

PETER CARRAVETTA

# Dei Parlanti

*Studi e Ipotesi su Metodo e Retorica dell'Interpretare*



Peter Carravetta

**Dei Parlanti**

*Studi e Ipotesi su Metodo e Retorica dell'Interpretare*

©Marco Valerio Editore

Via Sant'Ottavio, 53

10124 Torino TO

La riproduzione, anche solo parziale, di questo testo, a mezzo di copie fotostatiche o con altri strumenti, senza l'esplicita autorizzazione dell'Editore, costituisce reato e come tale sarà perseguito.

ISBN 88-88132-???

I edizione - marzo 2002

Ristampa

1 2 3 4 5 6 7 8 9

# Indice

Avvertenza .....	7
Nota e Ringraziamenti .....	15

## INTRODUZIONE

Riconoscere Hermes (Tesi su linguaggio e interpretazione) .....	17
1 Preliminari .....	17
2 Lessico, figure e modello interpretativo del presente discorso .....	20
3 A partire dai contemporanei .....	27
4 Non-detto e giudizio .....	28
5 Ermeneutica e pregiudizio .....	29
6 Paradosso della critica .....	32
7 Il problema Teoria .....	37
9 L'Interprete .....	40
10 Il viandante e la sua ombra .....	43
11 Della luce .....	45
12 Prima e dopo .....	47

## PARTE PRIMA

### Contesti

#### CAPITOLO UNO

La s/volta della retorica nella cultura italiana .....	51
0 Preliminare .....	51
1 Sintesi .....	53
2 Locus I .....	54

3	Locus II .....	57
4	Exemplum .....	59
5	Lectura .....	59
6	Scientia .....	63
7	Coda .....	65

#### CAPITOLO DUE

L'erranza della Teoria tra Storia e Poesia:

Problemi e prospettive nella critica americana .....	67
1 Preliminare .....	67
2 Di Hermes .....	68
3 Del fare teoria .....	70
4 Dell'erranza .....	76
5 Il problema della storia e il "New Historicism" .....	78
6 Critica minore .....	81
7 Dell'antica diafora .....	83
5 Il testo della filosofia .....	88
7 Ancora sul fare teoria .....	90
93	

### PARTE SECONDA

Testi e Versioni

#### CAPITOLO TRE

Valesio e la retorica dell'indicibile .....	95
I Filosofia della retorica .....	97
2 Al di là della linguistica (strutturalistica) .....	105
3 Retorica e filosofia .....	109
4 Retorica è filosofia .....	112

#### CAPITOLO QUATTRO

Forme e aporie nella critica di G. Hartman .....	119
--	-----

#### CAPITOLO CINQUE

La sfida della retorica in Paul Ricoeur .....	141
1 Premesse .....	141
2 Sfondo filosofico .....	144
3 Pluralità e compiti dell'interpretazione .....	148

4	Tra testo e azione .....	155
5	La metafora e discorso .....	161
6	Temporalità e costruzione della storia .....	169
7	Retorica incompiuta o infinita? .....	173

#### CAPITOLO SEI

Linguaggio e potere in Lyotard .....	179
1 Declinazioni .....	179
2 Torti e svolte .....	183
3 Verso il Post Moderno .....	188
4 L'idea di linguaggio e potere tra parlanti .....	190
5 Le Différend .....	192
6 La retorica delle frasi .....	196
7 Ripercussioni .....	199
8 Aspetti ermeneutici .....	202
9 Conflitto, retorica, dialogo .....	208
10 Conclusioni .....	215

#### CAPITOLO SETTE

Metodo e Retorica nel pensiero di Pareyson .....	219
1 Per una lettura .....	219
2 Estetica e arte .....	221
3 Ontologia .....	223
4 Interpretazione e Conoscenza .....	225
5. Conclusioni .....	231

#### CAPITOLO OTTO

Fondamenti del retorico e interpretazione in Vico e Heidegger .....	235
1 Preliminare: il problema .....	235
2 Ipotesi .....	236
3 Ermeneutica .....	237
4 Epistemologia ridefinita .....	238
5 Tesi .....	239
6 Il problema Cartesio .....	239
7 Heidegger .....	241
8 Prima considerazione .....	242
9 Seconda considerazione .....	242
10 Crucialità di Vico .....	243

11	Probatio I .....	244
12	Retorica .....	246
13	Conseguenze I .....	248
14	Probatio II .....	251
15	Conseguenze II .....	252
16	Conclusioni .....	254

CONCLUSIONE

Figure ermeneutiche .....	265
Opere Citate .....	267
Indice analitico dei nomi .....	283

*Per Angela*



## Avvertenza

Questa raccolta di studi intende esplorare e riconfigurare il complesso nodo tra metodo critico e teoria dell'interpretazione in base al loro risvolto retorico. A livello filosofico **Dei Parlanti** sviluppa e mette alla prova la proposta contenuta nel mio volume, **Il Fantasma di Hermes. Saggio su metodo retorica interpretare** (Lecce, Milella, 1995), e in certo senso ne costituisce la continuazione e provvisoria conclusione. Ho quindi ritenuto opportuno riportare in questa sede, ovviamente con lievi ritocchi, la parte introduttiva e la parte conclusiva dello **Hermes** in maniera da incorniciare questa ricerca all'interno di una precisa idea e direttive di lavoro. La tesi di fondo riguarda la linguisticità concreta sia dei *metodi*, cioè della componente epistemologica della ricerca della verità e della validità delle proposizioni e dei procedimenti per conseguirla, sia della *teoria*, ossia della implicita o esplicita ontologia di qualsiasi posizione onnicomprensiva e legittimante. Linguisticità che attraversa e informa modelli interpretativi sia nelle scienze che negli studi umanistici, e che si scoprirà esigere *un radicale ripensamento della attuale concezione del retorico e della persuasione*.

Nell'epoca della fine o declino dei Metodi Generali della conoscenza, e dell'insufficienza o insostenibilità delle Teorie Generali dell'Essere, la mia proposta approda a una retorica ermeneutica consapevole dell'intersecarsi di metodo e

teoria in ogni enunciato che voglia esprimere un senso o che intenda persuadere un interlocutore. Essa alla fine andrà a parare sul terreno dell'etico e del politico. Detto altrimenti, si tratta di ripristinare o meglio ricostituire il valore ermeneutico dei *referenti sociali e storici* al di là delle «autonomie» di specifici campi del sapere o discipline, in particolare per ciò che riguarda gli effettivi interlocutori del discorso critico, e le connesse problematiche ideologiche, estetiche e pedagogiche che ne derivano.

Conseguenze pragmatiche saranno quindi, non più l'autonomia del significante, ma *l'inevitabilità dei significati*, non più la generalità del simbolo ma la specificità e contestualità euristica e ideologica della *simbolizzazione* stessa. Da qui l'attenzione rivolta alla *pragmatica della produzione del senso*, all'inaggirabile *figurazione* presente in ogni atto linguistico, al rischio dell'attività interpretativa, alla consapevolezza che ci saranno sempre *residui, echi* o allusioni "altre" e che in aggiunta queste comportano ideologie e allegorie sociali e politiche.

In questo ambito, si scoprirà che ago della bilancia tra metodi critici e teorie della interpretazione è la dimensione retorica intesa come persuasione a un tempo *etica e cognitiva*, la quale nel determinare la direzione o senso dell'interpretare ci ripropone la questione del perchè e del per chi si fa critica e quindi si interpreta qualsiasi fatto e fenomeno nel mondo. Questo ci consentirà di preparare il terreno per poter ripensare la nozione di prassi o di applicatio socio-politica del processo di interpretazione (oggetto di altre ricerche). Ma ciò richiede che la retorica venga intesa non già secondo i modelli scientifici, asettici, strumentali caratteristici dell'otto e primo novecento, ma ripensata in chiave ermeneutica ed etica, esistenziale e motivata, mai totalizzante, sempre predisposta a riformularsi e inventarsi "strada facendo".

Questa prospettiva pone dei grossi problemi a chi persiste nel vedere le «discipline» dello scibile (e in particolare

nelle materie umanistiche e nelle scienze sociali) come autonome, a chi non crede che la filosofia abbia più qualcosa da dire, e a chi intende la prassi dell'interpretazione esclusivamente in termini agonistici o alla ricerca di una sempre più aleatoria «Verità». In effetti, però, le parole-concetto che si dovranno rispolverare saranno invece *relazione, ibridismo, fattualità, prevaricazioni interpretative* effettive ossia discorsi di/del potere, lasciar entrare il fantasma del *relativismo*, credere che tutto stia cambiando in continuazione. Da questa prospettiva, concetti essenzialistici come Tradizione, Canone, Storia, la Verità, l'Unità del pensiero di questo e quel filosofo, l'Universalità di una data teoria, e altri affini, non ci interessano; se riappaiono nelle pagine di uno dei pensatori trattati nei capitoli che seguono, essi lo sono solo per ragioni descrittive e/o per comprendere come vengono decostruiti o modificati alla luce della nostra lettura.

L'**Introduzione** espone sistematicamente questa problematica, definisce i propri termini e referenti metacritici, e riassume la proposta che precede il presente lavoro e cioè **Il fantasma di Hermes. Saggio su metodo, retorica interpretare** (Milella 1996). Di taglio teorico e storico, lo **Hermes** interPELLA diversi pensatori del linguaggio e del filosofare, da Platone e Descartes a Nietzsche, Husserl, e Heidegger; da Gadamer, Perelman e Grassi fino a Paul de Man. Il modello proposto, un particolare tipo di triangolo epistemico all'interno del circolo ermeneutico, servirà da guida alle letture che seguono e verrà modificato secondo che la ricerca richiede. La chiave è di non fare leva su discorsi dicotomici o a base di logica duale o binaria, ma di tener sempre presenti almeno tre punti di riferimento, e cioè L'Interprete, L'Opera, e la Società.

Il **primo capitolo** è di natura teorico-storiografico e raccoglie indizi, studi, e proposte sulla natura del fatto retorico in

Italia attraverso e dopo la stagione strutturalistica e formalistica. Si terrà conto di suggestioni provenienti da scritti poetologici, cioè a metà strada tra critica letteraria ed ermeneutica, e da studi sulla dissoluzione del sapere scientifico, ossia sulla crisi delle metodologie e della retorica scientificamente intesa. Tra gli autori esaminati che principiano e sviluppano in maniera diversa questa “svolta” del pensiero retorico, si farà riferimento ad alcuni testi di Armando Plebe, Marcello Pera, Franco Bianco, Giovanni Bottioli.

In maniera quasi analoga, il **secondo capitolo** esamina la crisi degli approcci formali al testo in ambito americano negli ultimi quindici anni, con particolare riferimento al dibattito sulla validità della teoresi critica medesima, il contributo proveniente da discipline non-umanistiche, la proposta dello *New Historicism*, e infine l'esigenza di mettere al centro dell'attività interpretativa la componente pubblica, istituzionale e pedagogica.

Dopo queste ricognizioni storico-critiche B parziali e rappresentative, assolutamente non esaustive — in due ambiti in parte indipendenti ma tuttavia derivanti dal medesimo e complessissimo tronco culturale europeo, i capitoli della Parte Seconda effettuano invece letture ravvicinate dell'opera di alcuni pensatori che hanno contribuito in maniera originale, problematica, a volte radicale alla riflessione sul rapporto linguaggio e interpretazione, e che rappresentano secondo l'autore casi esemplari di un nascente pensiero retorico-ermeneutico.

Nel **terzo capitolo** si studia l'evoluzione del pensiero interpretativo di Paolo Valesio, evidenziandone il superamento “interno” della linguistica e della retorica strutturalistica. Attraverso serrate letture di scuole di linguistica e di filosofie della cultura, corroborate da analisi di autori sia canonici che marginali e scomodi, e per via anche di

una costante sperimentazioni scrittoria o creativa, Valesio affronta e riformula il problema della retorica del non-dicibile, del silenzio e della figurazione, consegnandoci una retorica filosofica a tutt'oggi in fieri e ricchissima di stimoli critici e prospettive alternative.

Il **quarto capitolo** esplora l'evoluzione del pensiero critico di Geoffrey Hartman mettendone in rilievo le tappe più significative. Dopo aver lottato contro la proposta formalista e in seguito annegato nel magma derridiano, Hartmann consegue il suo equilibrio con uno stile saggistico. Anche qui il rapporto linguaggio e interpretazione si trova orientato verso una costruzione frastica, etico-conoscitivo, superando le stretture di qualsiasi impostazione metodologica e disponendosi ad accogliere nella valutazione elementi eterogenei, materiali circoscritti, fluidi e passibili di riscrittura, quindi di re-interpretazione. L'unica possibilità per la critica di resistere all'usura del tempo e di aggirare i limiti imposti dalle circostanze istituzionali della lettura sarebbe di ispirarsi all'arte stessa, cioè di non prendere più il testo critico testo secondario, ma come risposta, come forma d'arte.

Il **quinto capitolo** ripercorre le tappe della riflessione linguistica e filosofica di Paul Ricoeur, il quale smantella i metodi e le teorie del testo e della linguisticità del processo interpretativo, tenendo sempre per fermo la necessità di inquadrare il tutto in termini dello scambio tra gli esseri, e del rapporto dinamico ed effettivo tra il parlare e l'agire, tra il sé e gli altri. L'analisi e la presa di coscienza del "conflitto delle interpretazioni" conduce Ricoeur a sviluppare una retorica ermeneutica che integra sì i risultati di diverse scuole di linguistica e di filosofia del linguaggio ma in base all'azione concreta e possibilante della coscienza del critico, e alla temporalità del senso. A partire da **La métaphore vive** lungo **Temps et récit**, la linguistica ermeneutica si rifonda sulla frase, sulla narra-

zione e quindi sulla referenzialità empirica e figurale a un tempo del significato.

Il **sesto capitolo** esamina la filosofia del linguaggio di Lyotard sullo sfondo della caduta delle teorie generali che legittimano il sapere della Modernità. All'incrocio tra il Wittgenstein della crisi dei metodi linguistico-razionali della conoscenza e la Gertrude Stein della totale separazione tra segno e referente, e sullo sfondo dell'effettivo potere storico, sociale, politico del linguaggio, l'analisi che Lyotard conduce ne **Le Différend** fa pensare appunto a una retorica ermeneutica (anche se non fa uso di questi termini) in quanto ribadisce la compartecipazione, originaria e agente, intersoggettiva, nell'espressione linguistica, sia del ruolo dei sistemi formali, o regimi di frasi in qualche modo codificati, sia (e in Lyotard instancabilmente) della conflittualità reale e immanente ma comunque di potere dello scambio interpersonale. In certo senso, anche se in maniera diversissima, Lyotard come Ricoeur pone a fondamento dell'interpretazione la responsabilità di un discorso diretto ad altri, la retorica appunto persuasiva e legittimante dell'agire sociale. Anche quando solo immaginaria o immateriale, il parlare si dà in un quadro etico, politico ed estetico a un tempo.

Il **capitolo sette** è una esposizione dei due libri principali di Luigi Pareyson, **l'Estetica** del 1954 e **Verità e Interpretazione** del 1972 in cui si mettono in rilievo due cose: la linguisticità dell'interpretazione e la sua necessaria concretezza nell'interazione sociostorica, cioè la componente interpersonale e dunque metodico-persuasiva di ogni proposta interpretativa. Scritto originalmente per un pubblico americano B il primo in assoluto su Pareyson in inglese B esso alla fine elenca le voci di una teoria onnicomprensiva dell'interpretazione in cui la componente retorica riacquista il suo luogo centrale (anche quando, come nel caso di Lyotard, per esempio, il pensatore neanche fa utilizzo della parola «retorica»).

Il capitolo otto propone un avvicinamento “interattivo” tra i massimi sistemi di Vico e di Heidegger. Qui vengono esposti i principi di due concezioni del linguaggio alquanto diverse, per buona parte della tradizione critica e filosofica non paragonabili o compatibili. Tuttavia, Heidegger non è solo o esclusivamente il critico del pensiero umanistico che culmina in Vico, ma anche il pensatore della crisi epocale dell’articolazione razionale, e quindi della validità o legittimazione di qualsiasi metodologia esplicativa. L’unica possibilità di riscatto risiederebbe nella concezione del linguaggio come essenzialmente poetico, creativo, e dischiudente l’Essere dell’essere umano anche di fronte all’insostenibilità di qualsiasi fondazione ontologica. Ma anche Vico aveva posto il linguaggio poetico come fondamento dell’essere umano, integrandovi però come co-possibilitanti esigenze materiali (economiche, di tipo antropologico), sociali (di interazione e sviluppo), e figurative (i miti, le invenzioni delle tradizioni, della memoria). Tutte componenti essenzialmente retoriche e ermeneutiche, cioè a un tempo strutturate e valutative, referenzialmente circoscritte e simbolicamente eccedenti. Si pensi che Heidegger predilige la poesia lirica, considerando la più profonda od originaria (o più alta espressione dell’essere umano secondo Leopardi, o contatto con gli dei assoluti e soprastorici secondo Hölderlin), mentre Vico pone l’elemento allegorico come primario e possibilante sia alla poesia che al discorso umano interpersonale tout court. In sostanza, anche se entrambi ripensano la natura del linguaggio a partire dalla metafora, Heidegger resta legato alla parola, mentre Vico, un po’ come Ricoeur, parte dal sintagma, dall’enunciato, dal narrato. Per chiarezza espositiva e comparativa, questa lettura — forse la più radicale o sperimentale — riprende esiti provenienti da altri miei studi su Descartes, Nietzsche e le poetiche del novecento.

La **Conclusione** riprende verbatim le pagine 339-354 dello **Hermes** poichè, oltre a suggellare il presente lavoro come la continuazione formale e integrale del primo volume, alla fine ci riconduce alla figura critica e portante di Hermes, nume dell'interpretazione interminabile, dello scambio incessante della significazione, e dell'esistenza come Divenire mutabile, politropo e plurivoco, giocoso e leggero, slegato tra l'ossessione del Principio (Origine, Essere, Creazione) e l'ansia della Fine (Destino, Non-Essere, Apocalisse).

## Nota e Ringraziamenti

Alcuni capitoli sono stati già pubblicati come studi o saggi su riviste specializzate, le quali vorrei ringraziare per il diritto a ripubblicarli in questo libro. L'Introduzione riproduce le pagine 43-84 della Parte Prima de **Il Fantasma di Hermes**; il primo capitolo sulla retorica in Italia è uscito nell'annuario della American Association for Italian Studies, *Italian Culture*, XVI, 1 (1999):39-56; il capitolo due, "Erranza", uscì su *Allegoria* 19 (1995):26-53; il capitolo tre è apparso su *Italica* 72, 3 (1995):367-81; il capitolo quattro è apparso nel volume a cura di J. Picchione, **La critica americana** (Roma, Bulzoni, 1994):74-94; il capitolo cinque sulla retorica ermeneutica di Ricoeur è uscito su *Paradigmi* 36 (1994):427-56; il settimo capitolo è uscito originalmente in inglese nella rivista *Differentia* 3-4 (1989): 217-243; l'ottavo capitolo è stato tradotto dal mio libro **Prefaces to the Diaphora**, (W. Lafayette, Purdue University. Press, 1991):191-214; mentre la Conclusione proviene originalmente dalla conclusione allo **Hermes**, le pagine (non modificate) 337-354.

Nel riassembrare questi materiali, essi sono stati solo leggermente ritoccati e aggiornati dove opportuno, ma trattandosi in genere di lavori completi e a se stanti, ho resistito all'impulso di riscriverli. Anche perché, in vista della direzione che le mie ricerche hanno preso negli ultimi cinque anni (verso questioni storiche e trans-culturali), ne sarebbero stati sconvolti e diventati altra cosa.

Vorrei ringraziare il Dott. Pierani per la traduzione del capitolo su Lyotard, e il Dott. Saviani per la versione italiana del capitolo su Vico e Heidegger.

New York, settembre 2001  
Peter Carravetta  
[peter\\_carravetta@qc.edu](mailto:peter_carravetta@qc.edu)

Introduzione

## Riconoscere Hermes

(Tesi su linguaggio e interpretazione)

### 1. Preliminari

*Ma come trovare il giusto inizio?  
Effettivamente, qui l'inizio è la  
cosa più difficile, e la situazione  
del tutto inusitata.*

**E. Husserl**

Alla ricerca di un ripensamento del rapporto tra linguaggio e interpretazione, ci si può avviare da diverse stazioni. In vista della sua plurivocità e capacità di slargare in altri territori del sapere e delle pratiche sociali, riteniamo opportuno partire dalla letteratura e dal discorso intorno alla creazione artistica. Che la critica letteraria e artistica sia stata, per la prima metà del nostro secolo, una provincia dell'estetica, è scontato e risaputo. Negli ultimi trent'anni, invece, essa ha esperito notevoli rinnovamenti e sviluppi, per esempio, attraverso la fenomenologia, l'ermeneutica, la semiotica. Si può dire il medesimo per le scienze sociali: la prima metà del secolo all'insegna di teorie onnicomprensive, mentre dagli anni sessanta in

poi esse hanno assistito a diverse fasi rivoluzionarie sia a livello di concetti, sia a livello di campi d'indagine. Ma in entrambi i casi — che prendiamo come sintomatici di una piu' diffusa tendenza culturale a cavallo tra il declino dell'epoca moderna e i primi ingarbugliati segni di una epoca postmoderna (perlomeno nell'occidente euronordamericano) —, si può dire che esse si siano trasformate in tempi più recenti in duttile metodologismo secondo principi e direttive scientifiche e razionalistiche, con cruciali conseguenze sull'interpretare. E' quanto si intende continuare a esplorare anche in questo libro. Che infine la critica come metodo critico od estetico si debba persuadere di mutarsi in filosofia dell'interpretare, in discorso retorico-dialogico, è quanto si cercherà di sostenere nel corso della ricerca. A tal fine, ricordiamoci che la critica è già di per sé, in un'ampia accezione, un discorso multiforme, plurivoco, sfuggibile e contemplante più parti. Per dirla con lo Starobinski:

Alla critica compete — ed è forse la sua funzione più degna di rilievo — di abordare le opere di linguaggio nel nome di valori e di principi diversi, di chieder conto ai 'poeti' di ciò che, a prescindere dalla bellezza propria della poesia, s'impone come il fatto più importante o urgente. Le variazioni del pensiero critico, insomma, superano largamente il campo di quel che chiamiamo 'teoria letteraria' o 'idee estetiche'.<sup>1</sup>

Si noti l'apertura alla plurivocità di approcci, l'attenzione al linguaggio e l'esigenza di dover trascendere gli orizzonti

---

<sup>1</sup> Si vedano le bellissime pagine di Starobinski in Starobinski e Branca 114 et infra, da cui citeremo anche più in avanti.

zonti propri dell'opera d'arte e, per estensione, dell'oggetto d'interesse all'interprete. Il pensiero critico deve infatti esser capace di occuparsi dell'arte, del fenomeno artistico in sé, ma esso deve *contemporaneamente* esser capace e disponibile ad altro, a qualcosa di là del genere di discorso chiamato 'teoria letteraria' oppure della disciplina delle 'idee estetiche'.

Poiché il significato delle parole, e delle parole-critiche qui utilizzate, è anche costituito *dall'uso particolare* che se ne fa, per capire quanto segue il lettore dovrà intendere le parole metacritiche adottate nel senso del modello che verrò svolgendo. Poiché è un dato incontrovertibile dell'esistenza che le parole, dal punto di vista empirico, scorrono una per una, una dopo l'altra, confermando almeno una verità: che il corpo umano, l'essere materiale *hic et nunc* dei viventi (dei critici, di homo sapiens) conosce un certo tipo di temporalità "fisica".<sup>2</sup> Però è altrettanto vero che si consegue un *sensu*, o si *intende* un discorso, solo quando vi si è, come dire, "dall'interno", e ci si presta all'esperienza dei segni non solo in maniera lineare e cronometrica ma anche seguendo e inseguendo le coordinate semantiche — dunque metaforiche, simboliche, storiche e psichiche — fin quando il tempo instaurato dal discorso non si compia o conclude in qualche modo, fin quando, cioè, l'oratore abbia smesso di parlare (o di scrivere, in questo caso). Questo requisito al retto intendimento del discorso (meta)critico verrà rielaborato in ciascuno dei capitoli che seguono, e verrà tematizzato come la componente non tanto correlativa quanto piuttosto fondante/legittimante dell'interpretazione, ossia secondo ciò che chiameremo la dimensione retorico-ermeneutica. E questa dimensione esige l'ascolto, l'espropria-

---

<sup>2</sup> Alcuni studiosi hanno fatto di ciò il *fondamento* della loro metodologia critica, per esempio, Cesare Segre ne *Le strutture e il tempo*.

zione di sé, la disponibilità a — nel senso nietzschiano e heideggeriano al tempo stesso di *volontà di volere* — cambiare, anzi, cambiarsi, trasmutarsi. E questo non è di tutti.

## 2. Lessico, figure e modello interpretativo del presente discorso

Nel corso della lettura dei capitoli che seguono, si tenga presente il modello qui presentato e in particolare la maniera in cui sviluppato. Per attualizzare un discorso non si sfugge al gioco delle metafore, e difficilmente — salvo costruendo un'opera artistica visionaria, o rifugiandosi nel silenzio, — ci si pone al di fuori della dialettica molteplice e possibilitante della metafora stessa, cioè del linguaggio in quanto ontologicamente fondante.<sup>3</sup> Bisogna dunque che ci si metta fenomenologicamente d'accordo sul significato delle parole malgrado il fatto che esse possono essere interpretate da ciascun lettore diversamente (e ad ogni nuova lettura!). Per esempio, qualora si volesse interpretare, spiegare in maniera generica e ma succinta, questo medesimo testo (facendo, insomma, la metacritica di se stessi!). Ne consegue che nostro malgrado ci si incammina in terra ermeneutica ipotizzando e comprovando, definendo e autodefinendosi.

---

<sup>3</sup> Ricordiamoci di alcune osservazioni del Vico — che ritroviamo in diversa maniera sia in Nietzsche sia in Heidegger (cfr. Carravetta 1991:13-79, 239-55) — in merito alla natura originaria e fondante della parola e del discorso poetico in particolare, da controbilanciare alla posizione più tecnica e razionale sulla natura del discorso *tout court*, come per esempio abbiamo da Bloomfield e la sua scuola e in seguito da Chomsky. Si vedano in merito nello *Hermes* l'intera Parte Quarta e il capitolo su Ernesto Grassi in Carravetta 1994. Per ciò che riguarda invece la tematizzazione della metafora come presunto 'ostacolo' e, al tempo stesso, come necessaria *figura capacitante* del discorso filosofico, si vedano le divergenti posizioni di Derrida 1972:247-324, Ricoeur 1975, e Grassi 1987; per alcune riserve sulla nozione heideggeriana di metafora, si veda Rovatti 1987:7-50.

