

Svolta, innesto, ripetizione: la contesa delle metafore

*(Turning, Grafting and Repetition:
The Contention of Metaphors)*

Carla Canullo

Pour Jean Greisch

Abstract

*There is a fragment of Archilocus that Jean Greisch uses to describe his philosophical attitude and his work. The fragment says: « The fox knows many things, but the hedgehog knows one great thing». Interpreting this fragment, Greisch writes in *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*: «For better or worse, I belong more to the race of foxes than to that of hedgehogs!». If the metaphor belongs to the things Greisch knew, perhaps the dispute of metaphors does not describe his work, nor does it belong to it. Nonetheless, Greisch taught it to us with the tours and détours of his work, accustoming us to a hermeneutics that, in order to exercise itself, must not ignore other paths of philosophy and that engages in an incessant dispute with them. A dispute incessant, as is the motility of metaphor.*

Keywords: metaphor, translation, phenomenology, hermeneutics

Abstract

Un frammento di Archiloco è amato da Jean Greisch per descrivere la

sua persona e la sua opera. Il frammento recita: «La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande». E, commentando questo frammento, scrive ne Le Buisson ardent et les lumières de la raison¹: «Nel bene e nel male, io appartengo più alla razza delle volpi che a quella dei ricci!». Se la metafora appartiene alle cose che Greisch ha saputo, forse la contesa non descrive la sua opera né le appartiene. Ciononostante, Greisch ce l'ha insegnata con i tours e détours del suo pensiero, abituandoci a una ermeneutica che per esercitarsi non deve ignorare altre vie della filosofia e che con esse ingaggia una felice e incessante contesa. Contesa incessante così come lo è la motilità della metafora.

1. Esiste una contesa?

In un contesto che interroga il rapporto tra fenomenologia "ed" ermeneutica, senza alcun intento provocatorio vorremmo innanzitutto precisare che la congiunzione "e" non rappresenta, né tantomeno ha, alcunché di necessario o necessitante. Per confermarlo, basterebbe dare un rapido sguardo sia al panorama filosofico italiano, nel quale si trovano esperienze di riflessione ermeneutica senza fenomenologia (esperienze che non si esiterà a definire "radicali"), sia al panorama francese che, in modo altrettanto radicale, è andato nella direzione di una fenomenologia senza ermeneutica. Nel primo caso, il pensiero va all'opera di Luigi Pareyson e alla sua scuola, nel secondo caso, all'opera di Marc Richir, di recente scomparso, o alla via merleau-pontiana seguita da Renaud Barbaras.

Se, malgrado questa separazione possibile, una contesa tra fenomenologia "ed" ermeneutica può darsi, si darà per l'invito che l'una e l'altra lanciano a evitare superamenti troppo rapidi (dell'una nell'altra) per indagare invece perché il loro rapporto si dà. Di fatti, esse non

¹ Cfr. Greisch 2002: 8.

necessariamente debbono intrecciarsi o ignorarsi, ch  l'una e l'altra possiedono *evidentemente* la propria legittimit . Di pi , l'una e l'altra *possono incontrarsi* non, o almeno non necessariamente, in vista della loro possibile complementariet , dato che nessuna delle due esige, per avere legittimit  epistemologica, quello che all'una o all'altra manca – ad esempio un pensiero radicale della manifestazione che la fenomenologia pu  offrire all'ermeneutica e un evento altrettanto radicale della comprensione che l'ermeneutica pu  fornire alla fenomenologia. Si tratter  allora di scelte, di preferenze per la manifestazione piuttosto che per la storicita  della comprensione? No, perch  ci  implicherebbe la *reductio ad unum* di percorsi filosofici che invece, proprio perch  tali, e dunque proprio perch  si presentano come possibilit  di seguire diverse vie, sono inevitabilmente in contesa tra loro al punto che, prima ancora che di contesa tra fenomenologia "ed" ermeneutica, si potrebbe parlare di contesa *delle* fenomenologie e *delle* ermeneutiche *tra loro*.

Data l'incertezza in cui versa una possibile risposta, alla domanda che d  il titolo a questo paragrafo (*scil.:* esiste una *contesa*, ovvero una *querelle* tra fenomenologia ed ermeneutica?) si risponder  che una soluzione immediata e diretta non sembra esserci perch  la questione riguarda *meno* il loro rapporto e *pi * il modo in cui due le discipline s'intendono e, soprattutto, si mettono alla prova.

