

Giovanni Bottioli  
Il pensiero metonimico

---

1. Che cos'è la virtù? chiede Socrate al suo interlocutore. La risposta, com'è noto, pecca per abbondanza. Secondo Menone c'è la virtù dell'uomo, quella della donna, quella del fanciullo e del vecchio, e infinite altre, «onde non v'è imbarazzo a dire in che consista la virtù» (Menone, 71-72).

Il filosofo era disposto ad accontentarsi, così dice, di molto meno: egli cercava un'essenza, un'unità, non uno sciame. Una sola forma, «su cui bisogna tenere gli occhi fissi, attentamente» (*ibid.*, 72c), per non farsi distrarre dalla sfilata delle mutevoli apparenze.

Il conflitto tra pensiero metaforico e pensiero metonimico è già tracciato in questo dialogo: da un lato, un pensiero che cerca di tener ferma la somiglianza, facendola agire come zona di intersezione e di raccolta del molteplice. Dall'altro, un pensiero che non accumula in un punto, ma si sposta o viene spostato dal succedersi degli oggetti, non importa se simili o dissimili. Il primo pensiero accumula, il secondo accosta. Alle convergenze dell'uno si oppongono le spinte centrifughe e le diramazioni libere dell'altro. In ogni caso, è il pensiero metaforico a nutrire per primo ambizioni imperialistiche: esso vuole assorbire, dividere e controllare. Assorbire l'aspetto di somiglianza tra gli oggetti di una serie, dividendo la loro apparente dispersione e giungendo così a una forma di controllo indiretto nei confronti degli aspetti contingenti e respinti ai margini. La distinzione tra proprietà essenziali e proprietà accidentali consente la nascita del concetto, dell'*universale*; l'essenza viene definita da un'operazione metaforica, l'*interse-*

zione, che riunisce i tratti di identità (o somiglianza forte) degli oggetti affini. Quanto alle proprietà accidentali, restano contigue a quelle essenziali e possono avvicinarsi con relativa libertà ai margini di un nucleo forte, centrale, insopprimibile. In tal modo la metafora ha svuotato la metonimia delle sue facoltà più difficili da disciplinare: il suo spazio di fuga è ampio ma circoscritto e previsto; la sua volontà nomadica è limitata da una catena ferrea. Ma, soprattutto, il pensiero metaforico ritiene di aver inflitto a quello metonimico una sconfitta che quest'ultimo non potrà che interiorizzare. Che cosa ha dimostrato Socrate ai Sofisti? Che la metonimia è una metafora che si ignora.

2. La metafisica occidentale non sorgerebbe, quindi, da un conflitto tra il *proprio* e il *figurato*. Questa sarebbe solo la forma esteriore assunta dalla lotta in cui a trionfare è stato il proposito di controllare e dominare la metonimia. A ben vedere, l'ipotesi che il pensiero rifletta la realtà in modo metaforico non può inquietare più di tanto. La vera differenza non passa tra il proprio e il figurato: ma tra una figuratività docile e una figuratività resa anarchica dalla metonimia, dove anche la metafora tende a imitarne l'irrequietezza degli spostamenti. In modo analogo, nell'ambito del dibattito sulle poetiche, non è stata mai la metafora di per sé a venir condannata, ma una metaforicità resa incontrollabile dalla capricciosità delle intersezioni.<sup>1</sup> Una metafora onnivora, che opera per sovrapposizioni troppo esigue, singolari o occulte; che interseca il metaforizzato non sulla base di proprietà vicine all'essenza, ma disperse nella caoticità dei tratti accidentali. Accostamenti bizzarri, ermetici o mostruosi: la metafora si perverte, imitando troppo da vicino il meccanismo metonimico. Ama scivolare sulle superfici degli oggetti, anziché stringerli e catturarli. Contro tale perversione, l'ideologia può suonare come un appello al «proprio» contro il «figurato»; ma non si devono prendere alla lettera questi proclami. Oggi si ammette tranquillamente che un modello scientifico abbia delle parentele con la metafora. Anzi, si riconosce che il diniego dell'aspetto figurato nel pensiero scientifico ha contribuito a produrre un'epistemologia ingenuamente razionalista, asettica e sem-