Dunque. Ci si vuole interrogare sul problema del metodo e sulla filosofia dell'interpretare tenendo presente almeno tre punti nodali: l'OPERA, L'INTERPRETE (o il critico), e quel qualcosa che ne rende possibile il collegamento, ossia il Discorso Critico, o, meglio detto (e per il resto di questo libro), l'INTERPRETARE.<sup>4</sup> E= facile intravedere come questi tre termini potrebbero definire lo schema proposto nella Figura 1.

*Figura 1.*  
Triangolo Epistemico:  
INTERPRETARE, INTERPRETE, OPERA

---

<sup>4</sup> Le tre parole chiave seguiranno a essere scritte in maiuscolo ogni qualvolta si riterrà opportuno riassumere o sintetizzare l'indagine in corso e stabilire una sorta di progressione di marcia.

Ora, eviteremo provvisoriamente di «problematizzare» la metafora geometrica, assumendola a scopi espositivi o pedagogici. Si potrebbe obiettare che l'Interprete non vive nel vuoto e che non c'è predisposizione per un'analisi che tenga conto della società o del contesto in cui l'Interprete opera. Rispondo dicendo che nessuno dei tre apici è avulso da un qualche contesto e che quindi, volendo rispettare un minimo di materialismo o concretezza empirica, l'unico apice ove porre la Società è precisamente quello dove abbiamo messo in un primo tempo l'Interprete. Infatti, per il momento bisogna tenere i due concetti insieme, cioè Interprete & Società, poiché questo è il polo che rivendica la materialità, la datità, l'evidenza della co-appartenenza di individui reali in una società effettivamente esistente.<sup>5</sup>

Rispetto a questa diade, però, terremo in ogni caso consapevolmente presenti gli altri due vertici, ossia il processo (e le procedure) dell'atto interpretativo, o in breve dell'INTERPRETARE, e naturalmente dell'OPERA (che può all'atto pratico essere un artefatto, testo, reperto archeologico, una performance, ecc.), come distinti, come costituenti due campi d'interazione a parte.

E necessario adesso introdurre alcuni elementi i quali, estendendosi come forze o flussi lungo i lati del nostro ipotetico triangolo, ne influenzano la propria costituzione ontico-razionale. Mi riferisco alla componente vitale o esistenziale entro la quale, come per ogni altro discorso filosofico, il presente scritto acquista un senso. Senza dimenticare la direzione impressa alla conoscenza da Platone, cioè come ricerca della Verità e quindi in certo sen-

---

<sup>5</sup> Come si chiarirà strada facendo, questa diade slarga nella problematica della *prassi*, cruciale sia all'aspetto ermeneutico della *applicatio* sia al giudizio di valore e all'agire. Questo argomento, verrà trattato in un lavoro a parte su prassi e storia.

so al di fuori della storia (come attestano la storia dei vari idealismi dell'occidente), diciamo che ci stiamo richiamando a quella svolta nel pensiero contemporaneo rappresentato dalla pubblicazione di **Essere e Tempo**.<sup>6</sup> Poiché se introduciamo la dimensione e dunque la questione della temporalità o meglio dell'infinità del de-corso interpretativo,<sup>7</sup> il triangolo che abbiamo postulato comincia a vibrare, a muoversi, a rotolare sempre più velocemente, si trasforma infine in un cerchio, va come dire 'in giro', connette e lega, si (auto)esplicita tramite costanti e cangianti (auto)referimenti, traccia degli archi, infine si comporta come un cerchio, quindi: Circolo Ermeneutico.

---

<sup>6</sup> Su questo tema cruciale si ritornerà più volte nel corso del nostro lavoro. Per gli studi preparatori allo *sfondamento* della fenomenologia, si veda di Heidegger **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. I paragrafi rilevanti di **Essere e Tempo** sono 5-7, tutta la sezione prima sull'analitica del Dasein (in particolare il par. 17 su segno e referenza), oltre alle pagine dedicate all'essere-per-la-morte e al rapporto tra temporalità e storicità.

<sup>7</sup> Aspetto non già marginale B come vorrebbe la tradizione idealistica e kantiana, essenzialmente «atemporale» — ma anzi fondamentale all'ermeneutica del novecento, e all'INTERPRETARE come inteso in queste pagine, la temporalità è per noi il locus emblematicus dove incrociano sia le semiosi illimitata di Peirce, che l'interpretazione interminabile di Nietzsche e di Freud, e con caratteri tutti particolari Derrida e Deleuze. In merito a Nietzsche importanti le considerazioni di Pasqualotto 1988.

Si considerino quindi le seguenti corollarie:

- A) L'OPERA implica, anzi esige,
  - i. l'Interpretare e
  - ii. la Società (o Interprete, in quanto suo elemento).
- B) La SOCIETÀ e/o l'INTERPRETE non è referenzialmente postulabile senza
  - i. l'Opera (dove 'Opera' può valere per oggetti, fatti, eventi, il Testo) e, in più
  - ii. l'Interpretare (cioè forme discorsive, scelte operative, valori, metodi, ecc.)
- C) L'INTERPRETARE, infine, non è possibile se non si danno al tempo stesso
  - i. l'Opera (messaggio, testo, oggetto estetico, referenti, aspetto Aformale") e
  - ii. la Società/Interprete (ossia il contesto, la memoria, la storica, il critico, ecc.)

Essendo dunque chiaro che ciascuno dei nodi d'indagine, o topoi, implica e/o rimanda agli altri due, il nostro modello investigativo B e dunque presupposto epistemico del presente lavoro — tende a rivelarsi anche come circolo ermeneutico del processo conoscitivo, rivendicando una base ontologica diremmo addirittura primordiale e necessitante a ogni pratica conoscitiva. Infatti, dal punto di vista della stessa possibilità del discorso critico o conoscitivo ch'esso sia, non fa differenza alcuna dove ci collochiamo, in quanto siamo sempre in rapporto contiguo e simultaneo con gli altri nodi o topoi della ricerca. Questo ci consente di evitare i trabocchetti delle gerarchie e della tassonomia. Possiamo allora raffigurarci le connessioni riportate nella Fig. 2. Questo passaggio o 'salto' dal triangolo al circolo corrisponde su per giù a un ponte o procedura connettiva tra la nozione di *critica come tecnica*, come

modelli di metodo d'analisi, e la nozione di *interpretare come intendimento retorico-erroneo*.

Aggiungiamo che si vuole inoltre tener conto della forza, dell'energia, dei passaggi tra i due approcci, siano essi ideali, esistenziali, cosmici o retorici. Detto altrimenti, anche dopo la problematica (e comunque provvisoria) suddivisione in tre campi semanticamente densi e circoscritti, bisogna tener di conto che il plenum ultimo che consente la significazione è l'esistenza linguistica dell'uomo in quanto *homo sapiens loqui*,<sup>8</sup> l'unico a priori, forse (se a priori si può ancora legittimamente chiamare), del pensiero interpretante.

---

<sup>8</sup> Si vedano le stimolantissime riflessioni sul linguaggio di Giorgio Agamben che sembrano porsi, tra l'altro, e per ciò che riguarda il pensiero contemporaneo, in uno spazio equidistante da Heidegger, da Derrida, e da Wittgenstein (con echi mistici à la Walter Benjamin). L'espressione 'uomo che sa parlare' è espunta dal saggio «La parola e il sapere» del 1980, dal quale riportiamo l'intero passo: «Poiché forse la metafisica non è che questo intreccio, questa implicazione di sapere e parlare, per cui sapere (secondo la definizione platonica e aristotelica e, più tardi, leibniziana) è *logon dounai*, rendere ragione, cioè poter dire come si sa e che cosa si sa, e parlare sempre già saper parlare, conoscere la lingua. La scienza occidentale (che una superficiale problematizzazione ci presenta divisa in scienze della natura e scienze umane, cioè filologiche) è allora, nella sua essenza, una filologia, amore della parola e riflessione sulla parola, e *homo sapiens* si costituisce in essa necessariamente come *homo sapiens loqui*.»

*Figura 2*  
Circolo ermeneutico :  
OPERA - INTERPRETE e/o SOCIETA B INTERPRETARE

### 3. A partire dai contemporanei

In un libro che dopo più di vent'anni resta ancora una delle più coerenti e succinte introduzioni all'ermeneutica, Palmer scrive — riassumendo la tradizione che va da Schleiermacher a Dilthey e dunque a Heidegger e Gadamer, — che con **Essere e Tempo** si è aperto il carattere ontologico del comprendere, e che di conseguenza “il comprendere è il modo fondamentale di esistere al mondo.”<sup>9</sup> Ossia: esistenza e intendimento, o il vivere e il cercare di capire il mondo, sono equiprimordiali e pressoché fondanti; o ancora, *il mero esistere in una modalità conoscitiva è un interpretare*. Secondo Vattimo e la scuola ermeneutica, non solo italiana, dobbiamo prendere atto che “ogni conoscere è interpretativo” (Vattimo 1968:11). Tra l'altro lo stesso Vattimo in seguito ci metterà in guardia dall'accettare in maniera troppo pacifica e rassicurante (o riduttiva) l'asse Heidegger-Gadamer, rivalutando e rinnestando nell'ermeneutica il pensiero di Nietzsche.<sup>10</sup> Ricordiamo solo di sfuggita che sulla falsariga di Nietzsche gli studiosi, per limitarci solo all'ambito italiano, hanno aperto il discorso dell'interpretazione al suo intrinseco carattere “infinito” o “interminabile,” argomento elabora-

---

<sup>9</sup> Palmer 1980:227. Ci si ricordi delle formulazioni essenziali di Heidegger, **Essere e tempo**, par. 32: “Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* [Auslegung]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da se' ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione: non e' dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione.”

<sup>10</sup> Penso in particolare ai saggi su Nietzsche e il suo rapporto con l'ontologia ermeneutica contenuti in *Al di là del soggetto* 27-50 e *Le avventure della differenza* 71-94.

to brillantemente da Pasqualotto (1988:9-52), e al fatto che esso si manifesta nella società come maschera (Vattimo 1974), come duplicità precostituente (Masini 1978), e come movimento slittante e pregiudicante (Sini 1978:105-155; Rella 1975-76). Alzando lo sguardo, bisogna dunque domandarsi per un verso se esistono luoghi privilegiati in cui porsi per effettuare un'analisi critica, per *fare* dell'interpretazione, ammettendo la dimensione pragmatica e applicativa, e per un altro se non sia il caso di tener di conto, anche, e nuovamente, dell'insidia del relativismo, visto che l'interpretazione è comunque anche Aopinione prospettica.<sup>11</sup> Infine, e più problematicamente, in una vicina e probante elaborazione, il conoscere persino in quanto mera *percezione* è già interpretativo.<sup>12</sup>

#### 4. *Non-detto e giudizio*

Infatti, poiché il valore intrinseco del circolo ermeneutico consiste nel dare come fondante (e dunque agente, possibilitante) il costante e imprescindibile rapporto linguistico-esistenziale con gli altri termini di riferimento (diciamo, in quanto l'Altro o quantomeno gli altri),<sup>13</sup> si dà il caso che la domanda vada riformulata in vista delle sue possibilità retoriche, ricorrendo cioè a forme basilari come

---

<sup>11</sup> Si vedano di Nietzsche *La Gaia Scienza*, par. 124, 354 e 374; *Al di là del bene e del male*, par. 39, 40, 278; e passi e rimandi nel terzo libro della *Volontà di potenza* (par. 493-529 nella ed. inglese di W. Kaufmann).

<sup>12</sup> In particolare Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*.

<sup>13</sup> Per questa e le contigue affermazioni che ritroveremo, per un verso, nel pensiero di Levinas, per un altro nel pensiero di Gadamer, si vedano i paragrafi 32, 33, e 34 di **Essere e Tempo**; in quest'ultimo leggiamo: "Nella comunicazione si costituisce l'articolazione dell'essere-assieme comprendente. Essa realizza la "compartecipazione" della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere."

l'asserzione, il dialogo, il canto. *La dimensione retorica e l'anello tra l'ontico e l'ontologico*. Fare critica richiede che si affronti non solo la tendenza della verità ad assolutizzarsi (e/o a nascondersi), ma anche ciò che si dà per scontato, il "Si" della quotidianità che rappresenta il mare magnum degli uomini e delle donne fatti di "carne y hueso", come diceva Unamuno, nella loro propria immanenza e particolarità.<sup>14</sup> Ciò implica che l'interpretazione porta con sé inizialmente espressioni, nozioni e pensieri che volens nolens contraddistinguono qualsiasi scambio linguistico, e che di conseguenza legittimano l'inserzione del retorico in qualsiasi tentativo di comprensione e di intendimento.

Per esempio, nel voler comprendere o interpretare un testo, nel voler dunque aprirsi ad esso, bisogna riconoscere una *idea preliminare* di cosa sia o rappresenti questo termine,<sup>15</sup> cioè Testo —, e dall'altro canto, come constateremo essere stata la tendenza nella storia, non si può non badare, *simultaneamente*, a tutta una serie di mosse obiettivanti che consentono alla fine al suddetto Testo di farsi portatore di un valore, di rivelarsi (e di determinarsi) come legittimo *Giudizio*.

##### 5. Ermeneutica e pregiudizio

Alla critica o, d'ora in avanti, all'Interpretare che, in quanto si dà o si istanzia come *altro* differente e differenziante e che attua un giudizio su un'opera — quello che a tutti gli effetti veramente fanno gli interpreti nelle discipline o campi del sapere — va subito abbinata la coappartenenza di una FUNZIONE giudicante, la quale deve sa-

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, *Essere e Tempo*. par. 25,26,27 e 35.

<sup>15</sup> Bisogna insomma rendersi conto del Pre-giudizio, nel senso elaborato da Gadamer in *Verità e metodo* (1983:312-319). Si tornerà su questo tema a più riprese.

persi riappropriare appunto di ciò di cui non può fare a meno, ossia il pregiudizio. Prima ancora di applicare un giudizio, di esporre una valutazione, “bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni” perché il testo, che si presenta nella sua alterità, venga riconosciuto come non-io, e abbia la possibilità effettiva di “far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell’interprete” (Gadamer 1983:316). Per soffermarci un istante su Gadamer, il cui pensiero costituirà un importante ambito di riferimento della presente ricerca, risulta cruciale che si faccia utilizzo del pregiudizio in quanto ogni nostro contatto con un ente — sia esso testo o persona — di primo acchito pone già le basi sulle quali in seguito avverrà il discorso e la comunicazione. Lo stesso Gadamer dedica diverse pagine per dimostrare in maniera si direbbe inconfutabile che la nozione di pregiudizio è stata indotta, storicamente, ad assumere una valenza negativa, e a denotare ciò che il “corretto” uso della ragione deve evitare ad ogni costo, dalla tradizione filosofica dell’Illuminismo Moderno, che tanto si è operato a postulare — ed eventualmente a implementare, — l’Obiettività, la verità in concreto (Gadamer 1983:319-325). Ciò che ci torna utile da questa postazione è la distinzione cruciale tra:

- A) un pregiudizio inteso come a priori morale (od estetico), ossia il risultato della filosofia scientifica mutata in ideologia, e
- B) un pregiudizio come a priori teorico-ontologico, ossia un campo preliminare dell’intendimento che lasci aperta la strada alle tre funzioni equiprimordiali elaborate da Heidegger in **Essere e Tempo**, e cioè *la pre-disponibilità, la pre-visione, e la pre-cognizione*.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr. Heidegger, *Essere e Tempo*, par. 32: “Il senso è il `rispetto-a-chi' del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale «rispetto—a—chi» è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione.”

In maniera non così diversa da Nietzsche (o da Pirandello), che ci insegna che da dietro la maschera non si può uscire, o che comunque non vi è niente di più "originario" o "primordiale," Gadamer ci fa capire che il pregiudizio è ciò che è dato in principio, diciamo come potenza sempre realizzantesi dell'esperire-interpretare stesso. E' cio' che ci hanno insegnato, e/o che abbiamo ereditato dalla tradizione e dal "si dice". Dunque, perché negarlo, ignorarlo, se tuttavia è dato? I pregiudizi come valori o motivi di critica e di esistenza sono infatti connessi, oltreché al manifestarsi dell'Esser-ci, anche allo svolgersi della cultura e della storia, e quindi si aprono ad altri territori d'esperienza e d'indagine.<sup>17</sup> Per analogia, i pregiudizi sono simili a ciò che la fenomenologia critica chiamerebbe *istituzioni* (Anceschi 1983), solo che i primi si danno come preconsce, i secondi come consapevolezza tetica di forme del pensiero (estetico). Infine i pregiudizi sono connessi agli stessi fondamenti interpersonali e collettivi.<sup>18</sup> Dunque, se pre-giudizio vale come funzione dell'interpretare, i pregiudizi come depositi linguistici e storici sono fondamentali per la comprensione del passato e dei documenti che ne sono la testimonianza primaria:

---

<sup>17</sup> Per esempio, alla storicità, alla inter-soggettività, alla giusta determinazione del darsi dell'esserci in quanto connesso a un ente-esistente intramondano. Per due recenti aperture che rifiutano l'alterità radicale e fanno leva sull'arcaico come luogo d'incontro tra cultura e interpretare, si vedano Vattimo 1985:153-171 e Carchia 1982:123-222.

<sup>18</sup> Da qui il fertile connubio di prospettive che si può generare ritornando indietro da Gadamer e da Heidegger verso Vico (sia pure attraverso Nietzsche, Freud, e l'antropologia culturale), per cioè che riguarda i proverbi, le strutture linguistiche della quotidianità, le mitologie popolari, i caratteri poetici, le leggi e i riti di determinate fasi nell'evoluzione delle culture.

Un comprendere realizzato con consapevolezza metodologica non deve tendere a portare semplicemente a compimento le proprie anticipazioni, ma a renderle consapevoli per poterle controllare, e fondare così la comprensione sull'oggetto stesso da interpretare. (Gadamer 1983:317)

Nell'aprirsi a questa dimensione del discorso critico, ancora una volta elaborata in chiave filosofica generale e non limitatamente alla critica letteraria o a forme circoscritte d'applicazione del giudizio, dovremo tener bene in mente che «non tanto i nostri giudizi quanto piuttosto i nostri pregiudizi costituiscono il nostro essere». Questo rapporto tra pregiudizio e giudizio critico è di natura dialettica, co-possibilitante, basilare.

## 6. *Paradosso della critica*

Ritorniamo adesso alla riflessione critico-letteraria. Il significato dei termini “Critica” (e, nel senso lato finora visto, Giudizio) e “Pregiudizio” comporta le seguenti valenze semantiche. Secondo il già citato Starobinski:

Se si riconduce il termine ‘critica’ al verbo greco *crinein* (abituamente tradotto ‘giudicare’) non bisogna accentuarne il significato giudiziario e pensare alla formulazione di una sentenza. Se si vuole evocare la comparazione davanti al giudice, bisognerà allora insistere su ciò che precede il verdetto: il vaglio delle prove, la ripartizione dei torti. Perché *crinein* denomina fundamentalmente l'atto che distin-

gue, separa, dà il voto decisivo. (In Latino, il verbo *cernere*, il sostantivo *cribnum*, che designa il vaglio del grano, appartengono alla stessa `famiglia') (Starobinski 1970: 114)<sup>19</sup>

Lo spazio semantico della parola si dilata subito e tende a comprendere la storia della critica non solo come repertorio di opinioni formulate sulla letteratura, ma anche

come storia della relazione differenziale che unisce la creazione verbale e i modi di accoglienza, di rifiuto, di consacrazione, d'interpretazione, di conoscenza oggettiva, con i quali si è reagito a titolo individuale o collettivo. (*ibid.*)

Non dovrà risultare paradossale dunque che esistono testi o opere d'arte solo nella misura in cui si costituisce di fronte o intorno ad esse

un discorso di natura differente; e questo spiega come la nozione di testo sorga il momento in cui, ai margini, un 'non testo' gli viene aggiunto e opposto. (*ibid.* 115)

Quindi la critica, in una sua ideale genesi, è sempre anche una scelta iniziale (*ibid.* 116), una preferenza, ma-

---

<sup>19</sup>Sull'origine e storia della parola "critica" si veda inoltre Rene' Wellek, *Concepts of Criticism*, 1973:22: "In Greek *krites* means 'a judge,' *krinein* 'to judge.' The term *kritikos* as 'a judge of literature' occurs as early as the end of the fourth century B.C. Philitas from the island of Kos who came to Alexandria in 305 B.C. as the tutor of the future King Ptolemy II, was called 'a poet and critic at the same time'," con riferimento alle ricerche di Rudolf Pfeiffer (cf. *Philologia Perennis*).

gari un desiderio di ripetizione o al peggio di cooptazione, ma in ogni caso, dice Starobinski, essa è sempre “iscrizione nella memoria attuale”.<sup>20</sup>

Ora, abbiamo a che fare con il paradosso di applicare un modello quando di modelli non se ne vuole adottare nessuno. È qui che nasce il nodo del *come se*, su cui ritorneremo più in avanti. Nel fare critica, *nell'isciversi nella memoria attuale*, nell'intessere un discorso sull'arte, ci troviamo dunque di fronte a una realtà — un testo, un'opera d'arte — in cui i vari punti nodali sopra tematizzati, SOCIETÀ/INDIVIDUO, OPERA, INTERPRETARE, si danno in continuazione e simultaneamente. Per il momento, si terrà conto della costituzione interna di ciascuno solo nella misura in cui questi verosimilmente influiscono sulla descrizione del loro inter-rapportarsi: l'enfasi rimarrà prevalentemente sulla natura e sulla struttura del discorso interpretativo, o INTERPRETARE, sulla sua funzione, o il proprio manifestarsi. Il rapporto interno tra SOCIETÀ e INDIVIDUO, e la costituzione estetico-ontologica dell'ARTE verranno trattati in altra sede, ma qualche indicazione già si dà verso la fine del presente lavoro. (Per il resto di questa introduzione, si tenga comunque presente lo schema del triangolo/circolo ermeneutico alla pagina 10 bis).

---

<sup>20</sup>L'idea della scelta rimanda a quella della decisione anticipatrice della morte esposta in *Essere e tempo*, par. 62. Ma essa avrà anche uno sviluppo esistenzialista-marxista con Jean-Paul Sartre a partire da *L'essere e il nulla* e negli scritti “impegnati” del secondo dopoguerra. Problematico se non attuale rimane ancora, per lo scrivente, *Che cos'è la letteratura*, 1947.

## 7. Il problema Metodo

È lecito dire che se esistono diversi modi in cui questo molteplice rapporto si realizza, esistono anche diversi METODI che rendono coerente e legittimo ognuno di questi modi di vedere e di ragionare intorno alla questione. Il Metodo è, per definizione, “*criterio e norma direttivi secondo i quali si fa, si realizza o si compie qualcosa,*” (Starobinski 1970:116-131) ossia esso è un procedimento regolato da assiomi prestabiliti. Ma uno sguardo allo **Oxford English Dictionary**, o al **Grande Dizionario della Lingua Italiana**, come pure a vari altri glossari specialistici della scienza, della linguistica e della filosofia, ci mette bene in guardia dall'accettare questa generica “definizione” acriticamente, e fermarci lì (anche perché essa è già pronunciata in un ambito problematicissimo). *La definizione di metodo, come tutte le definizioni, come tutte le parole, come tutte le cose, cambia nel tempo ossia muta con la storia.* Ma c'è di più. Infatti saranno sia la descrizione autoconsapevole sia la concezione taciuta di metodo che qui si vuole investigare in quanto i vari significati che la parola o nozione comportano si alternano, e si alterano, non solo rispetto al decorso storico in generale, ma anche e soprattutto all'interno delle singole discipline nelle diverse branche del sapere. Qui, in vista delle esigenze specifiche della nostra ricerca — che implica, cosa ormai del tutto naturale, il paradosso logico di fare una ricerca “metodica” sul metodo! — ciò che verrà chiamato *metodo* deve evidentemente assumere una caratterizzazione che ci consenta di astrarlo da qualsiasi accezione specifica in campi d'indagine determinati. E tuttavia, non volendo definire una formula metafisica e astratta, o poggiare su qualche a priori categorico, bisogna che l'uso stesso della parola richiami costantemente la sua componente materiale, applicativa, linguistica, contingen-

te... ma non per questo meno vera, reale, importante, e determinante. Ci atterremo quindi, per un verso, al senso della nozione più vasto e onnicomprensivo, ossia allo spazio semantico circoscritto dall'etimo, dove meta indica "fra", "assieme" o ancora "oltre o dopo"; e *hodós* denota "strada", "via", o "percorso"; e per un altro, metodo sarà quindi, figurativamente, *l'itinerario critico-concettuale che ci consente di andare da un luogo all'altro ma lungo un dato percorso, consapevoli del cammino*.

Questa figura metodica non è né neutra né innocente in quanto essa già implica — *a fortiori* — che la determinazione o assioma A e la determinazione B sono in connessione tra di loro. In aggiunta, questa figura connettiva potrebbe interpretarsi come qualcosa di *necessariamente* frapposto — un ostacolo, un problema — al conseguire una meta, necessario al rilievo del senso (intanto per "percepire" l'oggetto in discussione) ma in cui la meta stessa non è messa in discussione.<sup>21</sup> Ad una più attenta lettura,

---

<sup>21</sup>Ci sarebbe da aprire una lunga parentesi sul significato della parola "figura". Teniamo presente sullo sfondo il classico studio di Auerbach 1984:11-78. **Figura** ha una storia complessissima. Ci atteniamo a un senso in parte ispirato a Cicerone, il cui contributo "consisted mainly in introducing the word in the sense of perceptible form to educated language" (19), e riassume il passaggio dal Greco *schema* al Latino *imago, effigies, species, e simulacrum*. (15) Si veda l'uso che ne fa ne **De Natura Deorum**. Ma si vuole anche cogliere il senso poliedrico che il termine assume in Ovidio, dove accanto appunto alle "metamorfosi" ("se mentitis superos celasse figuris," *Met.* 5,326; "sunt quibus in plures ius est transire figuras," 8,730; "ex aliis reparat natura figuras," 15,253; "animam...in varias doceo migrare figuras," 15,172) emerge il senso di "copia", di "riproduzione" o "immagine" basata sulla realtà. Ciò passa facilmente all'uso "plastico" del termine che troviamo in Vitruvio. Infine, essenziale al nostro discorso è la distinzione, per prima posta da Quintiliano, tra figura e tropo, dove quest'ultimo ha un utilizzo ristretto e tecnico: "the aim of a figura is not, as in all tropes, to substitute words for other words; figures can be formed from words used in their proper meaning and order. Basically all discourse is a forming, a figure,

la figura del metodo pare istituirsi qui come uno spazio *da superare* o comunque *da attraversare*, tuttavia inaggrabile, il che darà adito — come vedremo — a nozioni concettose, pragmatiche e strumentali della stessa, *come se* non fosse affatto importante riflettere su ciò che accade “strada facendo”. Infatti, si scoprirà che ignorare la figura o figurazione dinamica inerente al metodo, e utilizzare invece il metodo come simbolo, come “mezzo” e, per estensione, “strumento”, avrà delle precise (a volte utilissime, a volte addirittura incredibili) conseguenze. D'altro canto, si può esplorare la figura medesima per accedere a sconosciuti sentieri, a regioni ignote.