2. Qualora una contesa si desse, da dove le verrebbero i suoi termini?

Se dunque la contesa tra fenomenologia "ed" ermeneutica potrebbe anche non esserci, quello che resta acclarato   che una contesa delle fenomenologie (tra loro) e delle ermeneutiche (tra loro), invece, c' . Eppure, malgrado quanto appena detto debba essere ammesso come base minima di una discussione che si attesti *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica, resta il fatto che la congiunzione tra fenomenologia "ed"

ermeneutica non è casuale e che accompagna lo svolgimento dell'una e dell'altra. Per evitare il riassunto di questioni note, riprenderle dal punto di vista in cui le ha poste Jean Grondin può fornire un quadro, oltre che utile, esaustivo.

Le tournant herméneutique de la phénoménologie (cfr. Grondin 2003) esamina le diverse opzioni che si sono declinate in Husserl e Heidegger, ma anche in Ricœur e Gadamer. Ed è proprio da Gadamer e Ricœur che possono essere ripresi i due termini che hanno dato forma alla congiunzione tra fenomenologia "ed" ermeneutica. Nella linea Heidegger-Gadamer, la congiunzione si è configurata come svolta/*Kehre*, in Ricœur come innesto/*greffe*. Entrambi hanno disegnato un movimento del pensiero che, come noto, si è giocato innanzitutto sul modo di intendere l'una e l'altra, e dunque la fenomenologia e l'ermeneutica. Ora, questi due diversi movimenti ci dicono qualcosa su un'eventuale contesa? Di nuovo, essi dicono forse *meno* della contesa e *più* del modo in cui fenomenologia "ed" ermeneutica disegnano il campo del pensiero. Questo è il punto che Grondin ha ben colto, rimarcando innanzitutto che anche una svolta fenomenologica dell'ermeneutica, e non soltanto l'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia, si è attuata non già con Husserl o Heidegger, ma con Gadamer e Ricœur. L'interesse del lavoro dei quali, precisa Grondin, non è la ripetizione più radicale di Heidegger (Gadamer) o di Husserl (Ricœur)² ma si situa *ailleurs*, «a valle della svolta fenomenologica dell'ermeneutica, nel suo compimento o nella sua realizzazione» (98–99).

Ora, il campo del pensiero che l'ermeneutica e la fenomenologia disegnano e verso cui si propone di tornare, non è un metodo, o forse una metodologia, ma una «capacità di visione» (99) che Gadamer

² Si veda in tal senso *La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique*, in Grondin 2003: 19–37 e *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer*, in *Ib.*: 57–83. La traduzione dei passi citati sarà sempre nostra.

avrebbe praticato «immergendo l'ermeneutica nella fenomenologia, ossia un'ermeneutica tradizionalmente preoccupata di questioni di epistemologia e di metodo» (*Ib.*), e che Ricoeur avrebbe praticato «immergendo la fenomenologia nell'ermeneutica, ossia immergendovi la fenomenologia tradizionalmente legata ai temi della visione diretta, della percezione e della fondazione ultima» (*Ib.*). Ancora, se Gadamer «denuncia soprattutto lo strumentalismo dell'ideale di padronanza che distorce il fenomeno originario della comprensione, nella quale noi siamo già da sempre – motivo per cui non siamo noi a padroneggiarla», Ricoeur, anche quando si dedica alla «decodificazione delle oggettivazioni», finalizza tale decodificazione «al servizio di un'appropriazione riflessiva della comprensione»³. Se allora la svolta ermeneutica della fenomenologia sta, nel discorso gadameriano, nell'ermeneutica filosofica e perciò fenomenologica (cfr. *Ib.*: 100), per Ricoeur l'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia risponde all'esigenza di una "fenomenologia ermeneutica" che si motiva dal fatto che, a suo avviso, sarebbe la fenomenologia stessa ad aver bisogno dell'ermeneutica (*Ib.*). In definitiva, «mentre Ricoeur parla di un innesto (*greffe*) dell'ermeneutica sulla fenomenologia, per sottolineare la necessità della svolta (*tournant/Kehre*) ermeneutica attraverso oggettivazioni del senso, Gadamer parla di una svolta fenomenologica dell'ermeneutica» (92).

