, Derrida appare impegnato nel compito di sostenere nel contempo tre tesi diverse e, a ben vedere, contraddittorie fra loro: 1) che ogni enunciato linguistico è sempre, almeno in parte, metaforico; 2) che i filosofi, invece di cercare di depurare la loro terminologia dalle metafore, farebbero bene a moltiplicare queste ultime; 3) che è possibile, e auspicabile, arrivare a produrre frasi che non siano più né metaforiche né letterali. Si ha qui un esempio, involontario, di quella che altrove Derrida ha definito «logica del paiolo», alludendo a una celebre storiella umoristica narrata da Freud nel *Motto di spirito*: «A ha preso in prestito da B un paiolo di rame. Quando lo restituisce B protesta perché il paiolo ha un grosso buco che lo rende inutilizzabile. Ecco come si difende A: “In primo luogo, non ho affatto preso in prestito nessun paiolo da B; in secondo luogo, quando B me l’ha dato il paiolo aveva già un buco; in terzo luogo, ho restituito il paiolo intatto”. Ogni singola replica di per sé è valida, prese insieme, però, si escludono a vicenda»⁵⁰.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 92 (tr. it. p. 101).

⁵⁰ Sigmund Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio* (1905), tr. it. in *Opere*, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 54. Derrida usa più volte l’espressione «*logique du chaudron*», ad esempio in *Le facteur de la vérité*, in *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p. 510 (tr. it. *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 1978, p. 106), e in *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, pp. 19 e 81.

Le tre tesi derridiane sulla metafora sembrano appunto rispondere a una logica del genere. Dunque, per il filosofo, farle coesistere sul piano teorico appare come un obiettivo impossibile, al pari dell'immane compito di decostruire la metafisica (sempre che si creda all'esistenza di quest'ultima). E tuttavia va riconosciuto che, dal punto di vista di Derrida, quella che abbiamo appena formulato non costituisce un'obiezione determinante. Egli ammette infatti, in un altro testo: «La decostruzione più rigorosa non si è mai presentata [...] come qualcosa di *possibile*. Direi che essa non ha nulla da perdere a dichiararsi impossibile [...]. Il pericolo, per un compito di decostruzione, sarebbe piuttosto la *possibilità*, e quello di diventare un insieme disponibile di procedure regolate, di pratiche metodiche, di sentieri accessibili. L'interesse della decostruzione, della sua forza e del suo desiderio, se ne ha, sta in una certa esperienza dell'impossibile»⁵¹.

⁵¹ J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, in *Psyché*, cit., pp. 26-27 (tr. it. *Psyché. Invenzione dell'altro*, in *Psyché*, cit., p. 28).



Quaderni delle Officine, XXVIII, Aprile 2013