<sup>1</sup> Tesi che meriterebbe di venir verificata. In tal senso bisognerebbe rileggere, ad esempio, la *querelle sur la métaphore*, di cui si

occupa F. Orlando in *Illuminismo e retorica freudiana*, Torino, Einaudi, 1982.

plificatoria. È come se il pensiero occidentale si accorgesse di avere attuato con troppa serietà il suo programma anti-figurale: se Platone poteva distinguere tra una buona e una cattiva retorica, se in Aristotele la metafora restava uno strumento di conoscenza, il mondo moderno sembra aver dimenticato qual era il suo vero nemico. Non la metafora, con cui si può stringere alleanza, ma l'instabilità della metonimia. Non la somiglianza, che può trasformarsi nel fondamento della verità. Ma la contiguità, cioè la mobilità del *definiendum*, il rischio che esso si presenti nella forma di un elenco aperto e interminabile.

3. La somiglianza operava con due procedimenti fondamentali: l'*inclusione*, l'incassamento da genere a specie (e viceversa) e l'*intersezione*. Nei termini della retorica, sineddoche e metafora. Che i due procedimenti mostrassero una certa affinità, almeno agli occhi di una filosofia «metaforica» lo si può inferire dal fatto che Aristotele pone i due tipi di sineddoche (generalizzante e particolarizzante) nell'ambito della metafora. Tale unificazione è senz'altro discutibile (anche dal nostro punto di vista, lo si vedrà): tuttavia va segnalata al fine di cogliere l'atteggiamento anti-contiguità che caratterizza la metafisica. Se si può affermare una parentela tra la sineddoche e la metafora, è in quanto entrambe poggiano su una sovrapposizione: entrambe evitano lo slittamento metonimico.

In Aristotele prevale il primo procedimento; in Hegel prevale il secondo. Tutta la logica hegeliana — stravagante per gli strumenti della logica formale, e senza dubbio più disponibile a venir interrogata con modelli di tipo linguistico — si avvale dell'intersezione. Consideriamo il celebre inizio della *Logik*: l'Essere contrapposto al Nulla. L'Essere *contiguo* al Nulla, secondo la prospettiva dell'intelletto. Poi quest'opposizione si scioglie: i duri pensieri (*die festen Gedanken*) vengono resi fluidi, gli opposti diventano reciprocamente permeabili e si intersecano. Come avviene questa metamorfosi? Scoprendo che essere e nulla hanno in comune la proprietà dell'*indeterminatezza*, che rende possibile una loro intersezione metaforica. L'Essere e il Nulla sono dunque identici, benché si tratti di un'identità dell'identità e della non-identità. Ma così si è dimostrato, ancora una volta, che la metonimia è una metafora che si ignora.

4. C'è un modo di leggere i testi che è metaforico, nel senso fin qui definito. Nella sua forma nobile è rappresentato, per esempio, da Hegel. Quanto alla sua forma volgare, ci si limiterà a fare il nome di Lukács. Il metodo hegeliano è stato sin troppo denigrato: il suo tentativo di far rientrare la storia del pensiero nell'ambito del suo sistema non è così arrogante come una certa tradizione vuol far credere. Senza dubbio Hegel pensa di poter *includere* il proprio avversario: ma ciò non avviene (almeno nelle intenzioni) secondo modalità affrettate e superficiali. La sua teoria della confutazione è ammi-revole, degna di un pensatore agonista: «La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla»<sup>2</sup>.

La confutazione hegeliana si avvale dell'intersezione per assorbire il nucleo forte dell'interlocutore e piegarlo alle esigenze del sistema. Se l'ideale «totalitario» di Hegel appare oggi assai discutibile, lo è di meno la sua disponibilità ad accettare la sfida degli avversari, a confrontarsi con loro anche nelle condizioni meno favorevoli con la ferma convinzione di poter mostrare la propria superiorità.

Diversa è la considerazione per chi si serve del procedimento di intersezione per attaccare il nucleo debole dell'avversario: è il caso dell'«opposizione antitetico-polare» di Lukács. Nella sua ultima opera,<sup>3</sup> Lukács non trova di meglio, per confutare la metafisica heideggeriana e contemporaneamente il neo-positivismo, che ostinarsi a indicare i *punti in comune* tra le due filosofie. Trovata un'intersezione metaforica, si potrà affermare l'identità di due avversari tra i più temibili e così squalificarli entrambi. Si percorre dunque la pista dell'intersezione (l'espressione «atteggiamenti comuni» o espressioni analoghe ricorrono numerose volte: cfr. le pp. 57, 61, 62, 71, 85): e il risultato della ricerca — per la quale l'intersezione è un presupposto, assunto dogmaticamente, e non un'ipotesi — è l'individuazione di una posizione strumentalista e manipolatoria nei confronti del mondo, oppure la «concezione irrazionalista».