### 7. *Il problema Teoria*

Ma nel senso più “ordinario” di direttive ben definite per ottenere certi risultati, o ancora per far sì che quel qualcosa che investighiamo possa venire alla luce per svelarsi alla nostra coscienza conoscitiva (o al nostro in-

---

but the word is employed only for formations that are particularly developed in a poetic or rhetorical sense.” (26) Tra le *figurae sententiarum* che ci tornano utili perché inevitabilmente facciamo ricorso ad esse, Quintiliano elenca: la domanda retorica, la prolessi, la prosopopeia, la fusione tra narrativa e fatti tramite *evidentia* o *illustratio*, e un aspetto cruciale agli sviluppi della nostra ricerca, cioè l'allusione nascosta, il rimando non esplicito, l'innuendo che incuriosisce o turba o stimola, la circumlocuzione premeditata. Saltando il contributo specifico del Cristianesimo (in cui figura diventa il medio termine tra *littera-historia* e *veritas*), ricordiamo che figura è a un dipresso di *allegoria* (47,54), cioè a quella forma linguistica in cui almeno due sensi di lettura sono presupposti. E ciò è essenziale all'ermeneutica. Questi sono gli spazi semantici in cui verrà adottato il termine *figura*. Per una critica all'interpretazione di Auerbach di questi sviluppi storici e poi teoretici, e che risultano abbandonare una concezione triadica per una dicotomica, si veda Carravetta 1988.

telletto) affinché lo contempliamo e ne possiamo dare (*dopo* il pregiudizio) un giudizio o comunque una caratterizzazione di qualche tipo, bisogna che vi sia la *teoria*. Cioè, sfruttando metaforicamente la nozione di metodo in quanto strada che ci consente di arrivare a una (pre)determinata meta, bisogna che questa strada sia ben illuminata e delineata, e che possa quindi permettere a *qualcuno* — diciamo, all'interprete, al pensiero interpretante, magari a un personaggio! — di vedere dove porta e che, inoltre, gli imponga di (o lo solleciti a) stare all'erta affinché non ne fuoriesca o addirittura si smarrisca. *Il metodo richiede e non può fare a meno della teoria.*

Teoria significa “formulazione e sistemazione dei principi generali di una scienza o di una sua parte, una dottrina filosofica, un'arte o un'altra forma del sapere.”<sup>22</sup> Benché essa possa anche voler dire una serie di ipotesi relative a una o più fenomeni, in generale teoria vale un complesso di precetti che servono da guida alla pratica. Etimologicamente *theoria*, che deriva da *theorós*, designa “colui che dà uno sguardo”, ossia uno “spettatore”. Se si pone mente al fatto che il teorizzare, ovverosia l'attività speculativa in filosofia ma anche nelle scienze, si chiama *teorèsi*, la quale, definita come “attività conoscitiva” congiunge quindi il “guardare” con l' “esaminare”, ne consegue che tra teoria e metodo sussiste uno strettissimo rapporto.

All' idea di teoria va congiunta l'idea di presenza, in senso ontologico. Chi fa della teoresi, fa dell'ontologismo della presenza e rientra pienamente nella più provata tradizione metafisica.<sup>23</sup> E ciò non è *a priori* una considerazione

<sup>22</sup> Il Nuovo Zingarelli, 11ma ed., Bologna: Zanichelli, 1983.

<sup>23</sup> Ho naturalmente in mente la tradizione del pensiero moderno che ha sollevato questo problema, e che include Nietzsche, Heidegger e Derrida (al di là o al di sopra delle specifiche “letture” dell'assunto fatte da ciascuno di essi). Il denominatore comune, esposto, criticato,

da scartare perché necessariamente “cattiva”, in quanto presenza vuol dire assistere a qualcosa, *essere-con* altro o altri, dunque *partecipazione*. Nelle parole di Gadamer:

Chi ha assistito a qualcosa, è chiaramente al corrente di come essa si sia svolta veramente. Solo in modo derivato, l’assistere significa anche un modo di comportamento soggettivo, l’esser presente al fatto. Essere spettatore è dunque un modo autentico di partecipare. Si può capire ciò rifacendosi al concetto originario greco di *theoria*. *Theorós*, come si sa, è colui che prende parte a una delegazione inviata a una festa. Chi partecipa a una delegazione di questo genere non ha altra qualificazione e funzione che di assistervi. Il *theorós* è dunque lo spettatore nel senso autentico della parola, che prende parte agli atti della festa attraverso il fatto di assistervi e per ciò stesso acquista una qualificazione e dei diritti sacrali, per esempio l’immunità. (Gadamer 1983:157)

Nella metafisica greca, continua Gadamer, la natura della *theoria* e quella del *noûs* erano concepite in termini di *pura presenza* al cospetto del reale (o dell’idea del reale in cui si riponevano tali certezze), e la capacità di agire teoricamente esige l’atto di concentrarsi in maniera tale per cui ci si dimenticava dei propri interessi immediati. Ci sono già le premesse per l’INTERPRETARE come “ab-

---

e infine “accettato” come imprescindibile dell’uomo dell’occidente, è riposto nella definizione aristotelica della *prisca philosophia*: “Vi è una scienza (*episteme*) che studia (*theorei*) l’essere come essere (*on*),” scrive Ripanti, *Le parole della metafisica*, 1984:41; e, più avanti, “la metafisica greca concepisce l’essenza della teoria e perciò del *nous* (pensiero) come il puro assistere all’essere vero.”

bandono” al gioco dell’esistente, come responso a un quesito profondo. Le possibilità stesse di *fare* cultura, da un lato, e l’apertura fenomenologica del pensare dall’altro, sembrano dipendere (come vedremo) da questo dimenticarsi, da questo essere virtualmente *fuori di sé*. È cruciale rammentarsi che in questo contesto,

La *theoria* non va pensata però anzitutto come un modo di determinarsi del soggetto, ma va vista anzitutto in riferimento a ciò che il soggetto contempla. (ibid.)

Ne consegue dunque che

La *Theoria* è partecipazione reale, non un fare ma un patire (pathos), cioè l’esser preso e come rapito [da ciò che uno vede]. (ibid.)<sup>24</sup>

## 9. *L’Interprete*

Superfluo aggiungere che la teoria contempla anche, e forse anzitutto, una persona, cioè un homo Humanus variamente determinato.<sup>25</sup> Ed è in piena considerazione di

---

<sup>24</sup>In ambito americano negli anni ottanta si è parlato molto di “fine delle teorie” in vari ambiti, come nella critica d’arte, nelle scienze sociali, nella critica letteraria. E’ stata una violente reazione all’“esplosione teorica” degli anni sessanta e settanta (cfr Carravetta 1984 e 1995 su de Man). In ambito italiano, invece, quasi nei medesimi anni c’è stata una “esplosione” metodologica”, che verrà studiata dettagliatamente nell’imminente *Thresholds*, o continuazione del presente lavoro (vedi *Avvertenza* a *Il Fantasma di Hermes*)

<sup>25</sup>Gadamer 157-60. Senza voler per questo condividere l’intera sua filosofia, e tuttavia attestando i molti suggerimenti ermeneutici alla presente ricerca (cfr. Carravetta 1989a), vale la pena riportare questo bellissimo passo di Pareyson, che riassume un atteggiamento variegato

questo INTERPRETE che si lascia andare, che si dona, che si abbandona al dovere della compresenzialità, alla parousia, (e che quindi è qualcosa di diverso da, ma non antitetico a, l'Interpretante peirciano) che si vuole qui riprendere la nozione di INTERPRETARE. Già Platone ci aveva fatto intendere, nel **Fedro**, come l'essere fuori di sé

“è la possibilità di esser pienamente presso qualcosa, di ‘assistervi’. Un tale assistere ha il carattere dell'oblio di sé, ed è costitutivo dell'essenza dello spettatore di esser preso dalla contemplazione in modo da dimenticarsi di sé.” (ibid. 159)<sup>26</sup>

---

ma costante nella storia del pensiero: “Tutta la filosofia contemporanea insiste nel dire che la filosofia è opera dell'uomo e soltanto dell'uomo. La filosofia è teoria *dell'uomo* fatta *dall'uomo per* l'uomo: è pensiero che non ha altro oggetto che l'uomo, altro punto di vista che quello umano, altro interlocutore che l'uomo” (Pareyson 1985:227)

<sup>26</sup> Ciò potrebbe dare adito a plausibili sconfinamenti nell'esperienza dionisiaca. Il Nietzsche de *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, per esempio, rimette quest'esperienza nell'economia dell'arcaico e nella dispossessione ontica, non ontologica, dell'esserci. Si dà il caso che Eraclito non ha bisogno del mondo, ma il mondo senza Eraclito non è possibile. La stentata fiducia nel *nous* di Anassagora e di Eraclito libera l'individuo dalle imposizioni del *tu devi*, cioè della morale “di mandria,” per recuperare all'uomo l'estetico, ma il “distacco” o la lontananza dei “valori” o della “memoria” non potrà durare per molto. Nella sua maturità, questo homo humanus (hegeliano) sarà il principio e il fine dei suoi scritti più “critici” e “distruttori” — per esempio, a partire da *La gaia scienza* —. La preminenza dell'aspetto “cosico” dell'individuo inficia la percezione della sua possibile partecipazione nel dispiegarsi del *nous* (o dell'Essere), e si potrebbe dire del destino dell'uomo che non è Zarathustra ciò che Pompeo Magno ripreso da d'Annunzio asserisce nelle **Laus Vitae**: “Navigare è necessario, non è necessario vivere” (Proemio di **Maia**): vocazione teleologica del *logos* occidentale moderno e tecnologico che in versione popolare americana suona così: “the show must go on”. Lente, in quanto è anche processo, un venire alla luce e all'agire delle cose, rivendica una sua intoccabile autonomia

Quest'oblio, continua Gadamer, non è un mero atto psicologico-privativo ma un più profondo rapporto in cui l'oggetto non resta estraneo alla coscienza del teoretico, ma vi riscontra un campo di attese e di reazioni le quali primariamente sono marcate dall'ascolto, dalla pretesa di una durata e dunque dal "perdurare di un appello".<sup>27</sup> Riproponendoci di trattare più estesamente alcune delle implicazioni di questa dinamica di base più in avanti, possiamo comunque già osservare che il critico-*interpret-theoros* non può concepirsi come colui/colei che mette in atto l'interpretazione in quanto soggetto che effettua una data azione predicandola ma al tempo stesso giocandola come separata da sé, perché questo sarebbe un ennesimo esempio di esercizio formale in cui le parti vengono sostituite ma i giocatori (o le funzioni) restano inalterate. L'INTERPRETARE invece avrà qui per noi una sua prima specifica determinazione *come dinamica temporale che coinvolge e muta di continuo il rapporto, le varie distanze estetiche che lo spettatore sperimenta, i giocatori elaborando e sviluppando le regole stesse del gioco.*

---

e posto in un sistema esige totale sottomissione o esclusività. Alla luce di questi complessi sviluppi, si capiranno le ragioni per aprire il discorso dell'interpretare a questa tradizione che predica fondamentalmente la distanza e l'alienazione come irrevocabili, ma al fine di passarle (decostruendole, sfondandole, riconfigurandole) per varcare la soglia dell'intendimento come contemplazione attiva, come attività sentiente-pensante, che è anche un accogliere l'esser fuori di sé.

<sup>27</sup>Gadamer 1983:160: "Appunto perche' l'appello sussiste può in ogni momento farsi valere presso di lui. Ovviamente, però, il concetto di appello implica anche che esso non è di per sé una esigenza stabilita in modo definitivo, il cui adempimento sia univoco; piuttosto, l'appello fonda un'esigenza." Si capisce come il teorico non è affatto "disinteressato" e anzi fare lo "spettatore" automaticamente pone una richiesta, si attende qualcosa. Sono noti gli sviluppi di questa dinamica nella Poetica di Aristotele.

E' nello spirito di Hermes "agoreo", ma anche "macchinatore", e "inventore", e "egemonio", e "enagonio"..<sup>28</sup>

### 10. Il viandante e la sua ombra

Per ritornare alla nostra figura metaforica, la strada ha bisogno di chi la percorre, tuttavia questo qualcuno (lo spettatore) ha davanti almeno due possibilita' di scelta, e cioè, può di fatto "incamminarsi" lungo questa strada, oppure può contemplarla a distanza e quindi non accedere mai a nessuna meta. In termini più concreti, si possono sfruttare i diversi *metodi* d'indagine alla ricerca di un oggetto, di una formulazione, e, nell'arte, di una caratterizzazione che sia la più esauriente e compiuta possibile; e, ad ogni prova, e per ogni risultato ottenuto, si potrà enucleare la *teoria* che sovrasta o garantisce la legittimità dell'indagine. Questo è possibile perché l'atto stesso del percepire dati o risultati esige che ci sia un pensiero, — non più in quanto *noûs*, ma in quanto *psyche* e, in seguito, *ratio* — qualcuno appunto che "esamini" e dunque ponga in seguito il tutto entro un sistema di relazioni, di principi o formulazioni di vario tipo. In questa accezione, infatti, la teoria è prossima alla definizione datane dal vocabolario, e non riflette quella prospettiva ontologicamente più ampia e molteplice come derivata dall'opera di Gadamer. D'altra parte, si possono avere delle teorie dove si sistematizza, si specula e si predica, senza molto concedere alle esigenze che potremmo dire empiriche o concrete del metodo, dove infatti non si intraprende nessuna ricerca, e al massimo la si presuppone. Ciò interessa i

---

<sup>28</sup> Caratterizzazioni dell'Ermes camaleontico di Gabriele D'Annunzio, in *Maia* (1903), Canto IX, rispettivamente ai versi 2353, 2416, 2470, 2542, 2584 (dell'edizione curata dal Palmieri)

casi in cui l'Interprete *prima* teorizza e fissa i concetti o referenti fondamentali della propria visione, e *dopo* va a caccia di reperti, detriti e documenti, e continua snocciolando ipotesi e tracciando itinerari che convalidino gli assiomi di partenza. Si pensi, per dare un esempio che terremo come tipico, all'incipit dell'Estetica di Croce:

La conoscenza ha due forme: e' o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; e', insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti. (Croce 1958:3)

E' evidente come queste premesse teoriche siano anche asserzioni assiomatiche e, alla fin fine, dogmatiche, che come sappiamo predetermineranno il metodo investigativo e in genere caratterizzeranno per oltre un ventennio le interpretazioni crociane. Questo fenomeno si verifica anche sul versante non-idealistico. Per Karl Popper, "le teorie sono reti che lanciamo per prendervi quello che chiamiamo `mondo'; per razionalizzarlo, spiegarlo e dominarlo. E cerchiamo che le maglie siano sempre piu` fini." (cit. in Ripanti 1984:42) Solo che, in questa versione, teoria viene ormai a confondersi con "procedimento" metodico-ipotetico, per cui e` piu` giusto parlare di teorie speciali, o di metateoria. In entrambi i casi, comunque, teoria e` inteso in senso *soggettivistico*, come un ricordarsi di sé in ultima analisi disinteressato<sup>29</sup> a sentire l'altro, niente affatto propenso a uscire-fuori-di-sé: si ane-

---

<sup>29</sup> Dis-interessato non nel senso della volizione dell'estetica kantiana, ma nel senso costitutivo della differenza tra essere e pensare, cioè senza inter-esse. Si veda il paragrafo successivo.

la tutt'al più alla propria, specifica (e speciale) verifica, e basta. Ma l'ombra segue imperterrita il personaggio, la luce di cui si nutre trova il suo limite nell'arrivo della notte.

### 11. *Della luce*

È il caso di ricordare, tra l'altro, che la ricostruzione etimologica della parola teoria può estendersi ancora all'indietro per ricavarne *theòs* ossia luce e dunque primario onnipresente (eppur "invisibile"! ) Dio. Si comprende come questa particolare determinazione — la più ampia possibile dal punto di vista semantico e la più originaria o basilare dal punto di vista (storico) ontologico — manovrata figurativamente può servire quale potente ausilio alla critica di tutta una tendenza del pensiero metafisico occidentale, quella cioè che mira ad accentrare sotto i lumi della (propria) ragione tutto ciò che si può dire degli enti e per estensione degli esseri. È quello che fa William Spanos in modo abbastanza convincente quando riesuma la medesima figura agente nel progetto della ragione "umanista-illuministica", oppure, sulla falsariga di Michel Foucault, ne scopre la tendenza "archiviale" e repressiva in atto ancora oggi. (Spanos 1985) Per noi l'ipotesi di una teoria che sia fondamentalmente luce-dio importa sotto un altro — e non totalmente irrelato — profilo, e cioè, quando si fa (o si procede secondo) teoria, ci si deve capacitare di tre cose:

- A) LIVELLO ONTICO: la luce, la visibilità dell'altro (della traccia, del testo, dell'opera) è imprescindibile, costitutiva, non se ne può fare a meno;
- B) LIVELLO RETORICO, SOCIALE-ANTROPOLOGICO: questa luce è emanata da qualcuno (anche se non è dio, lo sarà a livello simbolico-figurativo) e che quin-

di è soggetta in qualsiasi dato momento della sua esistenza sia alle precondizioni già menzionate — pregiudizio, percezione-come-interpretazione — sia ad altre che si verranno esplorando, quale ad esempio la stretta parentela tra teoria ed ideologia, tra teoria e volontà di potenza, infine tra teoria e sua linguisticità ossia aspetto *retorico*.

- C) LIVELLO ONTOLOGICO: il darsi stesso dell'esserci stesso va concepito come "luminoso [*gelichtet*] in se stesso", essendo infatti già *Lichtung*, (come si spiega in **Essere e Tempo**). Infatti, come osserva Leonardo Amoroso, "la *Gelichtetheit* dell'esserci, la sua apertura, e` la visione ontologica dell'uomo in quanto esistente. Essa si articola ek-staticamente come temporalità." (Amoroso 1984:145) Secondo Heidegger quindi l'esserci e` "illuminato" non dalla luce di un altro ente, ma dal suo essere stesso.<sup>30</sup>

Vogliamo ricordare qui che sussiste una parentela quantomeno analogica tra questi tre livelli, ed i tre nodi referenziali del nostro (anti)modello ermeneutico, nel senso che il livello ontico vuole rispondere dell'OPERA come fatto, oggetto o esperienza concreta e materiale, empiricamente dimostrabile; il livello retorico o sociale-antropologico corrisponde chiaramente al polo dell'INTERPRETE/SOCIETÀ; e infine il livello ontologico si confa all'INTERPRETARE medesimo in quanto le resa ermeneutica riguarda anche e principalmente la comprensione dell'Essere stesso.

---

<sup>30</sup>Si vedano anche le stimolantissime pagine di Derrida sulla questione della "luce della ragione" nel saggio "Cogito et folie", ora in Derrida 1978:31-63. Si veda anche Rovatti 1987.

## 12. Prima e dopo

Il problema che sorge, a questo punto, si articola così: fino a che segno l'aver formulato la teoria *prima* — e non *dopo* — incide su, e anzi determina, i metodi della ricerca? o ancora, se ho già fissato le caratteristiche e la costituzione del mio oggetto di ricerca; e ho nel contempo già elaborato una gamma di valori e delle gradazioni possibili per il pensiero — dell'Interprete-Spettatore che deve appunto intessere un discorso (l'INTERPRETARE) sull'arte (o OPERA) —; quali saranno le ripercussioni sullo statuto e l'agibilità del metodo? Se io determino in partenza, *a priori* insomma, il significato di certi termini (dando loro una essentia, un senso convenzionalizzato) quali, ad esempio, "conoscenza", "intuizione", "ragione", "giudizio", "*metodo*", e via discorrendo, in che cosa, sostanzialmente valida, può consistere la mia ricerca? Utilizzerò il metodo secondo la definizione datane dal vocabolario, ossia di mero strumento univoco e parziale da adoperare all'occasione, per dimostrare minime variazioni di forma e/o di sostanza nell'oggetto o fenomeno già confezionato in precedenza? O sarà esso metodo in senso etimologico, un sentiero della conoscenza dotato di una propria ontologia — come abbiamo visto essere il caso di *theoria*? Ci porterà esso metodo verso terre incognite, o ci riassicurerà ad ogni piè sospinto di quello che sappiamo già, di quello che ci fu detto in precedenza? Ed è possibile, dico concepibile, uscire dalla strada, errare, *non* conseguire la meta?

Sono, queste, alcune questioni che hanno stimolato e sostenuto l'interesse per il rapporto che intercorre fra i metodi critici come oggetto di riflessione e l'interpretare come problema generale autonomo. Infatti, nel tenere debitamente conto delle esigenze e delle determinazioni del metodo, il ricercatore di solito deve far sì che non si

fuoriesca dai circuiti tracciati, che si faccia un “corretto” e/o “buon” uso dei modelli operativi prestabiliti, e che ad ogni fase delle esplorazioni i “percetti”, i dati, o i risultati si allineino e si instaurino entro apposite caselle, o comunque entro riconoscibili codici semiotici e comportamentali vari. Ci si potrebbe infatti chiedere ulteriormente se è poi cosa pacifica l’assumere che per ogni metodo impiegato il ricercatore si renda sempre conto che, da un lato, con esso egli può indagare solo in (pre)determinati dominî; e dall’altro che egli, proprio in virtù del metodo adottato, potrà accogliere soltanto un numero circoscritto di dati concreti e materiali, e non altri.<sup>31</sup> Le domande non sono malposte perché si scoprirà che uno dei problemi più intricati della *dislettura* o interpretazione “abusiva” deriva precisamente dall’ignorare questo fenomeno. Se invece si conserva come pre-giudizio d’origine una nozione esistenziale-ermeneutica dell’atto stesso dell’interpretare (in rapporto co-possibilitante, costante ed equiprimordiale con l’OPERA e la SOCIETÀ/INDIVIDUO), allora ci si avvierà lungo la strada dei metodi e con le lanterne delle teorie attraverso l’unico plenum possibile, ossia il linguaggio, ovvero il discorso pensante l’altro, primariamente creativo e storico, ma predisposto già all’etica.

---

<sup>31</sup>Qui ci sarebbe da fare un lungo elenco di ricerche e studi di carattere scientifico più che filosofico. Sulle fonti canoniche, le implicazioni teoriche ed i presupposti storici di queste ultime affermazioni si veda *Il fantasma di Hermes*, parte terza..

# PARTE PRIMA

## Contesti



## Capitolo Uno

# La s/volta della retorica nella cultura italiana

Tisia e Gorgia sostennero che  
il verosimile è più pregevole  
del vero.

Platone, **Fedro** 267a

Rhetorica", si sua cum elegantia Graeca  
Latine verti liceret, "fluentia" sive "dicentia"  
diceretur. Neque enim "facundia" neque  
"eloquentia" ei Graecorum voci apte respondet.<sup>32</sup>  
Vico, **Institutiones Oratoriae**, 1.

### 0. *Preliminare*

Nel corso della presente breve ma si spera utile ricognizione critica e descrittiva della situazione della retorica oggi in Italia,<sup>33</sup> si sosterrà che la retorica deve essere

---

<sup>32</sup>... "Se la parola "retorica" potesse esser tradotta in latino con l'eleganza greca che le è propria, si direbbe "le parole che scorrono" o "che si dicono", poiché al vocabolo greco non corrispondono adeguatamente né "facundia" né "eloquenza". Trad. di Giuliano Grifò

<sup>33</sup> ... Questo intervento è la prima parte di uno studio in corso. La seconda parte conterrà elaborazioni teoriche in chiave ermeneutica, e tratterà di alcuni testi di Melandri, Raimondi, Bottiroli, e Pera.

rivalutata in termini etici ed ermeneutici, e comunque come filosofia prima. La prima citazione epigrafe verrà ripresa sotto per evidenziare l'insostenibilità sia di una ontologia metafisico-platonizzante - del tipo: L'Essere è... — sia di una epistemologia analitica o positivista a tutt'oggi vessata dall'ipostasi della Verità, e troppo spesso importata nelle discipline interpretative — tipo: il vero Metodo della critica è.... Quindi, non ci si occuperà della retorica per vedere se, vista così e così, conduce alla verità, o al sapere, quanto piuttosto per evincerne le ancora inesplorate possibilità etiche, creative, non-tragiche.<sup>34</sup> In altre parole, il verosimile, l'immaginario, il virtuale sono assunti quali aspetti concreti decisivi, sia per l'arte che per il linguaggio. E per la critica in particolare. Dunque, nell'epoca postmoderna (intesa *senza ironia*) è giocoforza prendere sul serio il monito di Nietzsche secondo cui "il mondo vero è diventato favola". E la favole si narrano, esigono un sia pur piccolo pubblico, non possono non riguardare una nozione fondamentale del linguaggio e della sua articolazione, e cioè che si parla (o scrive, o si racconta) ad/con altri. E questo vale anche per le concezioni del linguaggio che aspirano a dichiararsi "scientifiche." Non è il caso di rifare qui la storia delle scienze in quanto, al contrario, essenzialmente storia di scritture creative, invenzioni di saperi, strade ferrate per i discorsi di e su l'epistemologia (cf. Lyotard, Harvey). Per concludere, si ritorna all'ipotesi che indaga se effettivamente si può parlare di una "svolta" epocale della retorica, intesa come ripensamento della problematica del linguaggio, dei fondamenti dell'agire umano, e con riferimento ad altri campi del sapere.

---

<sup>34</sup> L'assunto dietro queste descrizioni valutative poggia su altri miei studi sulla nozione di post-moderno, che ritengo l'epoca della fine del tragico nell'occidente, e dell'esautorarsi dell'ironia del Modernismo letterario e artistico; vedi Carravetta 1984 e 1991 in particolare.

## 1. Sintesi

Nell'immediato dopoguerra e negli anni cinquanta la retorica non godette di fortuna critica. Da una parte regnava ancora, ormai a livello molecolare, il divieto crociano sul linguaggio ornato, sulla costruzione "artificiale" che tradirebbe l'utilizzo di concetti, di preoccupazioni di ordine logico, dunque ontologicamente altre dalle intuizioni pure della poesia. Per Croce e tre generazioni di critici letterari (da Momigliano a Spongano, da De Lollis a De Robertis) lo studio della letteratura riguardava l'identificazione di costrutti fondamentalmente estetici, autonomi, irrelati al mondo se non in maniera contingente e strumentale. **L'Estetica in Nuce** del Croce — tradotto subito in inglese e influente nel periodo di formazione del New Criticism americano — asserisce che l'arte è al di là del bene e del male, e della storia, e che inoltre è universale, prelogica, partecipe dell'immagine pura. La componente retorica dell'organizzazione del discorso veniva vista — secondo un filo che si estende dal Rinascimento agli anni 50 — non come segno di alta poeticità ma come "artificiosa" e dunque inautentica, come "tecnica" o "artigianato". Secondo questa concezione, l'essenza del retorico sarebbe da ricavare nella poesia lirica, la più "universalizzante" e "rimossa" o "indipendente" dalla realtà contingente. La lirica è dunque, prevedibilmente, il genere privilegiato, mentre l'epica e la narrativa sarebbero più prone a ricadere nell'architetonico, a ricorrere a pezze o accorgimenti o "trucchi" che servono da riempitivo, da incerto referente a un mondo — quello reale, economico, storico — che non gli è di competenza. Ne risulta che il discorso altamente strutturato, ripartito in sezioni formali conseguenti e premeditate va studiato in sede piuttosto pedagogico, come **organon** di comportamento e tipologia di codici da mettere all'opera secondo una gamma di contesti predeterminati.