I passi, noti, rispondono alla domanda che dà il titolo a questo paragrafo: *se una contesa si desse, da dove le verrebbero i suoi termini?* La prima risposta, che viene dalle cose stesse, è che se mai una contesa può darsi, essa si dà tra i lettori e prosecutori che hanno interpretato il rapporto tra fenomenologia "ed" ermeneutica in modi diversi; la seconda risposta è che i termini della contesa, che si tratti di svolta o innesto, vengono dalle diverse vie percorse mettendosi alla scuola della

³ I passi qui citati sono in *Ib.*: 99–101.

fenomenologia. Ma v'è una terza risposta possibile: la contesa si dà perché vengono percorse delle vie *diverse* non soltanto *alla* scuola della fenomenologia ma *dalla* fenomenologia e dall'ermeneutica. Ovvero: sono le vie che si percorrono per comprendere di più e vedere meglio a generare una *contesa* che potrebbe non darsi. Potrebbe non darsi e non si darebbe perché il fatto che vi sia un contributo fenomenologico all'ermeneutica da parte di Husserl e un centramento pienamente fenomenologico dell'ermeneutica di Heidegger è cosa più che nota. Dunque, tra fenomenologia "ed" ermeneutica, di fatto, non si dà contesa, la quale invece si dà nelle diverse vie seguite dai filosofi che le hanno praticate dopo la loro, per così dire, "fondazione". I termini della contesa si danno, perciò, nella comprensione e nelle domande poste restando nella fenomenologia e nell'ermeneutica. Perché, tuttavia, da una contesa che non si dà si generano strade diverse che si contendono il modo diverso di intendere ciò che di per sé non sarebbe in contesa e che, anzi, era già prospettato negli autori?

Forse, per il carico metaforico di cui il rapporto *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica si connota. *Svolta* e *innesto* non sono, infatti, metafore che esprimono ciò che *si fa*, ovvero *fa se stesso*, accadendo? Dato che il discorso "sulla metafora" è stato, nel recente passato, ampiamente svolto, proprio per questo motivo vi si può ritornare con la leggerezza di chi si riferisce a un discorso già ben trattato. E volendo legittimare il ricorso alla metafora attraverso la filosofia ermeneutica citata, basterebbe ricordare la "metaforicità del linguaggio" di Gadamer (cfr. Gadamer 1972: 492 sgg.) da un lato, la "metafora viva" di Ricoeur (cfr. Ricoeur 2010⁵) dall'altro. Perciò, percorrendo una via non troppo lunga, coglieremmo nella *svolta* e nell'*innesto* qualcosa in più di semplici "immagini" o evocativi modi linguistici. Altri argomenti ci potrebbero essere forniti da Jacques Derrida, Hans Blumenberg e dalla letteratura (abbondante) sull'argomento. Oppure si potrebbe avanzare una terza ipotesi: *svolta* e *innesto* possono ben essere metafore nel senso

suddetto, e la loro vitalità (*via* Ricœur) o il loro essere espressione dell'irrinunciabile metaforicità del linguaggio (*via* Gadamer) è *il luogo in cui la contesa delle metafore* (del rapporto tra la fenomenologia e l'ermeneutica) *appare*. Ma c'è di più.

Questa viva metaforicità ormai acquisita nella quale si condensa il passaggio *dalla* fenomenologia all'ermeneutica ma anche *dall'*ermeneutica alla fenomenologia (*via* Grondin), è l'espressione di un passaggio che non soltanto la fenomenologia storica già nutriva in sé ma che la manifestazione in quanto tale arreca. Se, allora, un senso di contesa si dà, e se si dà in forme che senza troppa fatica ricondurremmo al senso metaforico, potremmo concludere qui il nostro percorso, affermando infine che tanto la svolta gadameriana quanto l'innesto ricœuriano non soltanto si spiegano perfettamente alla luce della loro intenzione filosofica ma si collocano anche nel ruolo che la metafora e la metaforicità del linguaggio hanno avuto nel pensiero di questi autori.

Se tale soluzione, però, non ci soddisfa, ciò si spiega per il motivo stesso da cui eravamo partiti: che cosa potrebbero dire queste metafore, avendo deciso di chiamarle così, a un pensiero ermeneutico che non ha bisogno della fenomenologia e a una fenomenologia che ignora del tutto l'ermeneutica? *Niente*, e svolta e innesto resterebbero una questione e un motivo di circostanza "filosofica" tra altri. In tal caso, però, tanto la fenomenologia quanto l'ermeneutica rinuncerebbero a molto: la prima, rinuncerebbe all'*irrinunciabile* storicità con la quale ogni manifestazione si dà da comprendere, collocandosi in un improbabile eterno presente della decisione fenomenologica; la seconda, rinuncerebbe alla radice manifestativa di ciò che s'interpreta o si comprende. Niente di male a rinunciarvi, ché questa deve essere sempre un'opzione possibile, pena l'irrigidimento del pensare in schemi necessitanti.

Ma se la svolta o l'innesto si sono dati, perché lo hanno potuto fare, al

di là di scelte o preferenze sempre legittime? V'è qualcosa che non già vi obbliga ma che è, per così dire, irriducibile nel e per il loro stesso accadere? Se ciò fosse, la contesa delle metafore non segnalerebbe soltanto la preferenza per uno o l'altro gesto filosofico: essa inviterebbe a risalire al *perché* si dà la possibilità stessa della congiunzione "e" – *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica.