5. Vaniloqui di questo genere, oltre a giustificare le in-

<sup>2</sup> W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it., Bari, Laterza, 1968, vol. II, p. 656.

<sup>3</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, I, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1976.

dignate reazioni da parte del pensiero metonimico, hanno sempre contribuito indirettamente a rendere più credibili le sue basi teoriche. A prescindere da Lukács, bisogna peraltro riconoscere che il pensiero metaforico — anche nelle sue forme più nobili — fatica a non abusare del metodo dell'intersezione. Contro le sue forzature, il pensiero metonimico — che raggiunge in Nietzsche esiti superbi — ha potuto affermare la freschezza, la varietà e la gioia del molteplice. Sul piano strettamente metodologico, il concetto non presenta più «*un unico* significato bensì un'intera sintesi di significati». <sup>4</sup> Torna a ripresentarsi, dopo la rimozione socratico-platonica, la definizione in forma di elenco, lo «sciame di essenze». Ciò significa che, a rigore, un concetto (ad es. quello di pena) è «del tutto *impossibile a definirsi*». <sup>5</sup> Esso esiste come schema fluido, determinato in modo sempre provvisorio dai conflitti di forze. Riportiamo parzialmente l'esempio di Nietzsche: «Pena come neutralizzazione di pericolosità, come impedimento di ulteriore danno. Pena come risarcimento del danno al danneggiato, in qualsivoglia forma (anche in quella di una compensazione d'affetti). Pena come isolamento di un'alterazione di equilibrio, per prevenire il propagarsi di tale alterazione. Pena come instillazione di timore di fronte a coloro che determinano e danno esecuzione alla pena...». <sup>6</sup>

Ma il pensiero metonimico non si limita al rifiuto metodologico dell'inclusione o dell'intersezione (o comunque al loro radicale ridimensionamento). Esso è portato ad assumere inevitabilmente un impegno ontologico, e ciò avverrà soprattutto a partire da Heidegger. Si considerino alcune proprietà dell'Essere, ricordate da Vattimo nel suo saggio sul pensiero debole: l'essere come inviarsi e trasmettersi (*Geschick* e *Ueberlieferung*); l'essere come declinazione-distorcimento (*Verwindung*); o come rammemorazione (*Andenken*). <sup>7</sup> Tutte queste proprietà sono interpretabili metonimicamente: che l'essere sia accadere implica il suo darsi in forma sempre spostata, differita; l'invio dell'essere ne significa il movimento rischioso, l'eventualità di uno smarrimento e di una perdita; sono venute meno le garanzie dell'intersezione. L'oblio del-

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, vol. VI, tomo II, trad. it., Milano, Adelphi, 1968<sup>3</sup>, p. 279.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 18-24.

l'essere negli enti sarebbe una realizzazione completa e perversa della sua natura metonimica. Quanto all'oltrepassamento come *Verwindung*, si tratta di un oltrepassamento senza conservazione (diversamente dall'*Aufhebung*, hegeliana). E il ricordare l'essere come sempre-già-andato, non è un movimento di cattura e di rallentamento, tipico della metafora; bensì una constatazione di caducità e la sua accelerazione.

Estremizzando queste categorie, si presenta però un rischio assai grave: dopo aver mostrato che sotto le vesti dell'intersezioni non si ritrovano che contiguità, dopo aver smascherato le forzature dei procedimenti cumulativi e aver celebrato i ritmi della dispersione e della diramazione, si è tentati di costruire un punto di vista che rappresenta solo un *diniago* e non una confutazione (nel senso che questa parola può avere per i metonimici), cioè una *critica* dello stile metaforico. Questa eventualità è riconosciuta lucidamente da Vattimo e Rovatti nel momento in cui prendono le distanze da un pensiero «solo differenziale» (i rizomi di Deleuze o la microfisica di Foucault).<sup>8</sup> Oltrepassare la metafisica non significa, evidentemente, allontanarsi da essa solo al livello della *sostanza* ma anche a livello della *forma del contenuto* (per usare un linguaggio semiologico). Ora, uno dei tratti che caratterizza maggiormente lo stile filosofico tradizionale è la preponderanza dei modelli *diadici*: essere/apparire, interno/esterno ecc. fino alla coppia che si è cercato di focalizzare in quest'articolo: somiglianza/contiguità.