Ricordiamoci della trasformazione radicale avvenuta alla nozione di retorica per merito della nascente metodologia scientifica, tra quattro e seicento (cf Ong, Florescu, Barilli). Non che nell'antichità non si fossero attestate diverse scuole, con diversissime concezioni sia della lingua sia della conoscenza, ma queste hanno vissuto vita marginale, rimossa, coltivata da pochi ed eccentrici poeti e filosofi.<sup>35</sup> Quel che ci interessa stabilire, in via preliminare, è che la stessa trattazione della storia della retorica esperisce, nell'ultima metà del XX secolo, un tacito rinascimento di sorta (Perelman e Tyteca, Vickers, Valesio 1986), a giudicare tra l'altro dalle diverse e stimolanti ricostruzioni che incominciano a circolare in Italia a partire dagli anni anni cinquanta in avanti.

## 2. *Locus I*

Appropriato luogo di partenza potrebbe indicarsi nel volume **Retorica e Poetica**, pubblicato nei Quaderni del Circolo Filologico Linguistico Padovano (N. 10, 1979), che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Bressanone nel 1975. E' sintomatico che in questo caso la retorica venga esplorata in rapporto alla **poetica**, nozione critico-interpretativa che tanta fortuna ebbe in Italia nel secondo dopoguerra. Ci si ricorderà che nel novecento possiamo rilevare almeno tre grosse correnti di poetica: quella idealista-storicista (rappresentata da Croce, e con varianti da Russo e Binni), quella fenomenologica (Anceschi e la

---

<sup>35</sup>La storia è troppo lunga e complicata per ribadirla in questa sede, ma si vedano le diverse ma concordi ricostruzioni del problema del metodo nell'ermeneutica a scapito della retorica in Gadamer 1983, Gusdorf, Ferraris 1987 e Carravetta 1996.

scuola di estetica di Bologna), e una più sfumata a impronta materialista (Della Volpe, Pasolini). Ma, nell'ordine cronologico, fu la nozione di poetica strutturalistica a prevalere negli anni settanta e ottanta. In Italia la si ritrova dietro brillanti letture da parte della Corti, di Segre, Marchese, Agosti, Avalle, Pagnini. Si tratta in particolare dell'adattamento a uso critico-letterari della rivoluzione razionale-metodologica apportata negli anni sessanta dalla linguistica moderna, quella storicamente derivante da De Saussure, Jakobson, la scuola di Copenhagen (la glossematica), il formalismo praghese e la scuola francese di Bailly, Benveniste, e infine, molto discussi in Italia, Barthes, Todorov, Genette. La novità del volume padovano consiste quindi nell'esser dedicato a "fare il punto" sulla retorica in base ai successi concreti della poetica strutturalistica.

Sotto un certo profilo, i risultati non sono entusiasmanti. Perché? Vediamo da vicino. Sappiamo che la poetica strutturalista privilegia il significante e vede la poesia come essenzialmente scarto dalla norma, come *écart* rispetto a un presunto asse normativo e sincronico.<sup>36</sup> Ma appunto in vista di questa derivazione, la retorica si rinnova sì ma solo per esautorarne la sua adattabilità razionale-funzionale. In altre parole, essa è ancora "antica retorica" aristotelica, pieghevole attraverso i secoli, capacissima di subire una verniciatura in chiave delle nuove metodologie di estrazione scientifica e di filosofia analitica del linguaggio. L'esplosione strutturalistica in fondo aveva riaperto nuove prospettive all'analisi del testo, ma a costo di chiuderne altre. Per esempio, tramite la feticizzazione del testo-oggetto, l'esclusione dell'intenzione del-

---

<sup>36</sup> C'è da dire, però, che già la "vecchia" stilistica a impronta storico-filologico aveva teorizzato l'importanza cruciale dell'idea di "scarto linguistico", per esempio con Spitzer e Contini.

l'autore nella valutazione dell'opera, e nel dare scarsa attenzione al problema del lettore, del pubblico. Tra l'altro, la maggior parte degli interventi sono in definitiva delle "letture" su determinati autori e testi della tradizione in cui specifici problemi vengono riesaminati alla luce delle nuove metodologie e adoperando una terminologia appunto non-classica.

E tuttavia, qualcosa pur si muove. Troviamo così nel volume padovano un intervento di Eco, "Per un'analisi componenziale dei tropi" il quale, se per un verso rispecchia il nuovo verbum — la parola analisi, la provenienza della nozione di componenziale, e richiami agli studi di filosofi del linguaggio americani come Jerrod Katz [*Semantic Theory*, 1972] — per un altro contesta alla poetica strutturalistica l'abbandono del referente, ossia l'esclusione metodologica dei fattori culturali e circostanziali che pure intervengono nella dinamica del testo e meglio ancora nella storia critica della sua ricezione e interpretazione. Durante questo periodo Eco, però, andava stilando il opus magnum. **Trattato di Semiotica Generale**, nel quale se per un verso non sorprende ritrovare qui un modello che richiama le categorie aristoteliche,<sup>37</sup> per un altro il referente, il terzo angolo del triangolo del segno, viene eliminato (abbandonando Peirce per Morris),

---

<sup>37</sup>. *Ib.* p. 5, in particolare la quattro cause: Efficiente, Formale, Finale, e Materiale, le quali richiedono che per ogni termine dovranno essere gerarchizzate le marche corrispondenti così da poter dare, o far servire come interpretante, per ogni rappresentazione semantica, un Agente, un Oggetto, uno Strumento, e un Fine o proposito. Gli ultimi quattro termini si prestano anche come basi ontologiche di una nuova o diversa nozione di retorica. Si veda per esempio l'opera di Valesio e di Grassi, che esplorano in contesti particolari la necessaria componente materiale e concreta, situazionale, o circostanziale, di ogni discorso linguistico. La retorica, quindi, sarebbe sempre *anche* materialistica e pragmatica, componenti non escludibile.

escludendo tutto ciò che non potesse diventare segno-di-qualcosa. Ma per il suo tendere verso il pensiero angloamericano, Eco non si potrà dire che farà grandi contributi a un rinnovo o ripensamento della retorica.<sup>38</sup>

### 3. *Locus II*

Contemporaneamente, abbiamo la presenza dell'ormai classico Lausberg, **Elementi di Retorica** (1969, orig. 1949), il quale però dedica poco spazio all'inventio e alla dispositio rispetto all'elocutio, e lo stimolante Florescu, **La retorica nel suo sviluppo storico**, Bologna, 1978, che mira a rinverdire l'importanza delle circostanze per cui la retorica ha avuto una così travagliata e tutto sommato riduttiva storia nella cultura degli ultimi secoli.<sup>39</sup>

Nel capitolo "Retorica e poetica", firmato da Andrea Battistini, del volume **Guida allo studio della letteratura italiana** a cura di Emilio Pasquini, si sottolinea l'inciden-

---

<sup>38</sup> E' solo negli anni ottanta che Eco incomincia a prestare più attenzione alla componente del ricevente, dell'uditorio, si direbbe, ma solo come campo di possibilità semantiche, o scelte di codice valide, effettive, che chiudono la catena dei passaggi del messaggio. A meno che non si voglia leggere il saggio "Intentio Lectoris" (ora in **The Limits of Interpretation**, 1991) come sostenente, inconsapevolmente, di una retorica pre-semiotica, cioè del "limite ragionevole" delle interminabili interpretazioni di un testo, che introdurrebbe la necessità del consenso e della convalida simbolica da parte di un gruppo, o professione, o partito politico. Aspetti retorici e indeologici fondamentali, a qualsiasi modello critico.

<sup>39</sup> Meno fortunati in questo periodo sono A. Del Monte, *Retorica, stilistica, versificazione*, 1955 e più volte ristampato, e L. Pestelli, *Trattatello di retorica*, 1985, il quale addirittura ripropone concetti di purezza, proprietà, eleganza e insomma suona la tromba del disagio dei puristi conservatori davanti allo scilinguato dilagare della società massmediatica.

za degli studi stranieri — in particolare degli americani e dei francesi — tradotti in italiano, ma la sintesi che si fa della retorica italiana risente di una disciplinarietà, di una settorialità della retorica come ausilio alla critica e come variante contigua alla poetica per cui non si riesce veramente a intravedere nulla di innovativo e/o tendenzialmente filosofico, o ermeneutico. Nel corso della rassegna dei manuali terminologici<sup>40</sup> Battistini dedica un'intera sezione agli studi che riprendono in qualche maniera l'**elocutio**, cercando di intravedere il valore, per la rivalutazione della retorica, dei contributi di Roland Barthes, il Gruppo *u*, Todorov, Genette, Lotman e tra gli italiani G. Conte e E. Melandri<sup>41</sup> E' soltanto nell'ultimo capitoletto dedicato alle "Prospettive multidisciplinari" (pp. 151-54) che Battistini,<sup>42</sup> menziona una serie di interventi che straripano dalle strettoie dell'accademismo parrocchiale italiano per suggerire come lo studio della retorica risulti importante in tanti altri campi dello scibile, per esempio nell'interpretazione dei mass media, negli sviluppi della metodologia della scienza, nella giurisprudenza e nella filosofia. Ma si tratta di un breve repertorio bibliografico, niente di più, secondo anche la destinazione del volume del Pasquini.

---

<sup>40</sup> Tra i quali segnalo, a titolo appunto emblematico e sintomatico a un tempo, Angelo Marchese, *Dizionario di retorica e stilistica*, 1981, che tra l'altro risulta utilissimo come strumento didattico per corsi universitari.

<sup>41</sup> Melandri però scrive esplicitamente sull'analogia, quindi su uno sfondo appunto "logico-filosofico" come dichiara già nel titolo. È questa un'opera che merita una profonda riflessione a parte.

<sup>42</sup> Tra l'altro autore di un notevole studio su Vico, *La dignità della retorica*, 1975, che ha praticamente riaperto la problematica della retorica nel pensiero di Vico e della filosofia tout court. Battistini è stato co-curatore di diversi volumi del Mulino che riguardano le poetiche e la critica letteraria.

#### 4. *Exemplum*

Nel 1988 escono due manuali di retorica che per la loro diversità di impostazione e di obiettivi segnalano una profonda divaricazione. Il volume di Bice Mortara Garavelli, **Manuale di retorica**, è eccezionale per ampiezza e utilità, e si incunea tra l'ormai assimilata proposta della Neoretorica di Perelman e Tyteca, e l'arida tassonomia del Lausberg. Il suo schizzo storico introduttivo ci ripropone l'ormai consueta e travagliata svalutazione della retorica, ma si sottolinea anche come ormai tutte le discipline hanno bene o male fatto i conti con quella che io chiamo "la sfida della retorica". Retorica, ci ricorda l'autrice, vuol dire due cose simultaneamente, distinte e tuttavia complementari, ossia "**pratica**" e "**teoria**" (pg. 9), il che ci consentirebbe di intraprendere una analisi filosofica. Invece, il suo lavoro non intende andare oltre una catalogazione appunto manualistica. Se c'è qualcosa di veramente "nuovo" e valido nel **Manuale** della Mortara Garavelli, questo pregio risiede più che altro nell'aver favorito, per la scelta degli esempi, testi contemporanei e comunque tratti da diverse discipline, non escluse la politica, la televisione, la pubblicità. Era ora che i manuali di retorica andassero al mercatino a registrare le loro figure.

#### 5. *Lectura*

Nello stesso anno esce un **Manuale di retorica** di Armando Plebe e Pietro Emanuele (II ed. 1989) il quale invece merita una discussione più dettagliata poiché si propone di ripensare la retorica, ossia di riformularla in vista di un vero recupero di prospettive insite nella sua storia antica. Allo stesso tempo, la proposta si vuole di-

stanziare dalle proposte di questi ultimi decenni, e primariamente dal Perelman. Il problema per Plebe risiede in questo: non si è riflettuto abbastanza sulla componente della INVENTIO, e infatti lo stesso Perelman, nel suo *Trattato*, l'aveva trattata in maniera "esecutiva" e non creativa. Ossia, laddove a Perelman andrebbe riconosciuto l'indiscusso merito di riproporre la retorica come fondamentalmente una teoria dell'argomentazione (tesi sostenuta anche da Valesio 1986, Carravetta 1996), basata sulla realtà del linguaggio in funzione attiva, dinamica, con intenzioni e finalità specifiche che trascendono la supposta superficialità dell'elocutio e che poggiano su tecniche tendenzialmente universali (e quindi atte a essere mutate nelle diverse discipline, in primis nella giurisprudenza), Plebe e Emanuele gli rimproverano di aver travisato non solo Aristotele ma persino la *Rhetorica ad Herennium*, dove, tanto per cominciare, la stessa elocuzione non era mero alterare il linguaggio ordinario per distaccarsene,<sup>43</sup> altrimenti non si potrebbe fare della retorica una disciplina intellettuale. Per gli antichi, "L'elocuzione è l'adattamento di parole ed espressioni alla necessità dell'invenzione" (Plebe, p. viii). In più, nella *Rhetorica ad Herennium*, vi erano sei parti dell'invenzione, mentre Perelman ne riesamina solo le ultime tre, ossia la **confirmatio**, la **confutatio**, e la **conclusio**, tralasciando quelle che i due filosofi invece ritengono fondamentali, ossia le prime parti:

La vera invenzione retorica risiede invece nelle prime tre parti: la proposta del tema scelto (*proimion*), la sua esposizione (*dièghesis*) e soprattutto la sua intelaiatura

---

<sup>43</sup> Nella critica letteraria, tale impostazione si ritrova negli studi dannunziani. Cfr. per esempio Barberi Squarotti nel volume *Retorica e poetica*, cit., pp. 339-365.

concettuale (*prokataskeuè*, letteralmente: “allestimento dei materiali concettuali”. [Rhet. Her. 1,3,4] E' quest' invenzione delle “intelaiature concettuali”, quelle che gli inglesi chiamano *categorical frameworks*, che può oggi rilanciare la retorica come disciplina insieme antica e quanto mai attuale. (pp. vii-ix)

Infatti, continuano gli autori, è convinzione ormai diffusa oggi che le diverse filosofie non si distinguono tanto per le loro presunte diverse ideologie, “ma per le diverse assunzioni di un dato sistema categoriale oppure di un altro”. Il che equivale a dire che la retorica può oggi rivendicare il titolo di vera filosofia del linguaggio e/o di linguaggio fondamentale alla filosofia, ossia a tutte le discipline, teoria e pratica non solo dell'ordinamento del discorso ma della ricerca e invenzione dei concetti e delle possibilità cognitive umane.<sup>44</sup> La retorica dell'invenzione dunque può abbracciare sia la problematica dell'argomentazione, come vorrebbe Perelman, sia l'esecuzione figurale/verbale come richiede la testologia. In effetti, si parla di un'**ars inveniendi**. Di conseguenza, il libro è strutturato in tre parti in cui si riprendono, per primo, le modalità dell'arte di inventare temi concettuali, in seguito l'invenzione dell'ordinamento e la consequenzialità dei propri pensieri, e infine le tecniche di inventare determinate forme espressive. Detto altrimenti, abbiamo:

- a) la prima parte dedicata all'invenzione delle idee o categorie,
  - b) la seconda alla tecnica degli argomenti o dimostrazioni delle strategie dimostrative,
- e infine
- c) si tratta della tecnica dell'**elocutio**.

---

<sup>44</sup> Ancora una volta, bisogna rimandare alle opere teoriche di Paolo Valesio 1986 e di Ernesto Grassi 1985 e 1980.

Il **Manuale** non è, alla fin fine, un vero manuale, ma propone una filosofia del linguaggio. Esso ci invita a un ripensamento radicale, e anzi richiede che si ritorni storicamente a rivedere la proposta di Isocrate e di Gorgia, che si ridimensioni la condanna platonica, la quale distacca fatalmente la retorica dalla dialettica e si concentra sulla questione del vero e del falso, mentre nello scambio umano non conta effettivamente l'universale in sé e per sé quanto l'universale "rispetto a" qualcosa o qualcuno. Altrimenti detto, la filosofia (e sulle sue tracce la scienza) si è arrogata il vanto e privilegio di darci la verità assoluta mentre nella storia effettiva degli uomini, nella prassi del quotidiano come nella politica, quel che conta è il verosimile, il particolare, lo stile, l'agonismo reale e non la purezza ideale e trascendentale.

Plebe e Emanuele dedicano un capitoletto alla presunta incompatibilità tra stile retorico e stile filosofico, mentre in effetti si tratta di un falso problema, in quanto storicamente il nemico della retorica è stata la dialettica, la quale è per sua natura collaborativa, risolutiva, e pretende di assurgere a una metodologia infallibile — conciliazione di contrari — che alla fin fine genera un vuoto formalismo. Non si può non apprezzare la devastante critica al platonismo metodologico. Mentre nella realtà abbiamo a che fare con agonismi specifici, globalità dei temi e dei pensieri, questioni di inaggirabile prospettiva, polemica, concorrenza, creatività contenutistica (oltretutto formale o appunto "meramente retorica") e innanzitutto finalità, obiettivo, si direbbe pragmaticismo (termine non usato dagli autori).

Da qui un ripasso delle varie tecniche dell'invenzione dialogica, del tira e molla di determinate situazioni, a partire dalla coppia **modello-antimodello**, discutendo dell'**iterazione persuasiva**, ritornando sui problemi costituiti dal **paradosso** o contro-opinione, dell'estrazione

del sorprendente che ingenera inusitate **possibilità discorsive**, infine la **meraviglia**. Il volume raccoglie pagine dedicate alla definizione vista non come tecnica matematico-logico ma come scelta ad hoc per evidenziare ciò che non è chiaro e che contribuisce a far vedere, a ridisegnare una visione, un concetto, una versione che sia efficace, ossia, definizioni circoscritte ma reali e non universali ma meramente nominali. Che poi la filosofia stessa si sia storicamente appropriata delle tecniche della retorica senza ammetterlo è ormai cosa risaputa. Si vedano i recenti studi, americani e francesi, sulla scia della decostruzione in merito all'uso della metafora nei trattati e nelle dimostrazioni scientifiche.

## 6. *Scientia*

E si vedano, inoltre, e volgendo a un ulteriore ambito annunciato all'inizio di questo intervento, a studi che riprendono non solo la dissoluzione dell'impeccabilità e presunta neutralità della ricerca scientifica — da Kuhn a Popper a Feyerabend — ma anche il problema dell'impossibilità teoretica di fare filosofia e o filosofia della scienza senza imbattersi nel problema dell'articolazione linguistica del sapere. In Italia il filosofo Giulio Preti aveva già avviato questo discorso nel suo piccolo ma pregiatissimo libro **Retorica e logica**, 1968, e in cui nel rispondere alla facile distinzione disciplinare-epistemologica di E.P. Snow sulle "due culture", ribadiva che la dicotomizzazione o contrapposizione tra le due sfere era una stravaganza concettuale, insostenibile, apolitica e riduttiva. Si vedano in seguito gli studi di Aldo Gargani, che già negli anni settanta rivedeva la rivoluzione scientifica della fine del Rinascimento — Hobbes, Galilei, lo stesso Descartes — in termini di una ri-collocazione o ridefinizione della

lingua della investigazione e dimostrazione ma in funzione di una sua accettabilità o **riconoscimento** tra un novero di esperti, nelle pieghe di una comunità che veniva mano mano assumendo il ruolo di legittimare il sapere laico contro il dogmatismo post-tridentino, scoprendo appunto dall'interno della medesima storia della scienza ciò che con tutt'altri strumenti concettuali Michel Foucault veniva chiarendo in merito al rapporto sapere/legittimazione/potere. Coincidenza significativa tra discorsi culturali transatlantici, il libro di Gargani **Il sapere senza fondamenti**, del 1973, asserisce ciò che a sua insaputa veniva scoprendo il filosofo americano Richard Rorty, il quale ne **Philosophy and the Mirror of Nature** sostiene che l'epistemologia alla fin fine si risolve in una ermeneutica, ossia un'arte dell'interpretare, dunque una pratica scrittorica (e/o letteraria). E l'ermeneutica è essenzialmente una pratica linguistica storicamente condizionata, interpersonale (Gadamer), cangiante e prospettica che ammette e annetta la sua linguisticità, la sua **retoricità** come fondante e co-possibilitante alla cognizione e all'azione. Per ritornare velocemente al libro di Plebe e di Emanuele, la retorica come **arte dell'inventare** sta alla base delle medesime possibilità sia della scienza che della filosofia: "che diritto hanno le categorie logiche di considerarsi più importanti delle categorie grammaticali?" (p. 84) In un discorso, la capacità della retorica di generare categorie si rivela più fruttuoso e "concreto" dell'ordinato e fortemente delimitato dominio della logica, e dei Metodi Generali. Ciò è rilevabile sia tramite la fusione di riconsociute categorie preesistenti — *category fusion* — sia tramite la sostituzione di una categoria per un'altra. E', quest'ultima, la strada additata dal Kuhn di **Structure of Scientific Revolutions** del 1962, libro che destò tante polemiche e che qualcuno pensò di ritoccare o comunque di adattare anche ai cambiamenti poetologici, introducendo la no-

zione di **paradigm shifts** per meglio comprendere le varie rivoluzioni culturali e disciplinari (Vattimo 1968).

In questo ambito di riflessioni, importante all'intendimento della retorica come capace di essere scientifica, di poter "fare" scienza, è la riflessione di Marcello Pera, il cui **Scienza e retorica** (Laterza 1991) si ripropone di analizzare le strutture argomentative dell'epistemologia contemporanea dimostrando che ormai nessun scienziato o filosofo della scienza può esimersi dal tenere presente tre punti nodali nell'indagine: la **mente** che indaga — ergo il retore, colui/colei che sceglie, organizza e struttura un discorso con (pre)determinate intenzioni e finalità; la **natura** o l'oggetto che risponde o meno ai quesiti (o sperimenti) e dunque esige una attenzione specifica, una continuata ri-inquadratura che rivendichi l'**alterità** o **indissolubilità dell'altro** come qualcosa di concreto e reagente; e infine la **comunità** che dibatte sulla validità, e proprietà, e valore del senso del discorso scientifico medesimo. Ne consegue che preoccupazioni di stile, metafora, persuasione, politica del discorso entrano in scena (inscenano l'atto comunicativo) in maniera perentoria e determinante. Ancora una volta leggiamo che è finita l'epoca della scienza che ci poteva consegnare LA verità, della scienza *wertfrei* o immune da giudizi di valori.<sup>45</sup>

## 7. Coda

Attraverso questo tipo di ri-attraversamento, e ripensamento, la retorica rivendica il suo ruolo di *philosophia prima*, poiché essa è per sua dinamica portata alla varia-

---

<sup>45</sup> Questa preoccupazione e motivo di autocritica è riscontrabile nella sociologia (cf di Crespi suo intervento ne *Il pensiero debole*), nella politologia (cf. Barcellona), come pure nelle scienze umane in generale (vedi opere di Boniolo, Tullio Argan).

zione possibile e continua, sempre in stato di s/fondamento, pratica reale e corporale della (ri)configurazione delle possibilità sia estetiche che cognitive dell'agire umano.<sup>46</sup>

Nel concludere, provvisoriamente, s'intende, si tengano di conto gli sviluppi in altri settori della cultura. Si comprenderà meglio come lo studio "dell'arte del discorso umano" possa ritornare ad interessare studiosi formati in ambienti diversissimi, e questo anche quando la stessa parola retorica non venga esplicitamente utilizzata. Negli scritti sulla metafora di Rovatti, nei tanti articoli su Heidegger e la poesia pubblicati dalla rivista *AUT AUT*, nelle riflessioni palinsestiche-decostruttive di Rella, nel "passaggio" dalla prosa filosofica accademica alla scrittura poetica da parte di Comolli, nell'enfasi posta sulla conversazione nel trattato sulla *Cittadinaza* di Veca, nella comparatistica storica di Rivero, in alcuni articoli di Vattimo che rivendicano la co-appartenenza costitutiva del linguaggio poetico e della retorica come intrinseca all'ermeneutica, in tutti questi scritti si registra una profonda riflessione sulla natura del linguaggio, sulla necessità di rifare (o dimenticare) le teorie della retorica della modernità, di avviare altre prospettive. Forse è la volta della retorica. Forse è in corso una svolta paradigmatica, una ri/fondazione dei tempi.

---

<sup>46</sup> Una proposta che si muove tra strutturalismo ed ermeneutica e che rivendica in maniera diversa la centralità della *inventio* è quella di Giovanni Bottioli, *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*. Per la filosofia, si veda anche Natoli 1996:39 et infra.

## Capitolo Due

# L'erranza della Teoria tra Storia e Poesia: Problemi e prospettive nella critica americana

### 1. *Preliminare*

L'orizzonte culturale americano degli ultimi tre lustri si mostra complesso e agitato, ricco e stimolante, non senza alcune impennate peculiari alla sua storia, o senza altrettante zone d'ombra non facilmente sondabili, almeno per il momento. Poiché sarebbe assurdo pretendere di poter parlare di tutte le sue manifestazioni, e non volendo, allo stesso tempo, scrivere delle brevi schede critiche a una ventina di libri (ma si spera che i testi menzionati nelle note tornino utile come bibliografia selezionata nonché come s/fondo al discorso), ho optato per la seguente strategia retorico-metodologica. Prenderemo in esame quattro diverse aree o ambiti di discussione, e ne tratteremo sia per indicarne protagonisti emblematici di determinate problematiche della critica americana, sia come materiali da sottoporre ad analisi in termini del problema generale dell'interpretazione e dello status della critica letteraria in particolare. Il procedimento verrà attuato per tramite di una tesi stipulata all'inizio del saggio, ai fini di fissare alcune coordinate concettuali e dei referenti di significazione. Infine ritorneremo al punto di partenza

per confermare e/o elaborare il nostro particolare modulo ermeneutico o pratica di lettura.