3. Una congiunzione irriducibile, ovvero: irrinunciabile ma non irri-fiutabile

Il senso di irriducibile che proponiamo s'individua attraverso una definizione minima. Si coglie e si dà come irriducibile (o si colgono e danno come irriducibili) ciò che si scopre come irrinunciabile ma non irri-fiutabile. Irrinunciabile, perché se vi rinunciassimo cadrebbe l'ordine stesso di ogni discorso, e in questo senso la filosofia ha scoperto nei secoli una serie di irriducibili irrinunciabili a partire dai quali il discorso filosofico si ordina (*essere, ego, mondo, Vita, Gegebenheit, evento...*). Ma questa scoperta, che la fenomenologia ha saputo esprimere in modo eccellente attraverso la pratica dell'*epoché* e delle diverse pratiche della riduzione, questa scoperta, dicevamo, non possiede affatto il carattere dell'obbligo e della costrizione né è necessitante⁴. Addirittura, essa può essere rifiutata. Detto altrimenti: quanto si scopre come inaggirabile resta comunque rinunciabile, e l'opzione davanti a esso resta sempre aperta – ché in caso contrario il pensiero si fermerebbe. Se torniamo al quadro prima tracciato, la congiunzione *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica è irriducibile in quanto *non* è irri-fiutabile (e anzi lo abbiamo visto: può mancare o essere rifiutata), ma di primo acchito non sembrerebbe irriducibile in quanto irrinunciabile – e dunque uno dei tratti che abbiamo individuato per

⁴ Su questo tema ci permettiamo di rinviare al nostro *Epochè e irriducibile* (Canullo 2015: 79–89).

l'irriducibile mancherebbe. Se ciò fosse definitivamente confermato, la congiunzione non sarebbe irriducibile e resterebbe contingente. Per dichiararlo una volta per tutte, occorre un'ultima prova che chiarisca se chi ha operato svolte e innesti lo abbia fatto per una personale opzione filosofica o perché spinto dalle cose stesse.

A tal scopo, e per contestare o confermare la congiunzione, dobbiamo partire da quello di cui disponiamo, dunque dalle metafore che nominano la congiunzione stessa. Partiamo da queste e non dalla contesa che, invece, nasce *con* tali metafore e non esiste a prescindere da tale *metaforicità*. Per farlo, pur senza una vera e propria riduzione fenomenologica, ne useremo il percorso che questa ci ha appreso cercando l'immanenza della metafora. E se andiamo a tale immanenza, dunque a ciò che ci fa cogliere la metafora come tale, non troviamo altro da quello che Stanislas Breton ne chiamava il *metaforale* (Breton 1988: 87 sgg.), ossia la capacità di passare. Infatti, al di là del modo in cui la metafora può essere pensata o è stata pensata, essa fa passare ed esprime il senso di ciò che passa. Dunque volendo cogliere tutto ciò che rispetto alla metafora è trascendente e perciò sottoponibile a *epochè* e a riduzione fenomenologica, resta un nucleo irriducibile, quel passare che, a ben vedere, caratterizza ogni esperienza propriamente umana – ad esempio lo scorrere del tempo. Si obietterà che neppure il passare è irriducibile nel senso che stiamo cercando, perché esso è irrinunciabile ma non irrifutabile⁵, al che si risponderà volentieri che resta sempre la scelta radicale di sospendere il passaggio – e forse ogni possibile passaggio, cosa che molti esempi mostrerebbero. Sebbene non vi sia alcuna costrizione, dunque, in materia di irriducibile, nessuna aggirabilità è possibile di ciò che si scopre nella sua irriducibilità, davanti al quale deve giocarsi inevitabilmente un'opzione *pro* o *contro*.

⁵ A differenza della congiunzione che lega fenomenologia "ed" ermeneutica, la quale non è irrifutabile ma non è neppure irrinunciabile.

Il passaggio, allora, è quel tratto della metafora che ne rappresenta l'irriducibile nel duplice senso detto.

Svolta e innesto, in quanto metafore, esprimono un passaggio irriducibile nel senso suddetto, che si può scegliere di effettuare oppure no, e che è possibile in quanto le condizioni affinché esso si dia *effettivamente* si danno, e dunque in quanto tra fenomenologia "ed" ermeneutica una distanza che rende possibile, sebbene non necessario, il passaggio, si dà. Distanza irriducibile irrinunciabile, che non nega l'opzione per la svolta e l'innesto oppure si rifiuta a essi perché non li reputa efficaci ai fini del proprio percorso filosofico. Se ciò può essere acquisito, una terza domanda si pone: *perché* questo passaggio si è dato? Per risponderci aggiungeremo una terza figura, che esprime anch'essa un passaggio e che soltanto in questo senso debole può esser detta metafora, ossia la *ripetizione* del passaggio tra fenomenologia "ed" ermeneutica, e viceversa. Figura che aggiungeremo cercando di vedere *perché* esso (il passaggio) può ripetersi e di fatto si ripete.