Pare indubbio che se il pensiero metonimico-differenziale si limita a rovesciare Platone allo stesso modo in cui il marxismo ha (per lo più) rovesciato Hegel, gli esiti debbano risultare assai deludenti. Glorificando i simulacri (alla Deleuze) si finisce per conferire loro — osservano Vattimo e Rovatti — lo stesso peso dell'*ontos on* metafisico.<sup>9</sup> Il difetto sta — a nostro avviso — prima di tutto in una insufficiente consapevolezza della «forma del contenuto» tradizionale. Non bisognerebbe sottovalutare i condizionamenti imposti dall'uso di schemi diadici o il presupposto (che in molti casi viene apparentemente negato) dell'omogeneità dell'essere.

Si tratta ora di vedere se i maestri del pensiero metonimico (Nietzsche e Heidegger, ma anche il secondo Wittgenstein) hanno saputo evitare un'opposizione solo

<sup>8</sup> P.A. Rovatti e G. Vattimo, *debole*, cit. p. 9  
Premessa in AA. VV., *Il pensiero*

<sup>9</sup> *Ibidem*.

simmetrica ai procedimenti della sovrapposizione e come il pensiero debole — in quanto s'ispira a tali maestri — ha affrontato lo stesso ostacolo.

Dati i limiti di spazio, l'esame dei classici verrà condotto solo in modo indiretto, attraverso il filtro dei testi più recenti. I problemi da cui si può meno prescindere sembrano: 1) la natura del «rovesciamento» tra metafora e metonimia; 2) la capacità, nel «pensiero della dispersione»,<sup>10</sup> di frenare le spinte verso il pulviscolare grazie a forme di «unità» e di «sintesi» da intendersi in modo peculiare.

Sul primo punto merita di venire esaminato con attenzione l'articolo «Metafora» di Umberto Eco. A proposito di questo testo, pieno di stimoli e di suggestioni, è stato detto che delinea una sorta di «imperialismo metonimico»,<sup>11</sup> e non solo per quanto riguarda l'ambito più tecnico della retorica. In quanto Eco è un filosofo che opera attraverso la semiotica, il suo articolo richiede anche una lettura di carattere teorico.

In questa prospettiva, emergono oscillazioni e temi irrisolti che a uno sguardo soltanto tecnico resterebbero forse meno visibili: segnalarli non significa, in ogni caso, presumere di poter trarre automaticamente grossi vantaggi dalla scoperta di eventuali incongruenze. È nota la sterilità di una critica che miri in modo esclusivo alle esitazioni del ragionamento, ed è altrettanto nota la fecondità di talune irrisoltezze. Il nostro obiettivo sarà piuttosto l'individuazione di uno spazio di ricerca nei cui confronti il pensiero metonimico mostra una consapevolezza solo parziale e, come si vedrà, carica di riserve. Tale spazio è quello — ancora ampiamente inesplorato — di una *razionalità strategica*.<sup>12</sup> Interrogare i silenzi o i rifiuti del pensiero metonimico nei riguardi della *metis* è un modo per verificare le sue potenzialità critiche verso la metafisica, e più in generale verso il pensiero della somiglianza.

6. In apertura all'articolo sulla metafora, Eco avanza il dubbio che la «regina delle figure» non sia una figura originaria: successivamente, l'ipotesi che la metafora sia un *prodotto*, un risultato di altri procedimenti, acquista consistenza fino all'affermazione secondo cui «le metafore sono metonimie che si ignorano e che un giorno lo

<sup>10</sup> La formula è in J.F. Lyotard, *Il dissidio*, in «Alfabeta», 55, 1984.

<sup>11</sup> Cfr. M.P. Pozzato, *Metafora ed enciclopedia*, in «Alfabeta»,

24, 1980.