Gli ambiti privilegiati e/o i materiali in questa esposizione saranno costituiti da:

- a) Scritti e dibattiti intorno al problema del come e se si possa ancora fare teoria critica, quindi essenzialmente scritti metacritici;
- b) Il problema del definire, limitare, e s/vincolare le modalità linguistica del fare critica, della sua scrittura;
- c) L'emergenza di una eterogenea corrente chiamata *New Historicism*, e alcune implicazioni per la storiografia.
- d) Scritti e dibattiti intorno al problema del rapporto tra filosofia e poesia, quindi concernenti *l'antica diafora*;
- e) Alcune proposte e conclusioni.<sup>47</sup>

## 2. Di Hermes

Il modello critico per mezzo del quale ci addentreremo in questi territori, questi *topoi*, è predicato sull'assunto (magari da rivedere alla fine, e durante la discussione), che non si dà teoria senza metodo, e non c'è metodologia o strategia dimostrativa-espositiva che non celi, e non può far meno di, una teoria. Detto altrimenti, prendo il termine TEORIA come l'insieme dei presupposti ontologici che nel dare coerenza essenziale a un enunciato (a una filosofia), riflettono le fondazioni metafisiche di un dato discorso interpretativo. Scopriremo infatti che la teoria si

---

<sup>47</sup> Sulla medesima frequenza d'onda, si vedano i miei interventi, «Malinconia bianca: L'intermundium di Yale» e «Paul de Man e la fine/i fini della critica», (Carravetta 1984 e 1995 rispettivamente), e uno studio attualmente in progress sullo slittamento e in alcuni casi rottura dei paradigmi di fondo nell'antropologia culturale e l'etnografia

collega a ciò che (una volta) si chiamava ideologia,<sup>48</sup> o che comunque il suo denominatore comune implica un particolare uso del linguaggio (utilizzo delle parole), una sua retoricità,<sup>49</sup> infatti, la quale a sua volta può quindi essere, semanticamente esplicita o implicita. Deve, insomma, essere “spiegata”, col che si ricorda la dimensione ermeneutica di fondo. Con il termine METODO, d'altra parte, designo l'insieme di tecniche e procedure che permettono l'estensione, semanticamente e logicamente coerente, di referenti (concettuali e sociali a un tempo) che chiamiamo epistemi o, detto altrimenti, il metodo è l'apparato epistemologico che realizza e legittima il sapere. Questa connessione ha assunto diverse forme storicamente, ma è ineliminabile. Essa non va intesa come un nuovo tipo di *Grund*, quanto piuttosto come una dinamica, una energia, e una condizione possibilante al darsi medesimo del linguaggio. È sottinteso che lo schema, complessissimo, non può non assumere, in questo contesto, che una formulazione euristica se non addirittura didattica. Diversi aspetti verranno ampliati strada facendo. Per il momento, il luogo di incontro tra teoria e metodo corrisponde per noi alla prassi retorico-ermeneutica di qualsiasi discorso su o intorno a qualcos'altro e generalmente di pubblico dominio. Hermes sarà sempre colui in-between, tra emittente e ricevente, tra critico e i suoi colleghi e studenti, tra un punto di vista (intenzione) e l'insieme delle altre prospettive co-esistenti nella società

---

<sup>48</sup> Nel senso globale e stratificato al tempo stesso, cioè tenendo conto della dinamica complessità della nozione di ideologia. Ferruccio Rossi-Landi enuclea e descrive tredici distinti sensi dell'ideologia nel suo *Ideologia* del 1982.

<sup>49</sup> Sul complesso ma ineradicabile interconnessione tra retorica, ideologia e dialettica, si vedano le illuminanti riflessioni di Paolo Valesio in *Ascoltare il silenzio*, cit., pp.:109-204, su cui si ritornerà in maniera dettagliata nel terzo capitolo del presente lavoro.

(estensione) e co-possibilitanti al suo essere inteso (interpretazione, la storia).<sup>50</sup>

Si vedrà che l'ambito culturale americano degli ultimi vent'anni offre diverse conferme che il modello schizzato è valido e fruttuoso per intendere la letteratura e la cultura, ma al tempo stesso anche diversi spunti per una futura elaborazione e programma di marcia.

### 3. *Del fare teoria*

Nel loro polemico intervento del 1982, "Against Theory",<sup>51</sup> Knapp e Michaels sferrano un attacco a quasi tutte le maggiori scuole critiche che si costruiscono e dispongono di una ontologia generale di base, ossia di una teoria praticamente onnicomprensiva che viene *prima* dell'at-

---

<sup>50</sup> Non si privilegia, nelle pagine che seguono, l'orizzonte psicologico e non si tratterà delle scuole e delle correnti psicoanalitiche, anche se queste modalità di interpretare sono cruciali all'analisi della soggettività interpretativa e le connessioni con le teorie del linguaggio e della retorica. Si veda, per esempio, Vincent Crapanzano, **Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire; On the Epistemology of Interpretation**, 1992, che sottolinea la componente autobiografica e la caratteristica di intellettuale viandante (onde l'immagine di Hermes del titolo) negli scritti dell'antropologia e dell'etnografia più recenti, colti sempre tra differenti mondi linguistici e culturali. Nel mio lavoro ho invece privilegiato l'aspetto culturale, l'esteriorità concreta e storica del fatto linguistico, della retorica della persuasione, insomma, ripensata come *diaforistica*. Per una proposta che sviluppa la crucialità della componente esistenziale/circostanziale del discorso interpretativo, sottolineandone la dimensione retorico-affettivo-figurale, mi sia concesso di rimandare al mio **Prefaces to the Diaphora; Rhetorics, Allegory, and the Interpretation of Postmodernity**, 1991.

<sup>51</sup> Ora in W.J.T.Mitchell (a cura di), **Against Theory; Literary Studies and the New Pragmatism**, 1985. Questo libro raccoglie vari interventi di una polemica tenutasi per diversi fascicoli della rivista *Critical Inquiry* tra il 1982 e il 1985.

tuale messa in opera della critica, del suo manifestarsi. Prendendo in esame la tematica del rapporto tra significato e intenzione autoriale, i due giovani professori isolano delle aporie nella teoria generale di Hirsch, Jr.<sup>52</sup> Essi ritengono che l'intenzione critica si dà simultaneamente con il suo significato. Una teoria veramente coerente con le sue premesse si preoccupa principalmente di dimostrare che senza la teoria la cosa, l'interpretazione, l'esperienza, non ha senso. Ma appena si scopre che in questa situazione non ci sono scelte veramente teoriche da fare, allora ci si chiede: a che serve la teoria? Se non a farci credere che possiamo scegliere tra metodi interpretativi alternativi (ib. 18). L'intenzione non è qualcosa che si decide di accendere o spegnere a volontà. Essa esiste nel suo manifestarsi. Se io decido che un determinato testo è da considerare letteratura, ho gettato l'ancora per un referente concettuale generale che informerà ogni stadio successivo: non ho cambiato niente di interiore o intrinseco al testo in questione (il quale rivendica - e ne rispetta così - la sua alterità, inviolabilità, o autonomia), quindi

---

<sup>52</sup> Il testo sullo sfondo è E.D.Hirsch, Jr., **Validity in Interpretation** (New Haven: Yale Univ. Press, 1967). Si veda la risposta di Hirsch alla critica di Knapp and Michaels nel citato Mitchell, **Against Theory**, pp. 48-52. In generale Hirsch chiarisce punti concordi — per esempio, che non si dà significato senza intenzione —, ma ribadisce l'esigenza, nel fare critica, di operare delle distinzioni (si direbbe di metodo!) tra, per esempio, i diversi momenti temporali dell'intenzione (per esempio, ciò che l'autore dice di intendere, e cosa effettivamente intende nel fare o rifare la sua opera anni dopo), praticamente difendendo un processo fenomenologico all'interno dell'ermeneutica. Oppure con riferimento alla distinzione tra l'antiteoresi ontologica propugnata da Knapp e Michaels, e la sua retorica anti-ontologica, la quale considera il significato un fatto ipotetico o stipulato, una scelta discorsiva (ergo sociale e dunque storico-contestuale) e non un'entità ontologica. Si intravede anche la distanza dalle posizioni della decostruzione, all'epoca ancora particolarmente attiva nelle università.

non sono intervenuto nel o sul testo (non ho contribuito alla sua intenzione, insomma), ma solo su ciò che si dice *del* testo e che circola in una data società o comunità (o associazione professionale, ecc.) come un sapere autorevole e autorizzante. Vediamo da vicino. Nel finire il saggio, Michaels e Knapp osservano che:

Finora il nostro argomento riguardava quello che potremmo chiamare il lato ontologico della teoria, ossia le sue particolari asserzioni sulla natura del suo oggetto. Abbiamo suggerito che queste asserzioni prendono sempre la forma di generatore di differenze là dove in effetti non ce ne sono, immaginandosi un modo di linguaggio scevro di intenzione — senza, cioè, di quello che lo rende linguaggio e distinguendolo dunque dagli accidenti o rumori meccanici e segni vari. Ma abbiamo anche tentato di dimostrare come questo strano progetto ontologico è più di una spontanea anomalia, poiché essa è infatti al servizio di un obiettivo epistemologico. Quell'obiettivo è l'obiettivo del metodo, il governare la pratica interpretativa per via di una narrazione più ampia e sistematica. Infatti, le controversie teoretiche della tradizione Anglo-Americana ha molto più spesso preso forma di argomenti sulla situazione epistemologica dell'interprete, che di argomenti sullo statuto ontologico del testo. Se il progetto ontologico della teoria riguardava l'immaginarsi una condizione del linguaggio che precede l'intenzione, il suo progetto epistemologico riguardava l'immaginarsi una condizione di sapere che precede l'interpretazione. (Mitchell 24-25)

Il critico entra nel dibattito scoprendo che lo spazio intermedio tra teoria e metodo, tra generalità necessariamente astrattizzanti e specificità ripetitiva e codificata, è abitato da diverse ipotesi di interpretazione e comportamento. Posto che la teoria nel senso puro non può esistere, posto che una teoria non può avere una validità scollata da un contesto concreto e politico, il dibattito in un certo senso si trasforma sulla difesa della teoria, sulla sua necessità proprio quando scopre i suoi limiti.

La proposta trova aderenti ma anche critiche. Oltre a quella menzionata di Hirsch, c'è l'osservazione di Jonathan Crewe secondo la quale l'argomento di "Against Theory" pone una insormontabile distinzione di fondo tra teoria e pratica, in certo senso semplificando eccessivamente, e perdendo di vista il fatto che qualora la teoria errasse nelle sue premesse, essa nasce proprio nell'errare (Mitchell 57). In più, si addita il problema (squisitamente metateoretico e grammatologico) dei paradossi che si creano quando si vuole effettuare una critica alla teoria e lo si deve fare... teoricamente. Come Crewe, anche Steven Mailloux, nel suo intervento "Truth or Consequences: On Being Against Theory" (pp. 65-79), richiama l'attenzione sulla contraddittorietà di schierarsi polemicamente contro le distinzioni logiche o formali (anche se a tutti gli effetti "non-reali") tra pratica e teoria, ma tramite una anti-teoresi costruita con le stesse distinzioni che condanna. Scrive Mailloux: "Like all theoretical discourse, "Against Theory" separates the inseparable — theory from practice — in order to prescribe practice — the abandonment of theory" (p. 71). In "Theory of `Against Theory'" (pp. 80-88), Adena Rosmarin si sofferma sulla storia della separazione — teoricamente necessaria, si potrebbe aggiungere — tra intenzione e linguaggio, o tra sapere e credenza, e accusa Knapp e Michaels di scarsa conoscenza degli sviluppi di queste postazioni, la quali rientrano nella conce-

zione occidentale della rappresentazione. I due giovani critici, insomma, avrebbero eletto a oggetto di discussione una nozione di teoria fortemente riduttiva e deterministica, da cattivo kantiano del XIX secolo (p. 82). La polemica avalla una idea di teoria implicitamente costrittiva,<sup>53</sup> mentre per Rosmarin la “vecchia” teoria della conoscenza fondata sull’idea di rappresentazione offre molte altre possibilità di enunciazione, alcune tra le quali non separano affatto esperienza e unità formali di espressione (per esempio Fish), né necessariamente “aggiungono” l’intenzionalità al significato di un testo (sarebbe un’accusa rivolta a Hirsch e Juhl<sup>54</sup>, interpreti marcati da un nichilismo “positivo”), o la “rimuovono” per garantirne l’assoluta autonomia e fonte delle proprie letture (accusa contro Paul de Man, che sarebbe dunque un critico “nichilista negativo”). Benché non si tacciano Knapp e Michaels di fare dell’anti-ideologismo scopertamente ideologico — come farà qualche anno dopo il citato Bové e la critica della sinistra —, si raccomanda loro per esempio una lettura di Rorty in merito alla componente linguistica dell’epistemologia della critica,<sup>55</sup> e maggior attenzione alla eterogeneità delle teorie, alla loro natura contestataria, al loro essere non altro che “dei modi”<sup>56</sup> implicita-

---

<sup>53</sup> Si veda la critica, impostata su argomentazioni heideggeriane, dell’intero “progetto” della polemica contro la teoria in Paul Bové, *In The Wake of Theory*, 1992:8-12 et infra.

<sup>54</sup> Di P.D. Juhl si veda l’importante *Interpretation* del 1980.

<sup>55</sup> Il riferimento è a Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, molto discusso proprio in quegli anni. L’intervento di Rorty al dibattito, “Philosophy without Principles” (pp. 132-138), reitira, d’accordo con Mailloux, che la teoria si istanzia anche come forme discorsiva persuasiva, che mira a far cambiar nei suoi lettori la loro concezione dei testi e del mondo.

<sup>56</sup> “All we need do is recognize this way of doing theory as just that — a way” (p. 88). E’ da notare come il fare teoria tenda anche spontaneamente a coincidere con il suo metodo, nel senso che “way” richiama

mente “pratici” di “fare teoria”, tutto sommato fruttuoso e interessante.

Levando lo sguardo momentaneamente dai dettagli specifici della polemica, si nota comunque in quasi tutti questi critici un certo fastidio, una “resistenza” alle proposte (e/o imposizioni) della Teoria, ma anche l’esigenza e la volontà di ricondurre il discorso della critica, l’atto stesso dell’interpretare, sul terreno del sociale e dell’ermeneutica, sulla sua validità politica ed euristica.<sup>57</sup> Ma prima di volgere a questo aspetto, ci interessa sottolineare l’accento, evidente in tutti i saggi menzionati, sulla costituzione del significato di un testo a partire dalla sua interpretazione, o meglio, dall’effettivo numero di interpretazioni che entrano nel giro di una comunità e che interreagiscono con tutte le susseguenti interpretazioni di un dato testo. Abbiamo qui la conferma della crucialità della comunità di lettori come origine e fine dell’ermeneutica secondo Fish.<sup>58</sup>

---

l’etimo della parola *methodus*, da *meta* e *hodos*, “per” e “in mezzo” alla “via”. Per una dettagliata analisi del rapporto critico-figurativo tra teoria e metodo si veda il primo capitolo.

<sup>57</sup> La discussione creò le premesse per un altro incontro alcuni anni successivi, condotto sulle pagine della stessa rivista, su “The Politics of Interpretation.” Teniamo presente che nei medesimi anni si rianima parallelamente il dibattito su cosa è il postmodernismo, sulla influenza del decostruzionismo nelle università, e si assiste a una revisione interna della sinistra. Nascono riviste che polarizzano i dibattiti, come *Representations*, *The New Criterion*, *Cultural Critique*, *Public Culture* e altre, e si comincia a captare una tendenza conservatrice nell’intera comunità intellettuale, si direbbe nell’intero paese.

<sup>58</sup> Si veda di Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?*, 1980, in particolare i capitoli 13-16. L’ultimo capitolo, “Demonstration vs. Persuasion: Two Models of Critical Activity”, segnala e ridisegna lo scontro tra metodo e retorica, tra il sapere filosofico in senso stretto e la discorsività come motore della storia. L’intervento di Fish al dibattito, “Consequences”, uscito nel 1985 su *Critical Inquiry*, è reperibile adesso in Mitchell 106-131.

#### 4. *Dell'erranza*

Per Stanley Fish, fare teoria è impossibile. Il che vuol dire che una ermeneutica generale è irrealizzabile, oppure si costruisce in base a grosse riduzioni concettuali e in vista di un metodo che dà sempre, prevedibilmente, risultati validi e corretti. Contro lo Hirsch di **Validity in Interpretation**, Fish sostiene che al massimo si dà una “ermeneutica locale” ossia un giudizio particolare basato su questi e non questi altri dati, in questa e non altra circostanza, ecc. La sua nozione della costruzione del senso in base al connubio tra credenza collettiva e dimostrazione empirica tuttavia relativa a casi specifici è nota. Per Fish esiste una pratica scrittoria storicamente e circostanzialmente marcata, ma mai generale abbastanza da poterne isolare elementi e modelli indipendentemente dall'oggetto o fenomeno da analizzare: “Il sapere linguistico non è astratto ma contestuale, locale anziché generale, dinamico anziché invariabile; ogni regola è orientativa (“rule of thumb”); ogni grammatica di competenza è una grammatica di performance travestita” (in Mitchell 111).

La posizione di Fish è stata molto dibattuta. Ricongiungendo il sapere critico, che si fonda inequivocabilmente su dei presupposti,<sup>59</sup> alla irriducibilità della credenza in quel sapere e in quella data circostanza di lettura (o ricezione), Fish evita lo scetticismo della regressione — anche il dubbio radicale è fondante: “...doubting is not something one does outside the assumptions that enable one's consciousness...one does not doubt in a vacuum but from a perspective, and that perspective is itself immune to doubt until it has been replaced by another which will then be similarly immune. The project of radical doubt

---

<sup>59</sup> Si veda *Is There a Text in This Class?*, cit., pp. 303-321, 356-361 et infra.

can never outrun the necessity of being situated; in order to doubt of *everything*, including the ground one stands on, one must stand somewhere else, and that somewhere else will then be the ground on which one stands.”<sup>60</sup> Sottolineo alcuni fatti. Si rivendica l'importanza o meglio l'inevitabilità della coscienza, in senso lato, ma comunque in maniera da poter dialogare sia con la psicoanalisi sia con la fenomenologia e sia con la dialettica della lotta di classe. Si contesta la possibilità al dubbio radicale cartesiano di porsi in un “qualche dove” (“somewhere”) al di là e al di sopra, indipendentemente e autonomamente dal fatto concreto del significato che emerge durante l'interpretazione. In questo senso la teoria di Fish si allea alle critiche della metafisica praticata dai Continental Philosophers, come pure alle critiche della scienza e dello scientismo praticato nelle Human Sciences e nella interpretazione delle letterature in particolare. Infine, essa si predispone a un maggior utilizzo politico e pragmatico dell'interpretazione perché se quest'ultima esiste primariamente come un sapere linguistico di cui un certo numero di persone ha sancito la legittimità sociale e professionale, discutendolo, sottoscrivendolo o magari distruggendolo, ma in ogni caso contesto possibilitante, generatore dell'intellezione medesima. In questo senso, la sua teoria è in sintonia sia con Stanley Rosen, che con Richard Rorty, ma anche, per la sua predisponibilità ad accogliere la contingenza, addirittura materiale, del fatto interpretativo, alla politica della cultura nel senso di Jameson. La letteratura “is in the reader” e bisogna partire da lì, dal suo emergere, dalla sua circostanza, fermo restando che il critico non può presupporre di starsene avulso dal rapporto.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 360.

## 5. Il problema della storia e il "New Historicism"

La soggettività, lo si può dire senza doverlo dimostrare ancora una volta, è di certo una delle vittime della esplosione e crisi della teoria critica. Quando viene meno la teoria generale, viene a mancare il *Grund* a nozioni ultrametafisiche come soggetto, identità, significato, scala di valori. Questo ci può tuttavia fornire lo spunto per passare ad un altro e necessariamente connesso problema. Questo riguarda la linguisticità dell'essere, o se volete, l'aspetto discorsivo della rappresentazione. Nel 1980, Stephen Greenblatt pubblica **Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare**, in cui osserva che "la costruzione di/del sé e l'essere costruiti dalle istituzioni culturali (come la famiglia, la religione, lo stato) si ritrovano inseparabilmente intrecciati," e che non esistono momenti di "pura, sbrigliata soggettività: tutt'altro, il soggetto umano incominciò a sembrarmi incredibilmente "non libero [unfree]," il risultato ideologico dei rapporti di potere in una data società." La "poetica della cultura" di cui Greenblatt fu promotore mette il dito sulla piaga ermeneutica: se l'idea del testo come autonomo e omogeneo in tutti gli altri eventi testuali, posizione dei decostruttivisti, è falsa e illusoria, lo è anche quella del testo autotelico. Influenzati da Michel Foucault, il cui pensiero si prestava alla rivalutazione interna della sinistra, i teorici della critica della cultura — "Cultural Criticism" — riportano in vari modi la teoria a confrontarsi con la sua rilevanza etica e politica. Per una serie di analoghe preoccupazioni, dalla poetica della cultura si passa facilmente al "New Historicism", o nuovo storicismo. Negli States il Nuovo Storicismo ha connotati particolari, in gran parte connessi a quella che potremmo chiamare l'ultima sostenuta auto-rivalutazione della sinistra di fronte al prorompere della destra reaganiana,

da una parte, e l'ubriacatura strutturalista (il che equivale a dire l'eccessiva dipendenza dalle metodologie scientifiche) e post-strutturalista, dall'altra.

Il New Historicism è sensibile all'importanza dell'appropriazione e dello scambio nei rapporti sociali e quindi durante la produzione di significato, ma non pone tassonomie o glossari specializzati o matrici epistemologiche. Nello scambio simbolico, per esempio, la transazione coinvolge soddisfazioni di piacere non quantificabili, o interessi non traducibili in capitale finanziario (se non a costo di sproporzionate mediazioni, o cattive ideologie!). Tuttavia resta la creazione e circolazione del suo aspetto linguistico, non mera muta traccia, ma retorica intersoggettiva, pubblica.

Il dibattito intorno alle novità e lacune del New Historicism si attaglia in ogni caso alla critica della modernità, ma non si comprende bene se esso rappresenta il passaggio o salto a una nozione di storicità genericamente postmoderna. Per esempio, se si pensa all'importanza che hanno avuto nozioni e dinamiche come prestigio, memoria, valore/valuta simbolica di scambio, creazione di frontiere e continua infrazione di questi, produzione di complicati metalinguaggi e generazione di indefinite fantasie o anarchie estetiche, si adduce che il declino della Modernità sembra irrevocabilmente marcato e propulso da una energia che non si lascia contenere, e di certo si lascia comprendere come filosofia o critica solo a patto di una implicita rinuncia alla totalità e accettazione dei limiti. Una teoria veramente contemporanea, sostiene Greenblatt, non si colloca fuori dell'interpretazione, "ma nei luoghi nascosti della transazione [negotiation] e dello scambio".<sup>61</sup> Questa enfasi sulla messa in produ-

---

<sup>61</sup> H. Aram Veeseer (a cura di), *The New Historicism*, 1989, p. 13. E' questo il testo principale cui si farà riferimento nel corso dell'esposizione.

zione, sulle ramificazioni nei vari settori della società, sull'automatica presa di posizione ideologica una volta che un testo circola tra determinati lettori, tutto ciò consente al New Historicism di criticare alcuni presupposti teorici del marxismo diventati ormai dogma, come la rigida adozione e impostazione del modello base/sovrastruttura.

Cruciale all'evolversi del New Historicism fu il lavoro di Edward Said, il quale, saldamente piantato in un credo etico — “la critica deve pensare se stessa come vitalizzante (“life-enhancing”) e costitutivamente contraria a qualsiasi forma di tirannia, dominazione e abuso; i suoi obiettivi sociali sono il sapere non coercitivo prodotto nell'interesse della libertà umana.”<sup>62</sup> Said sviluppa ulteriormente la tradizione marxista, allargandola a livello di storia delle idee (importanti suoi precursori sono Vico e Auerbach), esponendo i limiti della mera descrizione storica, che rischia di diventare feticismo delle tracce. Said addita inoltre il problema e pericolo di una critica d'opposizione che mutua termini e modelli da un archivio la cui autorità è connessa e/o complice del potere dello stato. Bisogna confrontarsi con il linguaggio della critica, con il senso del suo venire alla luce, e la possibilità stessa del poter fare critica come problemi d'interpretazioni di primaria importanza. Lo stesso Jameson del resto, nella sua ampia teoria dell'inconscio politico,<sup>63</sup> riserva molto spazio alla problematica, sollevata e studiata primariamente in ambito di ermeneutica, della storia effettiva delle interpretazioni medesime, che verranno infatti studiate con maggior coscienza politica. Infine, Said contribuisce notevolmente alla presa di coscienza degli aspetti non solo epistemologici e d'ontologici del nostro essere Eurologocentrici, cioè non solo la Teoria, ma anche la pratica, la

---

<sup>62</sup>Edward Said, *The World, The Text, The Critic*, 1982, p. 29.

<sup>63</sup>Frederic Jameson, *The Political Unconscious*, 1981.

effettiva realtà storica, le conseguenze diciamo, del pensare secondo le categorie e i metodi dell'europa moderna in particolare. I suoi studi sulla "costruzione" dell'orientalismo sono ormai esemplari. In un altro mio lavoro, cerco di sviluppare un simile modello per comprendere sotto diversa luce la questione della relativa assenza e invisibilità, degli emigranti dalla cultura nazionale italiana. Dall'altra parte dell'oceano, un approccio simile si può sfruttare per comprendere come mai nelle storie della letteratura americana non compaiono autori con cognomi italiani... eppure ce ne sono stati. Ma rimandiamo ad altra sede questa debacle.

## 6. *Critica minore*

Ciò spiana la strada per passare a due altri interessantissimi ambiti di dibattito questi ultimi anni, e cioè la critica "minore" che (si) focalizza sul problema del razzismo, del femminismo, e l'etnocentrismo, e la critica pedagogica, cioè quei discorsi focalizzati sullo statuto e ruole del canone, dell'idea di storia letteraria nazionale, sui problemi del pluralismo e del multiculturalismo. Tutto ciò dovrà rimanere sullo sfondo per il resto di questo discorso, ma la sua presenza sarà importante per meglio contestualizzare. Questo problema in particolare è stato oggetto di diversi interventi di critici di colore, i quali negli ultimi anni vengono riconosciuti come costituenti un ambito particolare di ricerche — Black Aesthetics (cf. Leitch 332-365), Afro-American Criticism — e tra i cui leaders troviamo Cornell West e Henry Louis Gates, Jr. Cornell West, per esempio, nella sua particolare elaborazione del marxismo<sup>64</sup> annette l'utilizzo di investigazione genealogiche

---

<sup>64</sup> Basata su: classe (prestigio), esclusività (economismo), oppressione (nazionalismo), e razzismo (specificità del problema).

sulle condizioni discorsive che permettono a una logica suprematista di diventare egemonica, e loro capacità di fornire spunti di discorso controegemonici; l'utilizzo di analisi microscopiche dei meccanismi che sostengono e riproducono questi saperi e queste logiche di inclusione/esclusione nella scambio di valori e di soggetti, nei pregiudizi morali come nei gusti estetici, nelle identità sessuali come nella trasfigurazione tecnologica; infine un approccio macrostrutturale che riveli forze globali di sfruttamento e repressione. Si intravedono alcune caratteristiche di questo approccio: esso si situa tra gli estremi poli di filosofia poesia. La critica neostoricista americana non si appoggia su grandi valori e immutabili filosofici, preferendo esaminare le manifestazioni parziali e corcoscritte di determinate forme discorsive; ma allo stesso tempo si astiene dall'accessiva poeticizzazione del referente, la sua indecidibilità decostruttiva, la scettica *reductio* all'assurdo. Ci sarebbe da menzionare a questo punto che il New Historicism ha preso sul serio gli sviluppi critici all'interno dell'antropologia culturale, e dell'etnografia in particolare. Poiché più che descrizione istanziata e indiziata di microfenomeni nello stile degli Annali, bisogna pensare alla "thick description" etnografica, alla caratterizzazione, DE-LIMITANTE ma in-aggirabile, dell'altro come terzo escluso. Non l'altro come Tu (o alter-ego), ma l'altro come terzo persona, come idealità sociale e civile. L'occidente ha sviluppato una logica di esclusione, di guerra contro il terzo (cfr Serres), oppure una sua trasfigurazione ideale a tutti gli effetti ridicola e bugiarda (il platonismo dell'illuminismo, del razionalismo il più empirico) (cf. Vattimo, etc.).