4. Perché il passaggio si è dato e si ripete?

Il passaggio si è dato per i motivi che sono stati già indagati: in Husserl, come Ricœur non aveva mancato a suo tempo di rimarcare⁶, per l'inevitabile ricorso a termini che vengono dall'ambito dell'interpretazione e che ci mostrerebbero un filosofo meno estraneo di quanto si potrebbe credere all'ermeneutica⁷. In Heidegger, *ça va presque sans dire*. Ma che cosa dire della metafora e del *metaforale*, certamente presente nei filosofi che sono stati lettori originali di Husserl e Heidegger? Lo chiediamo perché se 1- una contesa può darsi nei termini che la esprimono e se 2- i termini di tale contesa sono espressioni di una metaforicità essenziale che s'individua nel pensiero,

⁶ Paul Ricœur, *Fenomenologia ed ermeneutica*, in Ricœur 1989.

⁷ Cfr., a questo proposito, Grondin 2003: 19.

allora 3- il passaggio che storicamente si è dato per e nelle movenze stesse della cosiddetta "fenomenologia storica" – e che non necessariamente *deve* darsi in quanti proseguono tale riflessione – può *ripetersi* per la medesima metaforicità che lo ha reso possibile. Ovvero: può ripetersi perché l'interstizio o lo iato (a seconda delle letture che vogliamo darne) tra fenomenologia "ed" ermeneutica si dà e non può non darsi *sia perché* si annunciava anche là dove sembrava mancare (nel movimento dalla fenomenologia all'ermeneutica: Husserl/Ricœur), *sia perché* tale interstizio o iato rende possibile anche il passaggio inverso (nel movimento dall'ermeneutica alla fenomenologia: Heidegger/Gadamer), *sia perché*, infine, il passaggio come tale è irriducibile in quanto irrinunciabile ma non irrifutabile. E tuttavia, abbiamo trovato con ciò la conferma di quanto stavamo cercando a proposito dell'irriducibilità congiunzione (fenomenologia "ed" ermeneutica)? In realtà, se il passaggio è il modo in cui si dà il *metaforale* delle metafore (le quali esprimono il passare *en tant que tel*), le cose si fanno più complesse e l'irriducibilità della congiunzione si fa meno affermabile, perché se in Heidegger troviamo conferme del *metaforale*, in Husserl troviamo smentite. Sarà il nostro ultimo passaggio, e se la smentita sarà definitiva, la contesa delle metafore e la ripetizione del passaggio dalla fenomenologia all'ermeneutica sarà questione degli interpreti – ma non delle cose stesse, e ciò malgrado la ribadita irriducibilità del *passaggio* (e dunque del *metaforale* della metafora). Resta perciò da vedere se questa sia o no l'ultima parola. Heidegger, certo, confermerebbe quanto stiamo cercando, senza esimerci, dal passare attraverso la via lunga delle sue oscillazioni sulla metafora. Jean Greisch, in un articolo apparso anche in traduzione italiana (Greisch 2015: 109–128) rimarca proprio tali oscillazioni, partendo dal rifiuto heideggeriano della metafora considerata

dipendente dalla metafisica⁸, mettendo in luce i diversi sensi in cui la metafora torna nel discorso del filosofo tedesco⁹ e, infine, seguendone il ritorno¹⁰. Per questo scopo Greisch interroga l'*Ereignis* heideggeriano, nella consapevolezza che esistono soltanto indizi per l'apertura di questo nuovo discorso sulla metafora. E la metaforicità del linguaggio – in modo diverso da quanto accade in Gadamer – sta «nella misura in cui il pensiero riesce ad allontanarsi dal linguaggio ordinario» potendo con ciò ritrovare «il gioco del linguaggio e con ciò il gioco della vera metafora» (126). Tale gioco è gioco del linguaggio «compreso come *Sage*» (*Ib.*), dove «il mostrare prevale sempre sul dimostrare» e dove «il privilegio del mostrare (*die Ziege*) implica una nuova valutazione della polisemia. Difatti, il pensiero dell'*Ereignis* è «essenzialmente polisemico» (*Ib.*) e la polisemia «è l'elemento all'interno del quale il pensiero deve muoversi per attenersi al suo proprio rigore». Di più, «la polisemia non è indifferente, ma ha la funzione di preparare a quell'Inatteso (*Bereitschaft für das Unvermutete*) che è eliminato dal linguaggio ordinario» (126–127). Dunque, la polisemia è il primo indizio per ripensare la metafora. Il secondo elemento viene dal legame tra il poetico e l'immaginario, tra il pensiero e l'immaginazione per «aprire l'Ignoto e [...] preparare il suo riconoscimento» (127). E prosegue:

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: il suo aspetto *iconico*.