<sup>12</sup> Ci permettiamo di rinviare al nostro *La contraddizione e la differenza*, Torino, Giappichelli, 1980.

diventeranno» (p. 225).<sup>13</sup> Posizione radicalmente antisocratica. Tuttavia, la riduzione della metafora alla metonimia (e alla sineddoche, presentata come più affine a quest'ultima) desta qualche sorpresa nel lettore che abbia seguito con attenzione alcuni passaggi precedenti. Eco inizia con l'esaminare i quattro tipi di metafora indicati da Aristotele: dopo aver riscontrato che i primi due tipi sono in effetti delle sineddoche, e che per entrambi si può costruire legittimamente un albero di Porfirio, osserva che «le proprietà messe in gioco dalla metafora di terzo e quarto tipo non hanno lo stesso statuto logico delle proprietà messe in gioco dalle metafore dei primi due tipi» (p. 206). È necessario introdurre, a questo punto, la distinzione tra *dizionario* e *enciclopedia*: perché «il formato dizionaristico consente di capire il meccanismo della sineddoche, ma non quello della metafora» (p. 220). Si ha dunque l'impressione che qui Eco stia tracciando una frontiera molto netta, e comunque indichi una differenza di *natura* e non di *grado*; una diversità qualitativa, e non quantitativa nel senso di risultare usurabile nel tempo. È vero che l'enciclopedia può comprendere il dizionario, e non viceversa: ma questo dimostrerebbe la riducibilità della sineddoche alla metafora, intesa nietzscheanamente come «il caso più ricco», e non la mancata originarietà del fenomeno metaforico.

Si noti, fra l'altro, che la differenza tra «metafora» (cioè sineddoche) del primo e del secondo tipo, e metafora del terzo e del quarto tipo, è ancora più netta di quanto Eco non conceda. Egli ritiene che, mentre non si può costruire un albero di Porfirio per la metafora del quarto tipo (p. 204) — altro motivo per insistere sulla differenza qualitativa tra metafora e sineddoche! —, ciò risulta possibile per la metafora del terzo tipo, sia pure nel senso di costruirlo *ad hoc* (p. 202).

Si possono avanzare due obiezioni: a) che, subito dopo, Eco deve constatare che «la metafora del terzo tipo è in effetti una metafora del quarto tipo» (p. 203); b) che questa osservazione è profondamente giusta, perché l'applicazione di uno schema ad albero a una metafora del terzo tipo risulta artificiosa. «Il dente della montagna» è una metafora resa possibile dal fatto che entrambi i termini hanno in comune la proprietà di essere aguzzi: ma «aguzzo» non è il genere di cui il dente e la montagna sono le specie. In questo caso la somma delle

<sup>13</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Eco, «Metafora», cit.

«specie» non permette di ritrovare, estensionalmente, il genere. Ciò significa che l'applicazione di un albero di Porfirio è impropria, forzata. Così come sarebbe improprio leggere l'inizio della logica di Hegel in chiave porfiriana: Hegel non inizia col genere «essere» per scinderlo in essere determinato e essere indeterminato, bensì con l'Essere e il Nulla.<sup>14</sup> Lo schema non è quello di un incassamento, ma di una intersezione.

7. Stabilita così la specificità della metafora, diventa difficile negarne l'autonomia. Tanto più che, quando ciò avviene, Eco sembra dimenticare o ridimensionare una posizione teorica da lui stesso difesa con grande rigore in altri scritti. Nel suo rifiuto di lasciar assorbire la semantica dalla pragmatica<sup>15</sup> — nella proposta, ad esempio, di una semantica a formato enciclopedico, con istruzioni per l'uso e *frames*, in grado di adempiere a molte funzioni che la pragmatica rivendica —, Eco ha difeso un principio epistemologico fondamentale per la semiotica: la non-confusione tra entità teoriche (o astratte) e le realizzazioni concrete. Non si può confondere la *langue* con la *parole*, il Lettore-modello con il lettore empirico. La differenza tra un semiologo e un filosofo del linguaggio (a formato metonimico) consisterà sempre nel fatto che il secondo si lascia affascinare troppo dalla *sostanza* mentre il primo sa intravedere la *forma* e rifiuta di seguire i movimenti capricciosi, irregolari, inediti, di uno «sciame».