## 7. *Dell'antica diafora*

Intorno alla metà degli anni ottanta si va affinendo una sensibilità critica nei riguardi di due aree tradizionalmente tenute a incomunicabile distanza: la filosofia e la poesia. Critici e letterati che erano andati oltre l'infarinatura di scientismo che ne aveva fatti di strutturalisti, approdarono alla cosiddetta "Continental Philosophy" — il che vuol dire al pensiero tedesco degli ultimi due secoli, e quello francese da Cartesio in poi — e furono costretti ad espandere i loro orizzonti. Alcuni rimisero l'intera loro attività in questione, come sappiamo dalla prima ondata di decostruttivisti (cf. il mio **Postmoderno e Letteratura**, 1984). Non mancarono coloro i quali anche in ambito gallo-derridiano, preferirono starsene entro i pur sempre ampi domini dell'idealismo tedesco, o del pensiero antimetafisico inaugurato da Nietzsche e Heidegger. Da parte loro, i filosofi continentali presero i loro autori alla lettera, e incominciarono a riflettere sulla poesia, sull'estetica, sul farsi dell'opera, insomma, scoprirono che i loro colleghi nei vari dipartimenti delle varie letterature forse erano a contatto di una forma di sapere che la filosofia pareva avesse perduto e da sempre anelava a ritrovarla.

Sin dal 1975, infatti, la International Association for Philosophy and Literature (IAPL), organizza convegni annuali di tre giorni in varie città americane dove letterati e filosofi di professione si incontrano per dibattere vari temi. Nell'introdurre la prima grossa raccolta sull'argomento, derivata appunto da una congresso IAPL, Donald Marshall osserva che il motivo per cui tale problematica viene (o ritorna) a galla nel dibattito odierno è dovuto alla famosa svolta" linguistica in filosofia teorizzata da Rorty e facente riferimento sia a Heidegger che a Wittgenstein, e sia naturalmente alla linguistica. Ma in parte è dovuta anche al riaffermarsi di una letteratura

molto densa, linguisticamente spessa e molteplice, e concettualmente rigorosa: basti pensare ai capolavori modernisti di un Joyce, di un Artaud, di Wallace Stevens, di Borges, insomma la poesia si è appropriate di tecniche e di linguaggi di stretta provenienza filosofica, costringendo a ripensare al connubio di Mercurio e Filologia. E tuttavia, anche a volerlo "amichevole" ("I would prefer to think of the relation as one of long and deep friendship," p. viii), il rapporto è teso e conflittuale: tra ratio e oratio il frutto va colto al momento giusto, e l'equilibrio si deve riassetare. Non che il curatore non avesse inoltre osservato che tutto sommato, malgrado la poesia fosse bandita dalla repubblica ideale, Platone ne ammette quella elegiaca per cantare uomini e dei; ne ammette l'utilizzo (tropologico si potrebbe dire) quando il monarca pronuncia nobili bugie; e lui stesso si esprime per mezzo di favole e di allegorie per mediare tra le anime dei suoi ascoltatori e le intuizioni o visioni verso cui vuole portarli. Malgrado la sua condanna dell'interpretazione allegorica, i miti s'instaurano come insiemi discorsivi che tendono a stabilire una gamma di significati. Ma il punto è un altro. Si profila la componente intermediaria tra le due forme pure di discorso, e questo zwischen è la provincia della vita sociale, del discorso tra gli esseri. Qui le ricerche divergono. Ci si può inoltrare verso analisi ontologiche e linguistiche minuziose, come per esempio fa Stephen Watson in un articolo intitolato "The Philosopher's Text," (Marshall 40-66), dove mette in risalto l'esigenza, diversamente espletata dai vari filosofi, di contenere e definire il proprio linguaggio, in certo senso mostrandoci anche come all'organizzazione di un metodo di ricerca corrisponda una precisa impostazione retorica, oltre ovviamente a un meta-linguaggio o lemmario specifico accreditato o autorizzato in una comunità. Suresh Raval, in "Philosophy and Contemporary Theory" (Marshall 135-151) osserva che

oggi siamo alla fine dell'epoca in cui l'epistemologia aveva scalzato la metafisica e poteva parlare sicura e certa di sé: l'ermeneutica dell'indeterminatezza ha spodestato il pensiero scientifico nelle scienze umane, e riproposto la questione della contestualità sociale e della storia.

In *Consequences of Pragmatism* (155) Rorty aveva osservato che la poesia o la letteratura non può dimostrare di essere "superiore" alla filosofia perché sarebbe come difendere la scienza galileiana con l'autorità della Bibbia o l'idealismo trascendentale sulla base di ricerche fisiologiche. Nel suo saggio "Philosophy and Poetry: The New Rapprochement," (Marshall 120-34) Carl Rapp correttamente ne adduce che in effetti la critica non può dimostrare che la letteratura sia superiore o più veritiera o addirittura "potente" della filosofia perché a tutti gli effetti le mancano gli strumenti per tale prova, anzi, sarebbe un controsenso, in quanto dimostrare logicamente, deduttivamente, è proprio ciò che viene messo in questione. La critica deve quindi abbandonare la pretesa di rigore filosofico — ci si ricordi, per esempio, del modello neo-aristotelico della scuola di Chicago, o del sistema di N. Frye — e al posto di dimostrare, dovrà "mostrare," diventando "poetically playful" (Rapp 130). Viene in mente qui l'esempio di Geoffrey Hartman, il quale si tuffa nei marosi derridiani di Glas con suo *Salvare il testo* (vedi sotto cap. quattro), anche se poi ritorna all'intervento saggistico nei suoi ultimi lavori. Ancora più indicativo di questa esigenza di abbandonare le strettoie del metodo deduttivo e dimostrativo (del resto preferito, almeno nella sua corrispondente veste retorica, dalle pubblicazioni ufficiali, quali la *PMLA*, che insiste sulla tradizione di "expository writing" molto lineare e geometrica) per avvicinarsi, accostarsi, incontrarsi con il poetico, con la possibilità della "critica creativa," sono poststrutturalisti della seconda generazione, come Gregory Ulmer, e Alphonso Lingis. Ma non è

una tipologia o elenco bibliografico che voglia proporvi, quanto il fatto che l'argomento è stato sollevato del tutto. Non è il più dibattuto problema nell'orizzonte nordamericano, ma comunque è preso sul serio.

Infatti, nel 1987 esce una altra antologia dedicata all'argomento, **Philosophy and the Question of Literature** curata da Anthony Cascardi e contenente saggi di Charler Altieri, Arthur Danto, David Halliburton, Stanely Rosen e altri. Tra le caratteristiche di rilievo, l'impossibilità, da parte della filosofia, di produrre una coerente teoria delle differenze o della differenza che la separa e distingue dalla poesia. Come dimostra Peter McCormick nel suo intervento, "Philosophical Discourse and Fictional Texts" (Cascardi 59-74), non ci sono teorie linguistiche appropriate che ci permettano di distinguere tra un testo filosofico e un testo di *fiction*. La teoria degli enunciati verbali, anche con l'appello a una *loi du genre*, non riconosce differenza di fondo alcuna tra i due testi. Si esplora quindi la terra vergine dell'aspetto testuale della filosofia, cioè lo si può analizzare con gli strumenti che i critici tipicamente utilizzano per leggere la poesia! Quando si arriva all'intervento di Stanely Rosen, "The Limits of Interpretation," (Cascardi 213-41) ci imbattiamo nel muro del paradosso: rievocando simili situazioni in Hegel e Wittgenstein, è impossibile entrare nel regno dell'assoluto ignorando il metodo o mezzo per accedervi. La pretesa di poter deliberare con certezza su tutto, tipica della filosofia nelle sue euforiche impennate da Descartes a Husserl, viene meno: il discorso è circolare e cercare il metodo di tutti i metodi per creare i presupposti di giudizio per un ulteriore metodo d'indagine diventa un obiettivo chimerico: se viene meno il metodo, però, viene meno anche la teoria...e di fatto Rosen scrive: "[today] a theory of interpretation is impossible" (214), poiché non è data forma permanente né della lettura né della scrittura: ciò che abbiamo è solo

la infrastruttura del lettore e dello scrittore. “Leggere e scrivere confermano l’epigramma Nietzscheano secondo cui l’uomo è un progetto incompiuto. Ma questa è precisamente la natura umana, quella di essere incompiuta e quindi di esistere solo parzialmente come l’animale pensante o teorizzante, l’animale alla ricerca della completezza.” (215) Ma nell’epoca in cui l’essere viene percepito solo come testo, e la natura umana ridotta a una teoria ontologica già da sempre non-finita, il senso di leggere e di scrivere svanisce. Ma l’essere non è un testo: esso si manifesta in qualche modo attraverso il testo, e dopo. La domanda, infatti, ricade nell’essentialismo, mentre la teoria deve oggi lasciarsi guidare dalla pratica (non dal metodo, ricordiamoci, non dall’insieme pre-esistente di spostamenti semici e concettuali), cioè dall’emergere e sdipinarsi in una comunità di parlanti di una forma discorsiva, di una retorica, che ottiene un determinato effetto, che incide e inculca in tale e tale maniera. Di questo possiamo essere certi, però, e passando ad altri testi di questi ultimi anni, che la teoria non può limitarsi a un testo solo, un unico fenomeno microscopico, ma deve includere nella sua messa in pratica discorsiva la riflessione o autoconsapevolezza della propria linguisticità, o meglio, della propria retorica. Altrimenti si ricade nella logica delle teorie forti, assiomatiche e quindi riduttive e costrittive.

Il pregiudizio contro la poesia è risaputo, ed è antico, anzi immemorabile in quanto già Platone parla di una “antico dissidio” (*Repubblica*, Libro 10:). Quasi tutti gli autori delle due antologie in un modo o nell’altro avviano il loro discorso riesumando questa figura (Carl Rapp: “From Plato on, the complaint, when it has been made at all, has always been more or less the same: poetry, when it seeks to be more than a pleasing diversion, is mythmaking; and myth, however much it appeals to the imagination, is ultimately

erroneous and misleading” (Marshall 121); Interessante questa osservazione di Rapp: “Indeed, one way to characterize the history of Western culture would be to say that in the course of that history philosophy has sought to purify itself by divesting itself as much as possible of the trappings of poetry, while poetry, especially in recent times, has likewise sought to identify itself and even justify itself by becoming increasingly independent of philosophy” (Marshall 121); osservo che, con un linguaggio diverso e molto più tecnico, la medesima osservazione fu fatta da Luciano Anceschi negli anni trenta e costituisce la figura critica-operativa del suo **Autonomia ed eteronomia dell’arte**)

### 5. *Il testo della filosofia*

Claudia Brodsky, “Knowledge and Narrative in Kant’s *Logic*” (Marshall 185-204) osserva che persino in Kant, se uno riesce a leggerlo in un certo modo, si rileva che l’attività di pensare nel linguaggio è definita propriamente filosofia (188), rispetto alle forme della ragione realizzate attraverso l’intuizione, come la matematica. In effetti scopriamo che, anche per il filosofo di Königsberg (lo si legge nella Prima Critica) i concetti della matematica sono dati come esistenti “a priori”, senza l’avallo dell’esperienza, mentre quelli della filosofia, che sono essenzialmente delle rappresentazioni dell’esperienza, sono costruiti “a posteriori” e quindi connessi con le percezioni empiriche del pensiero. Abbiamo quindi scoperto una strada per arrivare dentro l’arcigna architettura del pensiero secondo Kant. Il problema, ci si ricorderà, era in parte quello di fissare dei principi a una filosofia critica in maniera che le sue rappresentazioni potessero accogliere sia le forme intuitive a priori, sia quelle riguardanti questioni di feno-

menì che si danno solo attraverso l'esperienza. L'eterogeneità epistemologica che contraddistingue in definitiva tutta la filosofia è chiamata da Kant "discorso" come si legge nella *Logica*, Intr. Parte V, pg. 30. E' interessante notare che nella serie di possibili distinzioni di base per inquadrare le due diverse forme della conoscenza, cioè, fra sensibilità e intelletto, per la logica la prima dà intuizioni, la seconda concetti; per la metafisica, la prima è una facoltà recettiva, la seconda è spontanea; per la morale, la prima è inferiore alla seconda: "la sensibilità non dà che il mero materiale per il pensiero, mentre l'intelletto dispone di questo materiale e lo mette sotto regole o concetti." E qui una prima osservazione che non sfugge alla Brodsky: "Sulla differenza suddetta fra conoscenze *intuitive* e conoscenze *discorsive*, ovvero fra intuizioni e concetti, si fonda la diversità fra la *perfezione estetica* e la *perfezione logica* della conoscenza" (pg 30). Qualcuno vi riconoscerà l'archetipo dell'estetica crociana! Si vedrà che Kant stesso lascia la porta aperta a diversi modi di storicizzare la filosofia e quindi la critica, addirittura rendendola passibile di ermeneutico apprendimento. All'inizio dell'ottavo capitolo della **Logica**, leggiamo, infatti: "La conoscenza umana è, dalla parte dell'intelletto, discorsiva; cioè ha luogo per mezzo di rappresentazioni che fanno di ciò che è comune a più cose un fondamento conoscitivo: ha luogo, quindi, per mezzo di note in quanto tali. Noi non conosciamo dunque le cose che *per mezzo di note* [characteristics nella versione inglese, p. 64]; e ciò significa appunto *Erkennen*, che viene da *Kennen*." [*cog-noscere*, che viene da *noscere*]. Tale situazione diventa palese anche al di fuori della filosofia in senso stretto se solo ricordiamo che per, sempre secondo Kant, le proposizioni fondamentali sono o *intuitive* o *discorsive*. Le prime possono venire presentate nell'intuizione e si dicono *assiomi* (*axiomata*); le seconde si lasciano esprimere solo mediante

concetti e possono venire chiamate *acroami (acroamata)*” (**Logica** '21, p. 104). *Acromata* vuol dire recita, o discorso.

E' evidente come il critico riesca, come dire, a “pescare” l'aspetto linguistico o discorsivo del fare filosofia, anzi, del fare critica (come voleva lo stesso Kant quando nei *Prologomeni* abbandona la parola “transcendentale” per utilizzare solamente la parola “critica”), e come in seguito esplica la logica kantiana in termini della sua a-referenzialità: le definizioni servono solo a chiarire il significato di una parola, mentre le forme di discorso miste e non intenzionalmente epistemologiche, anche se realistiche, sono delle finzioni...finzioni che a loro volta sono all'origine del progetto della ragione, che mira a fermare, isolare, edulcorare l'esperienza per tradurla in termini precisi, cioè in parole, essendo il sapere discorsivo e ciò che si intende con una certa parola: *was man unter einem Worte versteht*.(ib. 202)

E tuttavia, nel riportare il discorso della critica a confrontarsi con la sua essenziale e originante linguisticità — e questo neanche nei termini decostruttivisti, per esempio, di un Paul De Man, l'autrice consiglia che si riporti l'enfasi sull'aspetto pubblico, politico, dialogico, indeterminato.

## 7. Ancora sul fare teoria

La tematica dei limiti della teoria si surriscalda verso la metà degli anni ottanta e connota un preciso filone nel dibattito degli ultimi dieci anni. Nel 1985 e poi di nuovo nel 1986, Thomas Kavanagh organizza dei seminari all'Università del Colorado a Boulder, i cui atti diventano in seguito il volume antologico **The Limits of Theory**, e che comprende anche interventi dei francesi Rosset, Roussel, Serres, oltreché a Girard e Descombes. Il valore di alcune

delle osservazioni fatte da Kavanagh ci consentirà anche di sintetizzare l'argomento e volgere a una conclusione necessariamente provvisoria.

La teoria è (ri)entrata come argomento, come topos, nel dibattito accademico americano. Essa sappiamo ha avuto ampia se pur contrastata fortuna. Si è parlato finanche di una "egemonia" della teoria nelle scienze umane, nella Continental Philosophy, nella critica letteraria post-strutturalista. A vari convegni di anglistica, o comparatistica, o nel corso delle intensissime conferenze annuali patrocinate dalla Modern Languages Association, nascono movimenti e testi anti-teorici, severi nei confronti di impegni e credenze intellettuali flessibili e progressive. Ma alcuni esiti di ampia risonanza tra discipline affini o parallele si possono enucleare come figure di una erranza interpretante, una forma di catalogo animato e preferibilmente instabile. Ma ricordiamo che qui la parola *limite* del sintagma "limiti della teoria" va presa nel senso matematico, di là del quale una entità o funzione cambia natura, diventa qualcos'altro. Una crisi del pensiero teoretico, si potrebbe dire, lo consegna al suo limite, cioè al rischio di diventare altro. Chissà, forse anche letteratura!

Dunque:

1. Nella sua variante post-strutturalista, la teoria promette libertà e gioco. Il testo non è visto come un archivio o ripostiglio di significati prefissi e ansiosi di lasciarsi decodificare dal lettore assiduo, ma come una mappa, un network, un mare di significanti tutti pronti a immisurabili ricambi e smistamenti e insomma a dar il senso di estrema libertà, giocosità, e qua e là opportunismo. Aspetto negativo di questa situazione è che si è creata una spontanea idolatria del testo, del testualismo *avant tout chose*.
2. La teoria si trasforma, va oltre il suo limite, quando diventa politica, intersoggettiva, istituzionale. Teoria

significava per l'appunto un particolare modo di vedere e di rapportarsi al mondo. La *theoria* designa il sorgere di una fonte di sapere basato sulla testimonianza (dei *theoros*), su un insieme di versioni, coerentemente con il suo opposto diacritico, che non è *praxis*, come si potrebbe essere tentati di pensare, ma *aesthesis* o aspetto risolutamente soggettivo della percezione (Kavanagh 8).

3. Sulla falsariga di Paul de Man, se si annulla la funzione mimetica del linguaggio all'interno del testo letterario, si postula una critica che non potrà mai autenticare un significato che rimane racchiuso e condizionato dal testo e se ne stat indipendentemente dell'interprete. Questa teoria ha dei grossi problemi, alcuni dei quali ho esposto altrove. Resta la condizione che una teoria è valida solo perché ha convinto, ha riprodotto se stessa, si pluralizza. Emerge una dimensione retorico-persuasiva, ancora una volta interpersonale, di cui dobbiamo dar conto.
4. Quando si insegna teoria critica, bisogna far capire agli studenti che l'apparente divorzio tra teoria e realtà è stato storicamente sfruttato per vincolare la costruzione del reale a visioni (moralisticheggianti) preparate a tavolino, o sul un campo di battaglia.
5. Sulla falsariga di stimoli provenienti dal New Historicism, quando la teoria critica si ri-incontra con la letteratura, quando il pensiero si manifesta poeticamente, è necessario narrare. L'interpretazione si può anche realizzare attraverso un racconto.

Ritornano le figure mitologiche.

Ritorna Hermes.

## PARTE SECONDA

### Testi e Versioni



## Valesio e la retorica dell'indicibile

La ripresa, negli ultimi trent'anni, degli studi sulla retorica va ben al di là di un accademico "rilancio" (o peggio "riflusso") di una antica disciplina in una società, in una epoca storica come quella attuale, la cui caratteristica generale potrebbe descriversi come sfaldamento e imprevedibile mutevolezza dell'intero scibile del sapere, dei valori e delle pratiche di comunicazione, e una strabiliante pioggia di ulteriori moduli di scambio autonomi *eppur* connessi e interdipendenti.<sup>65</sup> A prescindere dal fatto che la stessa retorica in particolare ha esperito un progressivo svuotamento del suo potenziale comunicativo, etico e conoscitivo inversamente proporzionale all'ascesa e imposizione della scienza, del metodo potremmo dire, nell'epoca moderna.<sup>66</sup> Tuttavia, le varie "crisi" di questa o

---

<sup>65</sup> Variamente descritto, si tratta del postmoderno. Il contesto di sfondo della mia posizione o versione include riflessioni provenienti dall'opera di Lyotard, Vattimo, Heidegger, Foucault, le poetiche delle avanguardie e la decostruzione (cfr. Carravetta 1991a e 1991b).

<sup>66</sup> Se ne fa menzione in vari passaggi nelle ricostruzioni storiche della retorica per mano di Vickers, Barilli e di Plebe e nel primo vero confronto diretto tra pensiero scientifico e pensiero retorico con Giulio Preti. Per uno studio sulla trasformazione formale e trapasso ontologico della retorica in metodo adeguato alle nascenti costruzioni matematiche e logiche, si veda l'ormai classico lavoro di Walter J. Ong.

quella disciplina, forma discorsiva, o “sapere,<sup>67</sup> spesso annunciate dal secolo scorso (penso a Nietzsche) e ripetutamente e diversamente rielaborate durante il nostro ultimo cinquantennio, manifestano, a ben vedere, una costante attenzione al fattore linguistico, al problema del linguaggio.<sup>68</sup> Come si è cercato di mostrare in altra sede,<sup>69</sup> e come il lavoro di Paolo Valesio e altri che verremo menzionando effettivamente dimostrano, la retorica di questi ultimi decenni registra una *svolta necessaria* nel modo di ripensare il linguaggio e l'interpretazione tout court, e prospetta di fornirci ulteriori e spesso radicali indicazioni per la lettura e comprensione nella nostra epoca.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Valga, a titolo di esempio, e contestuale all'ambito italiano in cui si collocano queste pagine, l'antologia di Aldo Gargani.

<sup>68</sup> Di nuovo, a titolo emblematico, si pensi alla tradizione della metafisica che confluisce e si dissolve in Heidegger, e alla tradizione del pensiero logico e razionale che naufraga nel pensiero di Wittgenstein. In entrambi i casi, fu proprio il problema lingua/comunicazione, l'attenzione al linguaggio, al dire, ecc., che costrinse a ri-pensare non solo la tradizione ma il medesimo pensiero pensante.

<sup>69</sup> Ancora una volta è importante ribadire come il presente intervento fosse nato originalmente come capitolo del mio libro **Il fantasma di Hermes** (1996), in cui si traccia l'ascesa del metodo a scapito della retorica, e il “ritorno” del problema (e delle possibilità) della retorica quando varie discipline «metodizzate», varie epistemologie, dissolvono il metodo classico proprio per far largo a ulteriori riflessioni sul linguaggio. Per cui si sostiene che varie “nuove” retoriche nascono dal/nel dissolvimento dello strutturalismo, del funzionalismo, e della logica positivista e formale.

<sup>70</sup> Oltre naturalmente a Chaim Perelman, si veda per esempio il bel libro di Plebe e Emanuele (che non è affatto un “manuale”, ma una retorica in quanto filosofia del linguaggio), oltre ai diversi ripensamenti, provenienti sintomaticamente da ambiti non-letterari, per mano di Giovanni Bottioli, Gianni Carchia, Enzo Melandri e Marcello Pera.

## I. Filosofia della retorica

In questo ambito si colloca autorevolmente l'opera di Paolo Valesio, la quale può inquadrarsi come rappresentativa di uno "sfondamento" ermeneutico,<sup>71</sup> come pratica critica di una ricca vena per l'indagine letteraria,<sup>72</sup> e ovviamente come tappa cruciale all'intendimento e apprezzamento del sinuoso e ramificato lavoro del critico.<sup>73</sup> **Ascoltare il silenzio** è un'opera ambiziosa, tormentata e magmatica. Essa è in parte la traduzione e rielaborazione della versione inglese, **Novantiqua**, uscita sei anni prima, nel 1980, ma in parte è un'opera nuova, non solo perché scritta in italiano — fattore tutt'altro che insignificante per un autore come Valesio e per un libro che tratta del linguaggio<sup>74</sup> — ma perché essa contiene un lunghissimo capitolo che dà il titolo alla nuova edizione e che costituisce una vera e propria svolta nel modo di pensare il

---

<sup>71</sup> E' interessante ed emblematico a un tempo notare che sono molti i filosofi italiani che si "voltano" verso il linguaggio e la retorica come problema cruciale alle loro investigazioni, per esempio in Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, Salvatore Natoli, Giorgio Agamben, Carlo Sini, e Gianni Carchia, per dirne solo alcuni.

<sup>72</sup> A parte il manuale di Mortara Garavelli, e qualche pubblicazione dell'ateneo Bolognese (cfr. Ritter Santini e Raimondi), non si può veramente dire che la critica letteraria italiana abbia contribuito gran che alla riabilitazione della retorica. Essa infatti non compare né come metodo né come teoria nelle antologie di Ottavio Cecchi e Enrico Ghidetti.

<sup>73</sup> Nell'elenco delle Opere Citate, non registro le voci della produzione artistica o creativa di Valesio, che è notevole e che merita separata analisi.

<sup>74</sup> La traduzione ha occupato Valesio a vari livelli d'indagine, a partire dalla difesa della versione strutturalistica del tradurre (in 1976a), fino al suo utilizzo (post-**Ascoltare il silenzio**) come strumento di storia letteraria (in 1992b), e in seguito dalle figure che la traduzione genera per contestualizzare/collocare lo scrittore espatriato (1989) fino alle metafore richieste per schizzare una letteratura emergente (1993).

rapporto tra linguaggio e pensiero. Per meglio comprendere questi sviluppi, e svilupparli sullo sfondo del problematico rapporto tra Teoria e Metodo che informa la nostra ricerca, vediamo brevemente cosa proponeva **Novantiqua** che resta essenzialmente invariato nel libro italiano, e cosa invece viene eliminato in funzione delle nuove postazioni.

Il primo capitolo di **Novantiqua** tratta dell'ontologia della retorica. Qui apprendiamo che il discorso non è direttamente connesso a ciò che possiamo chiamare cose o eventi "reali" e tuttavia, se la retorica è coestensiva al parlare umano allora niente è estraneo allo studio della retorica, non esiste un terreno extra-retorico.<sup>75</sup> Beninteso che ciò non equivale *talis et qualis* all'affermazione, di Quintiliano prima e D'Annunzio in seguito, di una retorica scienza del tutto, come Teoria e Metodo o prassi del linguaggio tout court (la (per)versione moderna di tale arrogante verità risulterebbe essere questa: "Language is a tool"), anche se la versione umanistica implicava infatti un "padroneggiare il linguaggio" che idealmente corrispondeva a un "padroneggiare la vita". Ma a conti fatti, osserva Valesio, "(questa è l'illusione ideologica di ogni umanesimo). Il massimo risultato del nostro apprendimento linguistico è (cosa ben diversa) *parlare della vita*; è un come se." (**Ascoltare** 345) Osserviamo di passaggio la presenza delle particelle *come se*, e quell'esigenza fenomenologica di "*parlare-di*". Puntualizzando che il suo medesimo metodo di ricerca è (si direbbe: necessariamente)

---

<sup>75</sup> Si sente sullo sfondo il pensiero di Edward Sapir, il cui fondamentale **Language** [1921] Valesio tradusse alla fine degli anni sessanta per Einaudi. "Language is a purely human and non-instinctive method of communicating ideas, emotions, and desires by means of a system of voluntarily produced symbols...the feeling, entertained by so many that they can think, or even reason, without language is an illusion." (Sapir 1949:8,15)

“rizomatico”<sup>76</sup> e che la forma stilistica adoperata è quella del saggio “semantico” che dipende anche da (r)accordi taciuti e/o latenti, rimandi storici e riprese dei medesimi testi campione su diversi piani d’analisi, Valesio ci consegna una veritiera retorica vivente che è anche una sorta di autobiographia fenomenologico-letteraria che attraversa meandricamente le parole e i parlari del *logos* dell’occidente elleno-giudeo-cristiano per condurci, alla fine...alle soglie del silenzio!