⁸ *Rinunciare alla metafisica e alla metafora*, in Greisch 2015: 114–119.

⁹ *La metafora nel discorso di Heidegger*, in *Ib.*: 120–125.

¹⁰ *Il ritorno della metafora*, in *Ib.*: 125–128.

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 estraneo. 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'Estraneo (127–128).

E chiudendo questo passo, che argomenta a favore del nostro tema, Greisch scrive: «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 *meta-pherein* metafisico, poiché l'immaginazione poetica non è polisemica per difetto [...] ma per eccesso. [...] 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» (128).

In Husserl, tuttavia, la metafora gioca lo stesso ruolo decisivo? La metafora in quanto tale probabilmente no, e Husserl non potrebbe essere il filosofo della metafora, messa piuttosto in luce dai lettori del fondatore della fenomenologia (si pensi, in Italia, a Rovatti, ma anche ad alcune lezioni di Ricœur)¹¹. Se manca la metafora come tale, non manca però il *metaforale*, ossia la possibilità di passare. O meglio: manca in modo immediato ma non manca se compiamo un cammino a zig-zag, che Husserl indicava per la fenomenologia stessa ¹².

¹¹ Cfr. Rovatti 1987 e Ricœur 2002; si veda soprattutto la quinta lezione, *Metafora e immagine*, 57–61.

¹² Così spiega Husserl, all'inizio delle *Ricerche logiche*, il percorso che si accinge a compiere: «Considerata in se stessa, la chiarificazione sistematica della logica pura, come di ogni altra disciplina, esigerebbe che si segua di pari passo l'ordine delle cose, il nesso sistematico della scienza che deve essere chiarita. Ma nel nostro caso, affinché l'indagine proceda sicura, è necessario che quest'ordine sistematico venga continuamente infranto e che si pongano da parte quelle oscurità concettuali che pregiudicherebbero lo stesso corso dell'indagine, prima ancora che il naturale

L'individuazione di questo *metaforale* sarà nella *Veranschaulichung* che Giovanni Piana, traducendo le *Ricerche logiche*, ha reso con "traduzione intuitiva". E di qui la proposta che s'avanza: *e se l'inevitabile passaggio che tra fenomenologia ed ermeneutica è accaduto o è stato rifiutato, fosse un rapporto traduttivo la cui possibilità sta nell'intuizione fenomenologica?*

Piana, dicevamo, rende il termine *Veranschaulichung* con "traduzione intuitiva". Il prefisso "ver-" ne legittima e giustifica il *movimento* della messa in intuizione che meno è resa dalla traduzione francese (*illustration intuitive*) e inglese (*intuitive illustration*). Se *veranschaulichen*, in tedesco, è "rendere intuitivo per una migliore comprensione", ad esempio "rendere intuitiva una formula matematica con un grafico" oppure "rendere intuitivo l'uso di una parola con un esempio", allora, "traduzione intuitiva" può indicare che si traduce per meglio rendere quanto si dice e pensa. In tale traduzione, tuttavia, non si perde la *motilità* del prefisso "ver-" e per questo motivo non soltanto traducendosi qualcosa si dà a comprendere di più e meglio ma, addirittura, prima di darsi a comprendere meglio, *accade* nel momento stesso in cui si traduce, ossia si porta "davanti a", come un teste viene tradotto in tribunale. Perciò, non soltanto qualcosa si traduce linguisticamente ma prima ancora "qualcosa accade" e si dà mettendosi in una forma altra da quella in cui è stata concepita, esattamente come accade nella traduzione. Il metaforale sta qui, in questo movimento di trasporto verso – la propria messa in forma intuitiva. Ciò detto, si dà la possibilità di motivare in Husserl 1- il senso di *metaforale* al di qua o anche in assenza della metafora; 2- posto tale senso, si motiva la

succedersi delle cose abbia potuto condurre a questi concetti. L'indagine sarà perciò, per così dire, a zig-zag; e questa metafora è tanto più pertinente per il fatto che, a causa dell'intima interdipendenza dei diversi concetti conoscitivi, si deve continuamente ritornare alle analisi precedenti, verificandole sulla base di quelle successive, e verificare queste ultime sulla base delle prime» (Husserl 1988; cit. in *Introduzione. 6. Appendice II, 282*).

possibilità che il passaggio *tra* fenomenologia “ed” ermeneutica sia traduttivo nell’accezione aperta dalla *Veranschaulichung*.