Stupisce, allora, la tesi che la metafora è tale solo in via provvisoria; che essa non è subito metonimia, ma è destinata a diventarlo. Questo asserto potrebbe valere in sede empirica (o per un'epistemologia empirista). Ma il semiologo deve saper considerare, anzitutto, la Metafora-modello. Pertanto, o si dimostra con ragioni di carattere teorico che lo schema metaforico è ridicibile a quello metonimico, oppure non ci si può appellare all'uso, cioè al fatto che un giorno l'enciclopedia registrerà una metafora tra le proprietà letterali di un termine, e dunque ne prevederà l'uso in forma di metonimia. Quanto alle ragioni teoriche, Eco per la verità non manca di indicarle: e il suo pensiero, nonostante le esitazioni sopra indicate, torna coerente. Neanche la Metafora-modello sarebbe irriducibile e originaria, perché se ne potrebbe scomporre il procedimento grazie alla

<sup>14</sup> Cfr. S. Landucci, *La contraddizione di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 39.

<sup>15</sup> Cfr. U. Eco, «Significato», in *Enciclopedia*, vol. XII, Torino, Einaudi, 1981.

sineddoche (come già affermava il Gruppo  $\mu$ ). Ma «una rappresentazione enciclopedica in termini casuali elimina la differenza tra sineddoche e metonimia (almeno in prima istanza)» (p. 221). Dunque, anche la Metafora-modello è una metonimia che si ignora.

Quest'ultimo punto resta però contestabile — (non scendiamo nei dettagli tecnici) — per le ragioni filosofiche indicate nel corso di quest'articolo. Se la grande opposizione — quella veramente agonista — del pensiero occidentale è tra somiglianza e contiguità, la sineddoche torna a spostarsi dalla parte della metafora (come nella *Retorica* di Aristotele). Considerando le relazioni di incassamento, sembra più accettabile parlare di somiglianza che non di contiguità per quanto riguarda i generi e le specie. Fra l'altro, è sulla base di questa somiglianza (implicitamente riconosciuta) che il pensiero delle metafisica viene detto «rappresentativo», cioè mimetico almeno parzialmente.

8. La discussione precedente favorisce l'abbandono di uno schema dicotomico. Riferendosi alla sineddoche, alla metafora e alla metonimia come figure dotate di una propria «originarietà» e autonomia — le affinità tra sineddoche e metafora non possono indurre a trascurare le loro differenze qualitative —, si potrebbero indicare tre stili di pensiero: una ragione *rigida*, una ragione *forte*, e una ragione *debole*. Così si otterrebbe un primo risultato: rendere meno caricaturale il bersaglio contro cui si rivolge, vantaggiosamente, il pensiero debole; rifiutare l'alternativa secca-tra *globale* e *locale*, tra una *ratio* totalizzante, grande-narrativa, e una ragione solo *tattica*, che desta non poche perplessità per quanto riguarda le possibilità di un'azione politica. Accanto ad esse, si presenterebbe la *metis*, la ragione strategica, nel cui ambito la flessibilità e la mobilità non escludono la forza.

Tuttavia, dopo aver riconosciuto la validità di molte critiche suscitate dal pensiero metonimico, non possiamo certo riproporre un imperialismo metaforico. La *metis* giocherà su un maggiore equilibrio fra le sue componenti, imparando a disciplinare, per prima, l'orgogliosa metafora: l'uso di modelli, di analogie, di *frames*, non dovrà avvenire in senso unilaterale. Mentre il pensiero metaforico ambisce a soggiogare, se non a sopprimere, la metonimia, la ragione strategica dovrà considerare quest'ultima come una possibile alleata. D'altronde la *metis* non può permettersi di ignorare né la metamorfosi, né la rapidità, né lo spostamento.

L'equilibrio tra somiglianza e contiguità ripropone il concetto aristotelico di *phronesis*, rivalutato da Lyotard, il quale vi scorge la possibilità di superare l'eterogeneità dei regimi di frasi e, più globalmente, la dispersione incoronata. Nella *phronesis*, intesa nell'accezione aristotelica o in quella di Lyotard, sopravvive e si fa avanti un'istanza strategica (così come nel nesso dialettica-differenza su cui riflette Vattimo). Ma bisogna osservare che, per il pensiero metonimico, la strategia potrà svolgere tutt'al più una funzione *regolativa*, e non *costitutiva* (per usare il linguaggio kantiano). Così, pur allontanandosi da una concezione «solo differenziale», a immanenza locale, angustamente tattica, etica e pudica nei confronti del potere, i teorici del pensiero debole continuano a diffidare della *metis*. Ai loro occhi, essa rappresenta solo una variante della ragione forte (né si può presumere che il pensiero debole trovi subito convincente la distinzione tra «forte» e «rigido»). Ma in quanto riconosce l'insufficienza di una razionalità locale, in quanto rinuncia a celebrare la contiguità — nietzscheanamente ebba o wittgenstianamente sobria — e assume regolativamente alcune istanze strategiche, il pensiero debole si accorge del rischio di auspicare una *schöne Seele* metonimica. A partire di qui la distinzione tra regolativo e costitutivo dovrà venire ulteriormente problematizzata.