Nel secondo capitolo troviamo un’asserzione quasi categorica, che non muta dunque sostanzialmente nella traversata dalla scrittura americana a quella italiana:

Ogni discorso considerato nel suo aspetto funzionale è fondato su di un insieme relativamente limitato di meccanismi — la cui struttura resta essenzialmente la stessa da testo a testo, da lingua a lingua, da periodo storico a periodo storico — un insieme che riduce ogni scelta referenziale a una scelta formale.  
(Ascoltare 43)

Le implicazioni che ne derivano sono utili onde evitare abbagli critici: quando trattiamo del discorso bisogna in effetti che il nostro interesse s’incentri sui meccanismi (o sulle “strategie”) da impiegare o meno ancor prima che si possa discettare su ciò che è reale e ciò che non lo è, ciò

---

<sup>76</sup> Valesio ha sempre tenuto una cauta distanza dagli entusiasmi di molto pensiero francese contemporaneo, tuttavia l’aver caratterizzato il suo stesso scritto come rizomatico riflette di per sé l’abbandono dell’organizzazione del discorso lineare, geometrico, logico del trattato, o del manuale, e la necessità e/o volontà di inseguire il linguaggio secondo che si muove il pensiero, o di pensare attraverso ciò che lingua e linguaggio coordinano. Da ciò la sua spontanea dinamicità, e capacità di far convivere la filologia con una tonalità saggistica e autoriflessiva.

che è vero e ciò che è falso, cos'è bello o brutto, giusto o meno. Perché, continua l'autore,

La scelta è solo: *quali meccanismi impiegare*; e questi meccanismi condizionano ogni discorso, in quanto essi costituiscono rappresentazioni semplificate della realtà, inevitabilmente e intrinsecamente piegate in una direzione partigiana. Tali meccanismi sembrano essere gnoseologici...ma in realtà sono *eristici*: essi cioè danno una connotazione positiva o negativa all'immagine dell'entità che descrivono, nel momento stesso in cui cominciano a descriverla. (Ascoltare 43-44)

Ritroviamo anche qui (ma elevato a bussola critica) l'ubiquo *come se* che ci impone di riflettere sulla differenza tra la funzione *eristica* (essenzialmente materiale e pragmatica) e quella, imprescindibile alla filosofia, alla pedagogia e quindi anche all'interpretazione, dell'*euristica* (necessariamente teorica, sorta di visione spesso poetica).<sup>77</sup> Ora, fermo restando che quest'ultima potrà rivedersi in chiave appunto retorica, o meglio, topica, perché rientra nell'*ars inveniendi*, se riflettiamo sulla datità, l'accadere e ancora la prerazionalità dell'assetto fondamentalmente eristico del linguaggio, scopriamo che lo spazio fra lingua e linguaggio è poco meno di un misterioso, in-

---

<sup>77</sup> Si paragoni a quanto scrivono Perelman & Olbrechts-Tyteca: "Il dialogo euristico nel quale l'interlocutore è un'incarnazione dell'uditorio universale, il dialogo eristico che si propone di dominare l'avversario, non costituiscono che casi eccezionali; nel dialogo abituale gli interlocutori tendono semplicemente a persuadere il loro uditorio con lo scopo di determinare una azione immediata o futura; su questo piano pratico si sviluppa la maggior parte dei nostri dialoghi quotidiani" (41-42).

quietante, e niente affatto trascurabile baratro ove spesso intravediamo, ognuna travestita da voler sembrare l'altra, e la poesia e la filosofia.<sup>78</sup> Ed è un abisso in cui altrettanto spesso sprofondano anche le più sottili articolazioni del pensiero linguistico-letterario, per esempio, quello di Paul de Man che fa della retorica una disciplina rigorosamente epistemologica, proprio quando si incominciava a capire che l'impostazione decostruttiva non fuoriesce dal filone strutturalista, costituendone un rovesciamento sì ma sempre riflessivo della medesima (sia pure "arbitraria") logica (cfr. Carravetta 1995).

Le implicazioni della posizione di Valesio hanno ampie ripercussioni: non esiste, in una tipica gerarchia dei tratti linguistici, una coesione interna del linguaggio, né tantomeno si potrà più, effettivamente, pensare in termini di una comunicazione pura, poiché questa altro non è che una astrazione, folle utopia quasi. Valesio osserva che le tante scuole di linguistica<sup>79</sup> hanno proceduto a costruire i loro castelli epistemici sul presupposto che si possa dare una comunicazione tra gli esseri che non sia retorica — "unrhetorical" in **Novantiqua** — laddove, se pur bisogna utilizzare il metalinguaggio ma fuori di contesto, non è mai primariamente una questione di competenza quanto di dura e inaggirabile esecuzione — "perfor-

---

<sup>78</sup> Mi sia concesso di rimandare al mio libro **Prefaces to the Diaphora** (1991) in cui il rapporto tra poesia e filosofia, e sue varie incarnazioni o figurazioni, costituisce l'asse portante della ricerca.

<sup>79</sup> Aggiungerei che diverse scuole di linguistica sono direttamente impegnate sul fronte di una filosofia del linguaggio in senso appunto razionale, epistemologico, e logico. Si veda per esempio l'ottima antologia di Jerrold Katz, **The Philosophy of Linguistics**, che raccoglie interventi di Z. Harris, W.V. Quine, N. Chomsky, J.A. Fodor, P.M. Postal e altri. Si tenga presente, sul versante italiano, la notevole attenzione per questi materiali negli anni sessanta e settanta (cfr. Andrea Bonomi, **La struttura logica del linguaggio**, che esce nel 1973).

mance” —, il che conduce a tener di consapevole conto per ogni data situazione locutoria anche elementi non propriamente linguistici (cioè della lingua), ma spazi e colori, posa e rumori, temperatura ambiente e umori e insomma una pletera di moventi che in qualche modo incidono, sia anche subliminalmente, sul dicitore e sull'uditorio. E' chiaramente una retorica che vuole ricuperare la persuasione. La preoccupazione di fondo alimenta l'ipotesi secondo la quale nel profferire parola, la *Ur* questione diventa quella di stabilire se una data situazione è piacevole o meno. Questione metafisica che informa anche l'estetico nella sua accezione più ampia, e che riguarda la dimensione esistenziale degli interlocutori,<sup>80</sup> Ne consegue che la parcellizzazione dei saperi tecnici — delle varie “linguistiche” — non può procedere senza una disciplina filosofica generale che riesca a riflettere appunto su queste poche isolabili condizioni di fondo, o meglio detto, su questi *topici*, e che infine la retorica tramutatasi in filosofia riapra le porte all'etico, al politico, al *luogo comune* in cui gli esseri con-vivono, e a qualcosa di più vasto nel linguaggio che forse non abbiamo neanche captato.

Una importante considerazione da riprendere a più tappe è che, dal punto di vista retorico, *tutto è stato già detto!*<sup>81</sup> Si ha qui un validissimo punto d'appoggio per arginare i fiumi di prosa versati alla ricerca o in difesa di presunti “ori-

---

<sup>80</sup> Metafisica riconducibile all'Aristotele della *Etica Nicomachea* secondo il quale ogni individuo desidera la felicità “e le sue componenti”, e che tra l'altro ci ricorda della inaggirabile connessione che l'assetto retorico del linguaggio trama tra l'etico e il politico.

<sup>81</sup> Ma ciò non nel senso suggestivo ma parziale di un Harold Bloom per cui rispetto ad uno scrittore qualsiasi, e colui che ci interessa-ossessiona in particolare, siamo sempre in ritardo, siamo sempre figli indecisi se commettere il parricidio o meno, quanto piuttosto in virtù del nostro stesso venire al mondo, che ci inserisce (meglio: ci “getta”) in un universo di simboli e di significati preesistente.

ginali”, sproloqui di inequivocabile taratura ideologica che lo stesso Valesio, in un capitoletto dedicato alla “retorica dell’antiretorica”, (75-108) e altri luoghi denuncia e scompone. Il fatto che veniamo sempre dopo, che diciamo in essenza una variazione di quello che è stato già da sempre detto, se per un verso ci costringe a ridimensionare l’egolatria dell’autoproiezione e la spropositata fiducia e l’ottimismo delle sorti progressive, per un altro, sotto un profilo più strettamente critico e filosofico insieme, ci impone di ripensare cosa vogliamo dire nozioni come “superamento”, oppure “nuovo”, in un ambito che, se si mostra di non aver ignorato questi concetti di rottura, sotto sotto è essenzialmente circolare e orizzontale. Tuttavia, e Valesio — d’accordo sotteraneamente con Heidegger, Gadamer e Grassi — è il primo ad ammetterlo, è precisamente ciò che si fa all’interno dei luoghi ereditati, ciò che si rilegge, si ri-disegna e si dice *ancora una volta* che riveste interesse per noi, poiché in questo dire ancora una volta subentrano la *memoria*, il *ricordo*, la *ripetizione con la differenza*, e in fondo, l’*ascolto* dopo che la parola è stata appunto già detta...o volutamente taciuta. Ecco che la retorica ci invita a ri-scoprire la dialettica, forse la più autentica e comunque storicamente originaria retorica. Infatti, tenendo presente quanto sopra riportato in merito all’essenza eristica del linguaggio, la dialettica procede per proposizioni antitetiche, proposizioni che sono epistemologiche ed ontologiche al tempo stesso in quanto se sono rivolte al mondo esse affermano simultaneamente cosa se ne pensa, o qual è l’atteggiamento del locutore, *e allo stesso tempo* come si può conoscere e comprendere questo medesimo mondo in base alla serie di esclusioni e accettazioni che si fanno, nel senso che continuare con il discorso implica procedere secondo un itinerario di possibilità (piacevoli o desiderate, bisogna aggiungere, o da decidersi strada facendo). Dialettica in

questo contesto non è da intendere in senso hegeliano, quanto come movente o fulcro per passaggi conoscitivi, e in quanto equivalente alla retorica medesima. Nella versione italiana di **Novantiqua**, la definizione resta immutata:

la dialettica non è un complesso di leggi concernenti processi che obiettivamente si svolgono nel mondo; più tosto, la dialettica è la miglior descrizione del modo in cui le percezioni sono costruite linguisticamente. (Ascoltare 164)

Scopriamo quindi che il linguaggio è dialettico in quanto si manifesta sotto forma di discorsi essenzialmente costruiti con “affermazioni antitetiche”, e che inoltre il linguaggio è dialettico anche “a causa della tensione continua tra il suo disegno generale (competenza) e il suo modo di realizzarsi (esecuzione).” (Ascoltare 174)

E' il terzo capitolo di **Novantiqua** che troveremo trasformato in **Ascoltare il silenzio**. Abolendo e ridimensionando taluni riferimenti filologici, alcuni schemi (il “*rema*”) e la legittimazione di una complessa analisi — che riguardava l'interpretazione paranomastica di un frammento di Eraclito — Valesio ci induce adesso a individuare un modificarsi, una sorta di metamorfosi di pensiero che non ritengo errato parafrasare così: nel ricercare le motivazioni più ampie e complesse della retorica in atto (quella che non perde mai di vista i testi o gli interlocutori), le più sofisticate metodologie non consentono di formulare certe domande, per cui bisogna optare per un atteggiamento teorico-ontologico diverso che sussuma i risultati delle analisi a una visione più vasta, non dico onnicomprensiva, ma certamente ai limiti degli amorfi perimetri della medesima disciplina. Solo così si può *pretendere* —

nel senso etimologico-figurato di un pensiero che stende dinanzi a sé, — di formulare domande su questioni per le quali o mancano documenti, o sono queste rimaste obliate nella storia (perché scomode, o “sorpasate”), oppure, e molto più significativo per una filosofia dell’interpretare, orientarsi e cogliere ciò che sfiora il linguaggio ma non riesce ad articolarsi in esso, cioè qualcosa non divenuto mai fatto di lingua, cifra testo o costruito simbolico che sia. Ed è verso questa zona d’ombra che Valesio sembra voglia incamminarsi con la sua retorica divenuta filosofia del linguaggio. Prima di addentrarci in questo intrigante panorama teorico, forse è utile ponderare il passaggio necessario.

## 2. *Al di là della linguistica (strutturalistica)*

In *Novantiqua* Valesio sottoponeva il frammento di Eraclito: “L’arco (*bíos*) è chiamato vita (*biós*), ma la sua opera è la morte”, a una dettagliatissima analisi che sfrutta al massimo la linguistica di Kenneth Pike, la tagmemica.<sup>82</sup> Ora questa scienza è quanto di più raffinato la linguistica americana aveva da offrire, agevolissima nel mutuare i risultati più cospicui della logica simbolica, delle ricerche sul linguaggio pre-verbale, e delle scienze capeggiate dalla fisica post-einsteiniana. Nella descrizione dello stesso Pike:

The list and kind of things men will find vary radically if they adopt different *theories as tools* with which to search for these units. The theory is part of the observer; a different theory makes a different observer; a different

---

<sup>82</sup> Per brevità, si farà riferimento solo alle due opere di Pike elencate.

observer sees different things, or sees the same things as structured differently; and the structure of the observer must, in some sense or to some degree, be part of the data of an adequate theory of language. A particular language, of a particular culture, in relation to a particular person with his particular history constitutes an implicit theory for that person.

Tagmemic theory is, in this respect, a theory of theories which tells how the observer universally affects the data and becomes part of the data. (1982:3)

Possiamo osservare: ammissibilità di una serie o rete infinita di situazioni dei parlanti; il mondo è fatto di cose ed eventualmente di “unità” o “dati”, ma non per questo vengono eliminati i fenomeni, le credenze, la coscienza del parlante/ascoltatore. I fondamenti della teoria del linguaggio di Pike rivelano due luoghi o pulsioni co-esistenti e co-possibilitanti: il darsi del linguaggio tout court necessariamente in un contesto, o situazione, o intersoggettività (ripresa in 1992:6 et infra); e la possibilità di realizzarsi in quanto e sistematica e funzionale.<sup>83</sup> Svinco-

---

<sup>83</sup> Altrimenti detto, “a theory must be useful”, e “No statement can be made seriously unless preceding it there is in the speaker's thoughts an underlying set of beliefs which he holds firmly, but cannot prove” (Pike 1982:10). L'impossibilità di eliminare il mito come costruzione spuria e non-scientifica fa sì che la tagmemica (il cui fondatore ha studiato a lungo lingue non-alfabetiche e esotiche) si renda utile all'analisi della comunicazione tra sistemi linguistici (ergo contestuali, culturali) assai diversi tra di loro. Come per il mito, anche la traduzione non deve rispecchiare una verità pura o trascendentale (malgrado il kantismo di Pike 1992:17), ma essere relativa, efficace, si direbbe persuasiva e organica: “But for either paraphrase or translation, identity of words is unnecessary, identity of particular grammatical focal

lata la soggettività o la *Weltanschauung* del linguista (del parlante) da qualsiasi assoluto metafisico, e lasciandola quindi libera di inserirsi in una rete di rapporti e funzioni in chiave di scambio concreto (e potenzialmente radicale), la tagmemica fa leva sulla teoria dei campi e la teoria della relatività,<sup>84</sup> e sviluppa una complicata griglia epistemica che informa diversi modelli o approcci di comprensione.<sup>85</sup>

Ma per l'analisi del testo di Eraclito, Valesio scopre che le gabbie sono comunque strette. Il modello d'analisi del linguaggio derivante dalla teoria di Pike non consente di attraversare gli schemi in maniera eterodossa od obliqua.

---

mechanism is unnecessary, and the exact same degree of detail is unnecessary. Truth, in such a statement, is not dependent upon the exact degree of precision obtained, if the generalizations are acceptable to both speaker and hearer". (1992:11) Il pericolo del relativismo viene così aggirato ancorando qualsiasi analisi a situazioni reali e circoscritte, quindi in qualche modo de-finite. Questa premessa non è in disaccordo con la Sapir-Whorf Hypothesis.

<sup>84</sup> Tra i filosofi del linguaggio Pike riconosce una parentela con W.V. Quine (1993:6), per la filosofia della scienza cita volentieri Einstein (1993:9).

<sup>85</sup> Sinteticamente, il Metodo tagmemico consente di scandire una frase come se fosse composta, alternativamente, di: A) elementi in quanto particelle; B) elementi in quanto onde; C) elementi in quanto campi. Da ciò se ne compone una "Unità" strutturata ancora una volta triadicamente, ossia 1. con tratti identificativi-contrastivi; 2. con manifestazioni variabili; 3. con distribuzioni tipo classe, sequenza, sistema. Le gerarchie lungo cui distendere queste coordinate sono quelle fondate sui tre concetti (o categorie!) della I. Fonologia; II. Grammatica; III. Referenzialità. Il terreno della prova viene assicurato da un'altra triade che si può dire serve per puntellare i loci o punti archimedei da non contestare, ma in effetti in cui *credere*, come assiomi, e cioè i "contesti" intesi secondo che riguardano: d. composti; e. cambiamento; f. universo di discorso. L'architettura di questo multimetodo è decisamente poliedrica e segmentata, ma consente tuttavia di lavorare con due soli precetti generali, l'identità EMIC e la divergenza ETIC. (Cfr. 1993:18 et infra).

Ci sono domande cosiddette “retoriche” cui rispondere che nascondono zone dell’essere, come la forza semantica di una parola che si riversa su un’altra nella stessa lista (Novantiqua 214), oppure il fatto che una specifica parola — in questo caso, *bios* — possedeva all’epoca un significato aggiuntivo e che gli interpreti per secoli hanno ignorato. Ne consegue che di fatto il senso dell’epigramma cambia o si trasforma per noi adesso che aggiungiamo tutta una nuova area di interessi e di riferimenti contestuali (i.e.: il fatto che *bios* fosse paranomasticamente connesso oltre che a [vita], e [arco], anche a [(un) nome proprio d’uomo]). Si dischiudono insomma valide indagini cognitive, speculative e persuasive. Per esempio, Valesio scopre a questo livello d’indagine che tra i possibili significati intratestuali s’inserisce un discorso di autoriflessività del linguaggio.<sup>86</sup> L’analisi continua, nel testo americano di Valesio, con una minuziosa ripartizione del frammento secondo lo schema tagmemico, e per ogni “risultato” si avvia una riflessione sul proprio fare, un chiedersi perché le cose stanno così e non altrimenti. Se “ogni riflessione tecnica è una riflessione ontologica”, bisogna dunque sfondare l’ontologia dei tecnicismi e recuperare la dimensione del discorso in senso lato.

---

<sup>86</sup> Valesio spiega che: “tale aggiunto ha un’importanza più che tecnica: essa concerne l’analisi semantica del nostro periodo. Ora infatti possiamo vedere che questo testo implica un giuoco di parole a due livelli, il cui oggetto è l’atto stesso di assegnare un nome”. (Ascoltare 215) L’autocoscienza linguistica, la pulsione metapoetica, insomma, non sono scoperte o invenzioni del Medio Evo, o del Rinascimento, o del Romanticismo!

### 3. Retorica e filosofia

La risultante di questo incontro si intravede cinque anni più tardi in **Ascoltare il silenzio**. Valesio ci fa comprendere come sia la struttura del glossema sia quello dell'ideologhema possono coesistere parallelamente sotto la rubrica della paranomasia: e tramite questa *figura* recuperare e/o isolare un contenuto che riguarda anche l'ideologia, cioè un aspetto fondamentale della realtà del parlante, e comunque del frammento in quanto enunciato linguistico. Ma c'è di più: la distinzione oppositiva tra metafora e metonimia, dice lo studioso, ha stravissuto la sua utilità o importanza cognitiva (e quindi anche metodologica), non riuscendo a poter sondare aree (perché appunto non le pre-vede o non le immagina, o pro-getta) esteriori allo schema della spartizione del mondo-campo che implica: o metafora, o metonimia. La metonimia resterà — anche in successivi scritti di Valesio, per esempio in 1992:108 & 174, — sempre intesa in senso tecnico, ma non copre più l'arco semantico-concettuale del suo rovescio, o della sua negazione-opposizione binaria, cioè della metafora. Ebbene, questo spazio *fuoriuscente* può recuperarsi all'attenzione critica attraverso la retorica-diventata-teoria, all'epoca in cui tutte le filosofie e le ideologie della cultura si dichiarano in bancarotta e abbandonate alle incertezze, alla contraddizione vivente del medesimo *poter dire*. Il frammento di Eraclito dice di qualcosa al di là e indipendentemente della sua composizione (e struttura, coesione, unitarietà, e referenzialità): esso pre-dispone alla consapevolezza di vari livelli o quadri discorsivi, mettendo in rilievo delle icone, il sacro, l'Eros, quindi Thanatos, infine l'essere medesimo.

Nel testo italiano vengono quindi espunte le microanalisi tagmemiche e vi si vanno sostituendo le collocazioni topiche e figurali di tutta una serie di questioni "retori-

che,” cioè di domande che riguardano le sorti dell'*epistema* nel mare della *doxa*, che riguardano la forza (della persuasione) tra i soggetti in quanto persone. Ciò è importante a una filosofia dell'interpretare e dell'intendimento per diversi motivi.

Lo sviluppo fin qui tracciato della problematicizzazione “metodologica” della linguistica moderna (quella che pensava la retorica in quanto grammatica, e era disgiunta dalla verità effettiva del mondo in quanto “mera” parola, o segno) induce dunque di andare al di là del Metodo e del Sistema, di andare al di là della parola, del lessema, della nominazione, e di rivolgere l'attenzione alla predicazione, alla frase, al narrato, alla figurazione. Questo sarà possibile solo se si pensa la retorica come filosofia del linguaggio:

dovrebbe esser chiaro...ciò che questa teoria *non* è: non si tratta qui primariamente di una fenomenologia di effetti e strutture retoriche (anche se dettagliate analisi empiriche sono necessaria all'intrapresa generale), né di una storia della retorica, né di una filosofia della retorica; quel che è in giuoco è la retorica come filosofia. (Ascoltare 296).

Ciò che è in giuoco, di riflesso, è il futuro dell'interpretazione metodologicamente intesa.<sup>87</sup> E quindi della retorica metodica tradizionale, da Aristotele a Lausberg a Mortara Garavelli. Ma poiché quest'ultima è stata intesa solo a metà — cioè solo dal versante che richiedeva analisi appunto empiriche, e cataloghi, e nozioni della sua essenza materiale, convenzionale — quel che ci vuole è una esplorazione dell'altro versante, quello che farebbe

---

<sup>87</sup> La *Kehre* linguistico-filosofica di Valesio incomincia intorno a pg. 370 di *Ascoltare il silenzio*.

della retorica non più o non solo una “scienza” ma una “filosofia”, non più una disciplina epistemologica strictu sensu (à la de Man, per un verso, à la Pike, dall’altro), ma anche una ricerca ontologica sulla possibilità di dire che si cela ancora nel linguaggio. A questo punto Valesio deve congedarsi dalla semiotica,<sup>88</sup> anche se non abbandonerà l’idea di una semiostoria della cultura (cfr. 1992:5-7 et infra). Per il momento, a metà degli anni ottanta, egli si confronta con limiti inerenti a un “esaurimento o estenuazione della lingua” percepibile non appena questa ha cessato di mostrare le sue massime capacità di genio espressivo. E qui di dischiude il *silenzio* che subito l’avvolge e che ci consegna all’ansia e alla meraviglia di una “consapevolezza che —oltre questo trionfo del verbo— esistono ancora tante “cose” (sentimenti, sensazioni, idee, eventi, entità (meta)fisiche) che “non si possono dire.” (296).

A questo punto, la retorica ripiega su stessa e si autoascolta: e non sente che un silenzio profondo. Ma anziché ignorarlo o pensarlo come ciò che delimita la espressività della lingua, questo silenzio viene pensato in termini di un “serbatoio o fonte di ispirazione per un più profondo uso del linguaggio”. Si dice: le parole parlano chiaro. Ma si intendono solo in quanto segni. Eppurtuttavia, vi sussiste un universo non segnicamente indiziato, proprio perché impensabile e impossibile a una filosofia *della* parola empirica e/o modellizzabile; e questo cosmo si nomina

---

<sup>88</sup> Il “disagio” che Valesio registra vis-à-vis la semiotica (e lo strutturalismo linguistico) si manifesta in maniera sempre crescente, a partire addirittura dal suo primo libro, *Le strutture dell’allitterazione* (1968), e diventa oggetto di successive articolazioni e raffinamenti (cfr. 1976 e 1978). Benché ancora utilizzata in *Novantiqua*, essa diventa necessaria di “superamento” o ripensamento in maniera da farne una disciplina sostanzialmente diversa. Il libro su D’Annunzio (1992) ne mutua spesso i termini, ma buona parte dei capitoli erano stati scritti anni prima.

appropriatamente *silenzio*. Se è silenzio, vuol dire che non ha la parola, ma ciò non vuol dire che la parola (la frase) non possa in-venire, inter-venire (o: s/velarsi) nel decorso temporale del parlato (o scritto) ed emergere come una *componente* del discorso. Dicendo questo è ovvio che sto cercando di adeguare la riflessione di Valesio a una idea di *discorso interpretativo* che recuperi sia l'allegoria sia il dialogo.<sup>89</sup> Tuttavia, rispettando il suo testo, la nozione di una retorica come filosofia, conduce alla riflessione della scelta (e dell'evento che coordina) di una espressione linguistica, e quindi a ciò che non si è detto perché non si è potuto *ma che comunque traspare*.