Quanto al primo punto, la motilità espressa del termine *Veranschaulichung* sta a indicare che nel cuore stesso del processo di conoscenza c’è la motilità di un processo che permette di separare il metaforale dalla metafora. Quanto al secondo punto, può essere persino ridondante ricordare che tradurre in greco è *ermeneuein* e che quando Leonardo Bruni riprende il termine latino introdotto da Quintiliano *transducere* utilizza un termine che, a differenza di *transferre*, significa fare metafore e tropi (cfr. Bruni 2004). Se allora il legame tra metafora e traduzione *va presque sans dire*, anche quello di metafora, traduzione ed ermeneutica è stato in molti modi e luoghi ribadito¹³. Al quadro che ciascuno potrebbe a questo proposito ricostruire, il ritorno a Husserl, e dunque alla sua fenomenologia, aggiunge altro e, per così dire, lo radicalizza portando a manifestazione quel senso di *metaforale* che lo fa cogliere come ciò che spinge al passaggio. Volendo chiarire *dove* si radica una possibilità di passare dalla fenomenologia all’ermeneutica, ricorriamo ad alcuni passaggi della *Sesta* delle *Ricerche logiche* (cfr. Husserl 1988b: 299–548) Husserl, dove il termine *Veranschaulichung* appare e dove l’intreccio tra metaforale e traduzione come snodo del rapporto *tra* fenomenologia ed ermeneutica, si motiva.

La prima questione è quali atti possano esercitare una funzione significativa, il che conduce al rapporto tra intenzione significativa e riempimento di significato (301), come anche accade quando si traduce. Va precisato che non è in questione il significato effettivo, ossia che cosa questo significhi e come si potrebbe dire in un’altra lingua o in un altro contesto culturale. È in questione il modo in cui un atto accade, ovvero: che cosa *intendiamo* quando *riempiamo* un “concetto” con un

¹³ Cfr. Cercel 2009; Chiurazzi 2013.

“significato” di senso compiuto? Husserl chiarisce il significato di tale riempimento che accade anche in mancanza dell’intuizione e scrive: «Io dico *questo* intendendo il foglio di carta che si trova in questo momento di fronte a me. Questa paroletta si riferisce a *questo* oggetto in virtù della percezione. Ma il significato non risiede in quest’ultima. Quando dico *questo* non mi limito a percepire: *ma sul fondamento della percezione si basa un atto nuovo orientato ad essa, da essa dipendente nella sua differenza: l’atto dell’intendere-questo. In questo intendere rinviante risiede il significato, e solo in esso*» (319). Di fatto, non esistono atti meramente vuoti e, in più, quando viviamo una “coscienza di riempimento” (ossia quando si dà il riempimento tra l’intenzione e l’intuizione), «l’atto meramente significante, come intenzione che mira a qualcosa, trova il proprio riempimento nell’atto della *traduzione intuitiva*. In questo vissuto di transizione appare con particolare chiarezza [...] la reciproca inerenza di questi due atti – l’atto dell’intenzione significante e dell’intuizione a essa corrispondente in modo più o meno completo» (331). E a proposito di *Veranschaulichung* Husserl scrive: «In ogni riempimento ha luogo una *più o meno* completa traduzione intuitiva (*Veranschaulichung*)» (365) e da tale maggiore o minore completezza si distinguono vari gradi di riempimento.

Certo, resta sempre da stabilire se il ricorso alla *Veranschaulichung* sia legittimo, in questo e altri contesti, perché soltanto la traduzione italiana lo rende con “traduzione intuitiva”. Traduzione tuttavia legittimata, come è stato precisato, dal prefisso “ver-” e, soprattutto, legittimato dal fatto che la traduzione è un atto che, prima ancora di articolarsi in tecniche traduttive, *accade* facendolo per la motilità intrinseca all’atto della traduzione che nasce come vocazione di passaggio e transito – senza che tale passaggio e transito siano metafore compiute. Se la traduzione *tout court* intesa è *metaforale* nel senso che si muove, passa da un senso all’altro, la *Veranschaulichung*

fa comprendere tale *metaforale* così come un esempio permette una migliore comprensione. Lo fa comprendere perché essa si basa su una determinata idea di atto, fenomenologica, sulla base della quale un atto non è singolarità compatta che si autopone; questo atto s'individua e determina perché è intenzione e riempimento che lo distingue da altri atti, dunque è "unità di due" che si dà, peraltro, in gradi diversi, dove l'intenzione è riempita da un riempimento dinamico (335), o anche, da un processo articolato e solo quando si dà tale dinamicità si dà una traduzione intuitiva/*Veranschaulichung*. Dunque la legittimità del ricorso alla *Veranschaulichung* per pensare il *metaforale* si dà *ad intra*, ossia nel momento in cui si vuole concepire il *metaforale* della traduzione (e ciò anche in assenza della metafora, il che trova in Husserl stesso una radice di passaggio e attraversamento).