9. Il modello di lettura della «decostruzione» cerca di realizzare tutte le propensioni di una metonimia fortemente svincolata da preoccupazioni di *continuità*, sia pure in un senso non centralizzato (hegelianamente) ma illimitatamente aperto.<sup>16</sup> Sorge però un nuovo problema: la *forclusione* del metaforico non lo farà tornare in modi proliferanti e incontrollabili (secondo uno schema ben noto alla psicanalisi)? La messa al bando della somiglianza non finirà col diffonderla oltre quei limiti che lo stesso pensiero metaforico riteneva di non dover valicare? Una conferma a questi dubbi sembra giungere dalle decostruzioni derridiane, di cui ci si limiterà a ricordare quella sul seminario lacaniano dedicato alla «Lettera rubata».

Com'è noto, Derrida<sup>17</sup> rimprovererà a Lacan una lettura «centralizzata», impennata su un tragitto circolare, sul

<sup>16</sup> Sul contrasto tra «continuità» e «decostruzione», cfr. il saggio di M. Ferraris, «Invecchiamento della 'scuola del sospetto'», in *Il*

*pensiero debole*, cit.

<sup>17</sup> Cfr. J. Derrida, *Le facteur de la vérité*, 1975 trad. it., Milano, Adelphi, 1978. Per una discus-

ritorno a sé di una presenza divisa, sulla convergenza di tutti gli elementi testuali verso una triangolarità edipica. Lo sguardo metaforico dello psicanalista vedrebbe, nel racconto di Poe come in qualunque altro testo letterario, solo un nucleo centrale, monotono — si sa che Freud si scusa spesso della monotonia psicanalitica —, che riemerge in ogni fase e in ogni aspetto del racconto: dalla serie triangolare dei personaggi alla triangolarità analogica della struttura spaziale. Applicando invece una metodologia metonimica, il testo si trasforma «in un interminabile labirinto di doppi sensi originali, di *facsimili* senza lettere autentiche e indivisibili, di contraffazioni casuali, che imprinono alla lettera rubata una indirezione incorreggibile». <sup>18</sup>

Ma questo labirinto, anziché segnare la sconfitta, rappresenta un involontario trionfo della somiglianza. Nel corso della sua analisi, Derrida non fa che cercare *identità analogiche* (il numero 3: tre sono i racconti di Dupin; i due protagonisti abitano al terzo piano del n. 33 di rue Dunôt ecc.), *coincidenze* (Dupin e il Narratore s'incontrano perché cercano lo stesso libro; il Narratore s'identifica progressivamente a Dupin), <sup>19</sup> *complementarità* (il Narratore sopperisce con la sua ricchezza alla povertà di Dupin, questi lo ricambia con i tesori della sua intelligenza) ecc. In questo straripare della somiglianza anche gli *et* si trasformano in segni di coincidenza: se Dupin afferma che il ministro è poeta e matematico — «è l'uno e l'altro. Come poeta e matematico, ragionava bene; come semplice matematico, non avrebbe potuto ragionare affatto, e così sarebbe stato alla mercé del prefetto» <sup>20</sup> —, Derrida traduce l'*et* in un'indiscernibilità che egli arriva ad estendere al fratello del ministro, personaggio del tutto irrilevante ai fini della strategia narrativa. Viceversa, la non-coincidenza di matematica e poesia nella mente del ministro è di estrema rilevanza in quanto è l'*et* di questa coordinazione a garantirne la superiorità. Superiorità provviso-

sione di questo testo, ci permettiamo di rinviare al nostro *Strutturalismo e strategia in Jacques Lacan. Un'interpretazione della 'Lettera rubata'*, in «Aut Aut», 177-178, 1983.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>19</sup> È particolarmente evidente, qui, la gratuità degli accostamenti derridiani. L'identificazione con Dupin è soltanto desiderata, mai

raggiunta pienamente: si pone sul piano dell'*Immaginario*. Viceversa, Dupin è capace di un'identificazione *simbolica* con altri personaggi (tra cui il Narratore stesso, di cui ricostruisce la serie dei pensieri), e ciò gli consente di scoprirne procedimenti e strategie. <sup>20</sup> E.A. Poe, *The Purloined Letter*, in J. Derrida, *op. cit.* p. 118.