Questa radice di motilità colta al cuore della stessa fenomenologia, che conferma l'anima *metaforale* della fenomenologia anche là dove la metafora *en tant que telle* manca, risolve infine la contesa delle metafore, oppure la contesa delle metafore resta irrisolta?

5. La contesa delle metafore: una querelle irrisolta?

È nostro avviso che la contesa delle metafore che esprimono il rapporto tra fenomenologia "ed" ermeneutica è e deve restare irrisolta perché risolverla significherebbe restringere la sorgività originaria che porta a pensarla. Ma le metafore di cui abbiamo detto, mentre esprimono il passaggio *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica, dicono qualcosa in più. Esse esprimono la parentela per cui un passaggio tra l'una e l'altra è possibile, rinviando dai protagonisti della contesa, Gadamer e Ricœur, alla "fenomenologia storica" da cui la contesa s'origina. E qui si scopre che la contesa non si è data a caso, ma che in Heidegger e Husserl si è aperto lo spazio per altro: in Heidegger l'apertura all'Ignoto che riprenderebbe un senso di metafora diverso da quello che egli contesta alla metafisica, in Husserl l'apertura di una "traduzione intuitiva", cuore

metaforale della metafora.

Forse proprio questo *metaforale* che spinge al passaggio e alla creazione di metafore esprimenti rapporti e relazioni è l'eredità da pensare dopo *l'âge herméneutique de la raison* (cfr. Greisch 1985), e forse proprio la traduzione è quel passaggio che s'insinua *tra* fenomenologia "ed" ermeneutica, adeguata alla seconda, certamente, ma anche alla prima. Traduzione cui rimandano proprio le metafore con cui parte della filosofia del ventesimo secolo ha marcato il pensare stesso. La contesa felicemente irrisolta delle metafore, allora, sarebbe la traduzione di un *metaforale* che non smette mai di far passare perché infine, sempre e per tutti, *oportet transire*, occorre passare. E non è un caso se la prima raccolta di testi dedicata a Jean Greisch recava proprio il *passaggio* nel titolo (cfr. Capelle-Dumont, Hébert, Popelard 2004) e se il contributo di Stanislas Breton che apriva la raccolta, era intitolato *Passage, mon beau souci* (11-19). Forse, è proprio questo passare incessante la chiave dell'opera di Greisch, un'opera in cui i numerosi autori indagati danno vita alla contesa delle metafore e, dunque, dei *passaggi*.

Bibliografia

Bruni, L. (2004). *De recta interpretazione. Sulla perfetta traduzione*. A cura di P. Viti. Napoli: Liguori editore.

Canullo, C. (2015). Epochè e irriducibile. *Archivio di Filosofia*, 83(1-2): 79-89.

Breton, S. (1988). *Poétique du sensible*, Paris: Cerf.

Capelle-Dumont, Ph., Hébert, G., Popelard, M.-D. (2004), eds. *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Cerf.

Cercel, L. (2009), Hg. *Übersetzung und Hermeneutik / Traduction et herméneutique*. Bucharest: Zeta Books.

- Chiurazzi, G. (2013)., ed. (2013). *The Frontiers of the Other. Ethics and Politics of Translation*. Zürich-Berlin-Münster: LIT Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1972). *Verità e metodo*. Ed. it. a cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Greisch, J. (1985). *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf.
- Greisch, J. (2002). *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, T. 1. Paris: Cerf.
- Greisch, J. (2015). Le parole e le rose. La metafora in Martin Heidegger. *lo Sguardo - Rivista di filosofica*, 17(1): 109–128.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Husserl, E. (1988). *Ricerche logiche*, vol. I. Ed. it. a cura di Giovanni Piana. Milano: il Saggiatore.
- Husserl, E. (1988b). *Ricerche logiche*, vol. II. Ed. it. a cura di G. Piana. Milano: il Saggiatore.
- Ricoeur, P. (1989). *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Ed. it. a cura di G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (2002). *Cinque lezioni. Dal pensiero all'immagine*. Palermo: Aestetica.
- Ricoeur, P. (2010⁵). *La metafora viva*. Ed. it. a cura di G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Rovatti, P. A. (1987). *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*. Milano: Bompiani.