ria, nell'universo instabile della strategia; donde l'ascesa di Dupin e la caduta del ministro. Ma ciò non convalida la visione ultra-metaforica di Derrida, per il quale «ogni posizione s'identifica con l'altra» e tutti i registri si confondono senza possibilità di gerarchia. <sup>21</sup>

D'altronde, questo è l'esito rigoroso di una posizione che nega ogni validità alla distinzione tra somiglianze essenziali e somiglianze accidentali, su cui s'affaticava il pensiero metaforico. Forcludendo l'identità, ci si condanna a inseguirla e a riconoscerla dovunque.

10. Siano consentiti alcuni rapidissimi appunti conclusivi, che ci ripromettiamo di sviluppare in un prossimo lavoro.

L'età moderna si era aperta con la critica alla metafora metonimizzante: Cartesio contro don Chisciotte. <sup>22</sup> Si noti che, opponendosi alla similitudine incontrollata, il pensiero dell'identità e delle differenze non rinunciava al procedimento dell'intersezione: «Cartesio rifiuta sì la somiglianza, ma ciò avviene non escludendo dal pensiero razionale l'atto di confronto, né cercando di limitarlo, ma al contrario universalizzandolo e conferendo ad esso, in tal modo, la sua forma più pura». <sup>23</sup> La ragione non rinuncia insomma a cercare «l'unità comune». Ma intende giungervi attraverso confronti rigorosi, enumerazioni complete, passaggi gradualmente dall'identico al diverso. Ciò comporta tuttavia un prezzo superiore alle previsioni. Anche se il vero nemico è la metonimia, con le incertezze che essa semina nel pensiero, la lotta contro questo nemico porta al sacrificio della metafora. All'intersezione si preferisce l'inclusione, più lineare e sicura: trionfa il paradigma della *sineddoche*.

Si sa come la metafora abbia rivendicato i suoi diritti, dopo gli eccessi di questa repressione: le filosofie dialettiche, l'arte e l'estetica del Romanticismo, hanno mostrato il paradosso di una razionalità divenuta troppo simile al proprio avversario: l'intelletto che opera per giustapposizioni, che vede solo nessi esteriori, insomma: contiguità. Ma, com'era già avvenuto in epoche precedenti, e sia pure con modalità diverse, il relativo dominio dell'intersezione sull'inclusione (all'interno del pensiero metaforico) riapre le porte alla metonimia. È sufficiente che l'intersezione miri un po' meno all'es-

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 117-118.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, trad. it., Milano, Rizzoli,

1978, pp. 61-73.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 67.

senza, si stanchi dell'unità organica, si faccia più ermetica e allusiva, perché lo spostamento torni ad emergere. Il passaggio dal Romanticismo al Simbolismo è probabilmente una fase decisiva, in quanto la cultura del Simbolismo si spacca in un filone metaforico, dove domina il pathos degli archetipi, e in un filone metonimico, che in seguito abbandonerà il riferimento alle profondità e si distenderà espandendosi lungo le superfici. La metonimia comincerà a riferirsi solo a se stessa, generando testi il cui presupposto è il Nulla, e che sembrano comporsi di ripetizioni senza origine.

Si è appena visto, d'altra parte, come questo tipo di «strategia generi un'insubordinazione metaforica che esso non riesce a controllare e che potrebbe determinarne il logorio. In secondo luogo, molti testi che il pensiero metonimico tende a leggere mediante le categorie di differenza/ripetizione, sono a nostro avviso opere strategiche (ad esempio la *Recherche*). Una teoria della *metis* dovrà quindi saper discernere le diverse «pratiche significanti» impennate in modo unilaterale su qualcuno dei procedimenti qui analizzati, e immaginare le potenzialità della loro combinazione.