#### 4. Retorica è filosofia

Dunque, la retorica s'incontra finalmente, plasmandola, con la filosofia dell'interpretare:

E' (lo si è già chiarito) la retorica che succede alla filosofia. la retorica dunque che sottentra alla filosofia esaurita. (Ascoltare 349)

Valesio offre materiali sui quali appunto riflettere ulteriormente: la parola [silenzio] è la nozione o etichetta "che marca il campo della 'esperienza-e-linguaggio-al-limite'" (355). Il silenzio è chiaramente una metafora, e va compreso in termini della visione — operando via figura sinestetica. In seguito egli passa prima attraverso una lettura delle metafore esplicite (Iconografia), poi per via di quelle "ricostruite". Questa concezione non si considera fuori della metafisica: tutt'altro: essa intende di fatto scavarvi ancora per edulcorarne l'aspetto ineradicabilmente

---

<sup>89</sup> Si vedano i miei lavori 1991 e 1995a.

teologico ma soppresso e obliato. Allo stesso tempo, si ricusa il confronto con la domanda fatale sul “che fare” nell’epoca della babele totale, e nel trovarci paradossalmente ridotti al silenzio.<sup>90</sup> Prima di tutto, abbandonata l’altra canonica distinzione epistemica tra sincronico e diacronico, l’autore procede ad analizzare la statua di Auro Metello tramite passaggi pan-cronici e volutamente transdisciplinari, secondo varie specole. Poiché si tratta ormai di una ricerca a tutti gli effetti ermeneutica, ci ritroviamo a dover dare conto del molteplice *Grund* della retorica e quindi del linguaggio retoricamente inteso. In che senso? Nel senso che il silenzio, oltreché contenere quello “che non si può dire”, ospita anche la dimensione del “non voler dire” cioè del rifiuto da parte di chi decide di *tacere*. Questo tacere non è più comprensibile come illustrato dalla psicopatologia o dal manierismo,<sup>91</sup> anche se la raffinata strategia della segretezza è sempre rivelatrice. Per esempio, si pensi all’uso della *reticentia* nell’antichità, tipica dei cultori e idolatri che servono una ritualità

---

<sup>90</sup> L’associazione tra retorica e filosofia “esaurita” è interessante perché consona a teorizzazioni sulla fine della storia, del pensiero forte, e dei valori illuministici e modernisti. Tra le varie strade intraprese dai filosofi italiani in seguito all’appello heideggeriano, “che cosa significa pensare?”, o ancora, “qual è il compito del pensare?” (e non più in termini appunto di una “disciplina” o “sapere” finora chiamato filosofia), si veda il libro Rovatti 1987 sul silenzio. Qui leggiamo che se “il silenzio...indica lo scarto che separa, nella parola stessa, il significato che crediamo di poter subito afferrare dall’alone di insignificanza di cui riteniamo di poter tranquillamente fare a meno”, e ancora, se il “...silenzio [è] come sospensione della validità della parola filosofica”, (1992:8) allora, in questo orizzonte, “i temi della metafora, della narrazione in rapporto alla filosofia, dell’incontro-divaricazione tra parola poetica e parola filosofica, rientrano in ciò che propongo di individuare come un utile tentativo di far silenzio”. (ib.)

<sup>91</sup> Il tacere è invece inquadrato in termini ontologico-politici nell’opera del filosofo Jean-Francois Lyotard.

dell'esclusione, un tabù, e parlano silenziosamente anche di ciò che escludono, di ciò che è stato lasciato nel non-detto, o silenzio. Nell'epoca cristiana, Valesio sostiene, si è venuta evolvendo una nozione oggettiva del segreto: una persona vuol dire qualcosa, ma non può farlo perché è nella natura di questo "qualcosa" di non essere dicibile, allora non si può fare a meno di *iperboli, ripetizioni, anafore*, ecc. Da qui l'inevitabilità di dover ritornare sulla figure retoriche come figure del pensiero!

Ma il silenzio in quanto tacere è *intransitivo* e riguarda non chi vuole mantenere un segreto, ma chi segreti non ne ha e addirittura si trova nella condizione di poter dire qualsiasi cosa o tutto e *non lo fa*. E' chiara l'ammissione di una coscienza ponente, di un inaggrabile immaginario volitivo. Si tratta comunque di un silenzio che implica una radicale negazione, un non-dire che non può esplorarsi per tramite di canoniche opposizioni (dialettica e non, strutturali e non), come per Eros e Thanatos, Vita e Morte, il sacro e il profano, e giù di lì. Beninteso che come abbiamo già ripetutamente osservato, con questi meccanismi concettuali si esplorano territori in cui solo metà (per così dire) della realtà (dell'immaginario, del pensiero tout court) può pervenire alla conoscenza, quella che le dicotomie consentono, e si attua spesso per via di (un giuoco di) contraddizioni. Per Valesio invece si deve ora passare attraverso le mille voci della *metafora* e attraverso le mille perplessità del *paradosso*.

Per ciò che riguarda la metafora, Valesio è d'accordo che nella lingua tutto è metafora, cioè tutto è "tras-lazione" o "shifting", e, come a mio parere i poeti hanno sempre saputo riguardo alla collocazione della "parola metaforica" e gli scrittori riguardo allo snodarsi del "discorso metaforico" (o "allegorico") nel suo insieme, anche le antiche particelle minori della grammatica normativa acquistano importanza. Infatti tutti gli elementi morfosintattici con-

giuntivi hanno *funzione forica*, il che ci lascia liberi di pensare a questo: che il senso si può comprendere non solo e tanto come *salto* da un registro all'altro<sup>92</sup> ma come *causa sua*, come un *noûs* eracliteo recuperato dopo aver rivisto i limiti normativi e convenzionali (o convenzionati) della "spiegazione" o meglio legittimazione centrata sulla *psiche* e più recentemente sulla *ratio* cartesiana. Se il senso o il tono del discorso qui rimanda a plausibili avvicinamenti all'idea di *spirito*, la cosa non sorprende più di tanto. Il secondo importante rilievo da tener presente è che, tra Eraclito e Einstein, "in principio era il paradosso" (370 e sgg). Che cosa vuole veramente dire, si chiede l'autore, che per il linguaggio-nella-realtà è tanto difficile dimostrare la verità quanto la falsità del paradosso? (371). Infatti, parlare del silenzio è paradossale, non contraddittorio. La riflessione retorica sul silenzio, accorta sia ai limiti del "non dicibile" sia all'illimitato del "tacere" scopre delle tensioni che vibrano intorno alla evocazione del silenzio che sono via d'accesso al sacro (357). E sappiamo che la teologia si realizza, si predica fin dal suo nascere nel o con il macchinario della retorica. Osservazione parallela a quella più rigorosamente filosofica che ritrova le radici della teoresi nella teologia! L'enfasi posta sulla letteralità, sulla testualità, sulla concrezione del fatto linguistico in quanto "*già accaduto*" è poi uno sviluppo tipico del cristianesimo, che s'incentra sulla lettera/letteralità come morte. Non è possibile riportare, riducendoli, tutti i risultati del lavoro di Valesio: ma bisogna segnalarli come autentici campioni di esegesi ermeneutica che cerca *dentro* le figure, (che sono la "presenza-in-linguaggio" in cui siamo,

---

<sup>92</sup> Si pensi per esempio all'influente e paradigmatico (ma anche ormai semplicistico) modello dell'atomo con le sue orbite di elettroni attorno, e in cui l'azione fisica-chimica-elettrica avviene il momento che uno o più elettroni "saltano" da una orbita all'altra, rilasciando quanta o varie forme di energia.

se mi si permetta, im-medesimati). Per esempio, quella di Eros, e la presenza “discreta” ma sfuggente di Agape, “da sempre aliena dalla rappresentazione”. (332)

Ricapitolando: all’inizio, dunque, la retorica ripresa in chiave aristotelica viene “sfondata” dall’interno per via di una esautorazione dei propri sviluppi metodologici nella linguistica moderna. In un secondo tempo — che coincide con la pubblicazione del libro italiano, 1986 — la retorica di Valesio opta per una svolta “teorica” che però è già consapevole dello scacco della teoria in quanto “visione accentrante” che rimanda al *theós* invisibile, e che intende pertanto riportare il compito della ricerca — del filosofare, dell’interpretare — sul sacro e sul teologico. Il sacro che è invisibile, cioè abitatore della oscurità, è anche quel sacro che vive nel silenzio, che tace. Questa riflessione può accostarsi, a tratti, sia a Gadamer e a Roccoeur, sia ad Agamben: ne suggerisce la proprietà il fatto che laddove in **Novantiqua** Valesio pareva a malapena tollerante di certa linguistica heideggeriana, in **Ascoltare il silenzio** la presenza di Heidegger si fa più cospicua e ponderata. (cfr. 368 sgg). Ma per detta dell’autore stesso, la ricerca è solo all’inizio (cfr. Valesio 1991b) e ci resta molto lavoro da fare, per esempio, sulla *Kabbala*, la tradizione *Hermetica*, e la storia del pensiero religioso, la questione della spiritualità.

Alcuni anni più tardi, leggiamo:

La retorica del silenzio come ineffabilità è una retorica gnoseologica (anche se insiste sui limiti insuperabili della conoscenza umana; anzi, essa è gnoseologica proprio perché pone l’accento su questi limiti). Quella del silenzio come ineffabilità, dunque, è una retorica del mistero e della conoscenza — del mistero della conoscenza. (1992b:21)

La retorica, dunque, come filosofia del linguaggio nell'epoca della fine della filosofia, del discorso della filosofia. Sulla scia di Heidegger, pensare e pensare il linguaggio e pensare il linguaggio della conoscenza, è tutt'uno: retorica del mistero della conoscenza.



## Capitolo Quattro

# Forme e aporie nella critica di G. Hartman

Nato a Francoforte sul Meno, Geoffrey H. Hartman emigra quale profugo ebreo nel 1939 e vive in Inghilterra fino al 1945, quando si trasferisce negli Stati Uniti. Ha insegnato in diverse università prima di approdare alla Yale University, dove ottenne il titolo di Karl Young Professor of English and Comparative Literature. Egli è fondatore e direttore del Video Archive for Holocaust Testimonies a Yale, e si è impegnato in diversi settori della cultura quasi sempre in maniera innovatrice e militante. È probabile che tra i quattro cavalieri dell'Apocalisse che costituivano l'ex Scuola di Yale Geoffrey Hartman sia meno citato di de Man e di Bloom, ma non per questo egli è meno importante e stimolante come critico letterario e teorico dell'interpretazione. Intanto con almeno uno di essi, Harold Bloom, egli divide interessi specifici, in particolare la costante frequentazione dei testi del Romanticismo e del novecento, e si può dire che insieme hanno creato una corrente e una svolta nella storia della critica in queste due aree. Se aggiungiamo il notevole impegno editoriale e militante, e la costante riflessione sulla componente biblico-ebraica nell'ermeneutica contemporanea, il parallelo diventa calzante, anche se poi, a vedere da

vicino, le loro rispettive teorie divergono alquanto (si vedano i profili dedicati a Bloom e de Man in questa antologia). Ma l'opera di Hartman è in certo senso anche emblematica di una più ampia curvatura nell'evolversi dello statuto della critica americana e del ruolo del critico in questo ultimo trentennio. Hartman infatti si muove in un orizzonte di tematiche che possiamo raccogliere sotto l'ampia egida del dibattito culturale moderno/postmoderno, e quella ad essa connesso della natura e struttura del metodo della critica. Inevitabilmente, le due si incrociano e si accavallano, creando una tensione di spunti e di idee proficue all'intendimento di entrambe.

Nell'introduzione al suo primo libro, **The Unmediated Vision** (1954), dopo aver preso atto delle "diverse, se non discordanti, interpretazioni" (ix) presenti all'orizzonte del critico, Hartman dichiara che i saggi del libro tendono a una "critica con metodo" (x) in cui si vuole restare fedeli sia ai singoli autori e alle loro opere individuali, e sia, al tempo stesso, "a un principio di sintesi applicabile a tutti gli autori e a ogni opera letteraria" (x). Il libro si concentra sull'analisi di una poesia di ciascuno di quattro autori — Wordsworth, Hopkins, Rilke, Valéry — e ne studia il problema della rappresentazione, la crisi del sistema simbolico di espressione letteraria, e finalmente la crisi dei valori a testimonianza di una profonda rottura con le tradizioni giudeocristiane. Sullo sfondo, la certezza che la letteratura costituisca un modo particolare di inquadrare la realtà, ma anche, e più problematicamente, che essa esige di essere interpellata in funzione di se stessa. In questo modo il critico opera una doppia giustificazione, poiché per un verso rivendica l'autonomia dell'arte, ma per un altro egli assegna ai poeti un ruolo privilegiato per ciò che riguarda l'immediatezza del sentire e la comprensione dell'esperienza. Si intravede già una forte tensione che si espliciterà in successive tappe della sua produzione critica.

I poeti che Hartman analizza hanno in comune la ricerca della rappresentazione pura attraverso la diretta intuizione sensuale della realtà. C'è stata un'epoca in cui il poeta, come Perseo, poteva guardare nello specchio di Minerva e, vedendo sia il pericolo imminente che l'obiettivo predeterminato, agire in funzione di una sfida e di un superamento, mentre nell'epoca post-romantica lo specchio si è infranto e il poeta deve guardare in faccia il suo nemico, la sua nemesi, l'orribile prospettiva che non c'è niente o che non c'è altro (1954:156). Questa condizione fa da molla e da mappa per vagliare le diverse manifestazioni della poesia. C'è da aggiungere, però, che alcuni anni più tardi, con il grande libro sulla poesia di Wordsworth (1964), Hartman allarga ancora l'orizzonte di comprensione per identificare quella che per lui sarà la pulsione fondamentale nella cultura moderna, e cioè l'autocoscienza (self-consciousness). Con riferimento a un verso di "Tintern Abbey", in cui la voce narrante, colta da una particolare immagine, si sofferma non tanto sull'immagine in sé quanto sul fatto, sul fenomeno, che ne è restata sorpresa, Hartman osserva:

Esiste una situazione più archetipa per la mente autocosciente di questa figura del viaggiatore il quale, arrestatosi di fronte a un epitaffio, e a tu per tu con l'idea della morte, trasalisce al sentirne "il peso del mistero?" (1964:13).

Se Milton, Spenser, Donne, Jonson si possono leggere attraverso le tradizioni che continuavano o riformavano, motivati anche dal bisogno di "umanizzare l'immaginario", con Wordsworth si arriva alla malinconia esistenziale, all'epoca in cui l'unico raccolto è possibile solo attraverso la morte. Emerge così una tensione di fondo tra

una “struttura eternizzante” (1964:15), e una “pulsione apocalittica” (1964:xii, 17). “Una poesia di Wordsworth,” scrive Hartmann, “è dunque da leggere come una *reazione* alla coscienza di questa [tensione], ma anche come una sua espressione”. (ib. 16) All’analisi ravvicinata, i testi del grande laghista delineano una poetica della congettura (“surmise”) che trasformano la retorica descrittiva dei modi di essere, per esempio l’idillio o l’elegia, in una descrizione degli umori e dei sentimenti (“feelings”), e quindi in una autoconsapevolezza del proprio sentirsi vivere. Da qui la sottile ma costante attrazione al polo apocalittico (che egli aveva in parte già individuato nel suo primo lavoro, e che in parte continuerà a illustrare nei poeti di fine secolo e oltre), cioè quel “desiderio di cacciar fuori la natura e di arrivare al contatto diretto (“*unmediated*”) con il principio delle cose.” (ib. x) Le vicissitudini di questa dialettica tra nichilismo e utopismo rappresentano un complessissimo nodo nell’interpretazione della critica americana (ed europea) nel novecento.

Nel saggio “Il dedalo del modernismo” (ora in 1970:258-81), Hartman osserva che il modernismo ha dato alla luce, tra l’altro, due modi di far poesia: la poesia cosiddetta “accademica”, che utilizza un frasario chiaro e concetti ben definiti, e in cui il poeta è primariamente uno scrittore, non uno che vive poeticamente; e una poesia che reagisce “apotropaicamente” alla storia e a cui non interessa né di meditare né di mediare alla maniera di Joyce, Pound ed Eliot. Questa seconda corrente, che annovera tra gli altri A.R. Ammons, W. Stafford, C. Olson e D. Jones, e che si snoda attraverso la poesia oracolare di Graves, quella corporale di Hope e quella stoicistica di MacNeice per arrivare all’ansia temporale di un Lowell, è difatto contrastata da una forte tendenza alle forme “classiche” degli epigoni di Eliot. Tuttavia, è l’eccessiva disponibilità e utilizzo di forme nuove e miste distribuite per così dire oriz-

zontalmente che alla fine sbocca in quella “decadenza” o “declino” rappresentato dalla Beat Generation. In questo contesto, Hartman rileva che ormai quel che conta di più è la proiezione della voce, l'insinuazione profetica, l'effetto shock, l'intrusione della tecnologia. Di conseguenza la poesia diventa la propria occasione, non elabora una dimensione spirituale e, benché l'enfasi sensorio-percettiva sia brillante, il risultato è “superficiale”.

Questo orizzonte di situazione ha un effetto diretto sulla critica, poichè la pulsione nichilista, l'esplicita volontà autodistruttiva negano le stesse funzioni e distinzioni dell'interpretazione letteraria e qualsiasi concezione gerarchica della cultura. Per il critico di Yale, l'indifferenza per le istituzioni sacre, l'anarchia del significante, l'imperversare della mediocrità sono diventati ormai intollerabili. È dunque conseguente che nello studio “Per una storia letteraria” (1970:356-386), Hartman non si sottragga all'esigenza etico-critica di una “difesa dell'arte” a ridosso di una indagine su cosa è un fatto artistico. Qui alcuni assunti cominciano a modificarsi. Chiamare l'arte filosofica anziché storica è un modo di strapparla alle pinze dei sociologi e degli storici puri, e in ogni caso c'è sempre un principio autoriale che sfugge al genio e alle convenzioni di un'epoca. L'individualismo, insomma, non si tocca. D'altro canto, tuttavia, l'autonomia tanto anelata e decantata nella modernità corre il rischio costante di calcificarsi dentro sterili e solipsistici monumenti. Tra le due esigenze, s'incunea il problema di come rispettare l'autore senza che questo diventi l'interprete prevaricante di se stesso, situazione reminiscente di pratiche critiche che spesso rischiano di sopraffare l'opera. Una teoria letteraria, sostiene Hartman, deve ridare all'arte la fiducia nella forma e nella vocazione storica.

In questo ambito di problemi, Hartman lascia momentaneamente il polo dell'opera e si rivolge a quello della

critica in sè, facendo i conti con le più influenti teorie contemporanee. Scopriamo qui che la posizione di Northrup Frye ha il difetto di rimuovere la distinzione tra sacro e mondano, e tra aristocratico e popolare, e quindi non si può considerare né dialettica né realistica, anzi, nell'assenza di una integrazione tra forma dell'arte e forma della sua coscienza storica, l'idea dell'arte come depistamento all'insegna di categorie preesistenti è insostenibile. Queste riserve fanno tutt'uno con una critica allo gnoseologismo kantiano di Frye, poiché il canadese non si accosta allo specifico delle differenze tra mito, rito e testo, e non è ricettivo al darsi dell'autocoscienza specifica. La critica a Levi-Strauss fa perno invece sulla concezione metodica del mito che resta costante indipendentemente dalla società presa in esame. Infatti per lo strutturalismo di Levi-Strauss il mito ha una dimensione esterna che *riflette* le tradizioni locali e può formularsi in termini matematici. Ma come per Frye, il mito e la matematica sono correlati in maniera misteriosa, rimandando più a Platone che ad Aristotele: "Ciò che manca in questa descrizione è precisamente il terreno intermedio ("middle ground") tra mito e matematica, occupato dall'arte" (1970:364). Verrebbero così a mancare le descrizioni delle qualità narrative che più interessano al critico, o che comunque egli ritiene principali espressioni in una poesia, e cioè tono, umore, ritmo, sorpresa, rimozione, il congetturare, ecc. Nello stesso periodo Hartman riprende e critica la concezione elitaria della letteratura propugnata da I.A. Richards, la cui retorica è nostalgica di una architettura neoclassica irrimediabilmente lesionata. Un ulteriore esempio di questa tendenza lo si vede realizzato nella poesia di MacLeish, per il quale la poesia non deve "significare" quanto "essere", con il rischio che la democraticità minimale (ossia: tutto può essere detto in poesia) si traduca in aristocratica esclusività (la poesia serve

a purificare l'animo da impulsi all'azione, e tra l'altro si preoccupa di universali, come le emozioni, o *feelings*, la cui espressione esige raffinate astrazioni). L'apertura di Richards alla partecipazione dell'ascoltatore/lettore, che fu determinante per una rivalutazione della retorica da parte del suo contemporaneo Kenneth Burke, è viziata da un presupposto filosofico che richiama, secondo Hartman, la nozione di dialettica in Platone. Il valore terapeutico dell'arte in Richards è infatti analogo al valore intellettuale della dialettica di Socrate: purgare le idee fisse conduce verso l'alta e unica forma di verità. Ma l'assunto socratico di una fondamentale identità tra chi pone la domanda (e al di là della sua struttura retorica), e chi ascolta (al di là dei codici convenzionali di ricezione) evita di confrontarsi con diversi problemi astanti, e cioè, l'esserci di questo o quell'interlocutore, il dubbio che questa identità possa venire meno, e maggiormente il problema di classe e di nazionalità, poiché presuppone una società egualitaria, di *uguali* "la cui mobilità è essenzialmente intellettuale", ossia interattivamente, ideologicamente costruita. La dialettica platonica sposata a una teoria della comunicazione dà luogo a un'idea dell'arte e dunque della poesia come mezzo di comunicazione speciale, privilegiato, infine elitario. Hartman riprende qui il suo tema: ciò che la teoria di Richards non può porre in luce "è una concreta comprensione di come questo mezzo medi, di come in effetti, nella storia, riconcilia e unifichi persuasioni differenti."

Si pone qui il primo requisito ontologico: la forma letteraria è *funzionale* nel senso che induce ad esercitarsi volta per volta verso la risoluzione di certi complessi portando così la vita ad armonizzarsi con se stessa. Ma questa funzionalità non è poi essa stessa così duttile e pacifica, in quanto l'arte oltre a "risanarci" ci divide, e "il suo potere terapeutico può anche complicarsi col potere di ferire". Volgendo a quell'inesauribile granaio di idee, di perora-

zioni e di promesse che sono le *Lyrical Ballads*, Hartman si appropria della nozione wordsworthiana di poeta, secondo la quale è il poeta a definire l'uomo e il suo mondo come agenti e reagenti reciproci, in modo da "produrre un'infinita complessità di dolore e di piacere". Non si dà più una olimpica tranquillità né una speranza di superamento o risoluzione. Si può dire dunque che rientriamo nella duplice pulsione di fondo, la tendenza all'apocalisse, da una parte, e quella dell'imminente autodissoluzione, dall'altra. Per sopravvivere a questa torsione ed affermarsi, pari all'arte, come autonoma, la critica si rivolge ancora più disperatamente all'intuizione dei poeti:

Un grande artista ha l'ambizione di impossessarsi (e di trasmettere) la fiamma dell'ispirazione, di identificare il genio dell'arte con il proprio genio o con quello di una data epoca (*genius loci*). (1970:367)

L'exasperazione della crisi dell'autocoscienza si tramuta pertanto nel problema della propria presenza e funzione e dell'impegno a essere ciò che si è, creatori mediatori e testimoni al tempo stesso. Sorge qui l'ipotesi di una "teoria della vocazione letteraria" che però s'incammina facilmente verso la strada già additata come pericolosamente elitaria, poiché intrisa com'è di nozioni romanticiste essa ingenera le possibilità di una forza motrice nell'idea di elezione (*evidence for election*). Emergono qui le premesse per un discorso "di parte" che legittima l'auto-elezione, a partire da quella, psicologicamente storicamente e stilisticamente travagliatissima, del poeta che sfida gli dei:

Le convenzioni a sua disposizione non riducono l'agonia dell'auto-elezione: se egli ammira gli antichi, trema al pensiero di rivaleg-

giare con loro; se non li ammira, trema davanti al vuoto che deve riempire. (1970:368)

Quando l'arte mette in questione se stessa e sopravvive tuttavia alla propria ironia e negazione, il discorso della storia letteraria coincide (almeno in parte) con quello della fenomenologia della storia delle idee, come lo stesso lessico di Hartman ci induce a pensare: termini quale apparenza, manifestazione, individuazione, emergenza, essere-nel-mondo, integrati a sollecitazioni (e presupposti) antropologici e sociali, impongono una presa di posizione che si rivolge alle scienze umane in quanto primariamente "umanitarie". Sotto o attraverso le sottili ipotesi sull'*ingenium* e l'*ingenu* e le microscopiche analisi testuali, Hartmann è dichiaratamente alla ricerca di uno "stadio intermedio" (*middle ground*), che scopriamo essere minacciato da un lato e l'altro dal parricidio e dall'infanticidio. La problematicità della fine del Settecento, per esempio, scrive Hartman, può attribuirsi al fallimento dell'universalismo francese, universalismo nazionale e temporale, per cui il Genio, scacciando un "falso genius loci", o scoprendone uno vero, rivela se stesso e ci arricchisce. (ib. 378)

Queste ipotesi del genio e della razza o perfino della patria, in un'epoca che guarda con sospetto ai miti dell'identità nazionale o etnica, addita per un verso all'insostenibile attuale condizione in cui, anche tra gli intellettuali, si notano conflitti di fiducia, identità sfilacciate e travisamenti culturali in una caotica ridda; e per un altro l'esigenza, tra i "malori" del pluralismo (anche di comodo, o esagerato), di riprendere le fila di un discorso autoconsapevole e mirato, espunto dai testi di Herder, Arnold, Cournot, Emerson e, nel nostro secolo, Curtius, Malraux e Auerbach. Viene in mente di chiedersi quali potrebbero essere gli autori italiani che, mutatis mutandis, rispondono a questa genealogia? ipotizziamo: Vico (ma

quello degli idealisti), De Sanctis, Croce, Spirito, Pasquali. La conflittualità della situazione può anche dar luogo alla stasi, all'impasse. Ma siamo a un passo da una svolta necessaria.

Quando, nel saggio omonimo, "Al di là del formalismo", scritto nel 1966, Hartman osserva che il formalismo è soltanto un "metodo" che rivela il "contenuto umano" di un'opera tramite lo studio delle sue proprietà formali, egli non è tanto interessato a riproporre il logoro binomio "forma/contenuto", quanto a ribadire che l'apporto del discorso interpretativo, il lavoro del critico, insomma, è cruciale, imprescindibile, ha un suo valore e funzione copossibilitante al significare dell'opera, anche perché al di là della dicotomia di base, "il grande critico" può esprimere entrambi, l'umano e il formale, visto che "oltrepassare il formalismo potrebbe risultare contrario alla natura dell'intendimento". Sotto un profilo strettamente storiografico, l'ordine dei problemi discussi fa pensare a un groviglio dibattutissimo nell'ottocento, da Schleiermacher a Dilthey. Ma Hartman rimane, diciamo così, pre-ermeneutico:

L'unico tipo di interpretazione ideale o oggettiva è quella in cui si possono comprovare reciprocamente i nostri termini (invece di una particolare esegesi o conclusione) rapportandoli a quelli del poeta o comunque vigenti nel suo *milieu*. L'interpretare vuol dire portare avanti nel presente la poesia, che vuol dire riconoscerne la storicità, fondando quindi i nostri termini nella storia. Per attuare ciò bisogna andare al di là sia di Brooks che di Bateson e descrivere in maniera storica al massimo la differenza tra il "non-stile" di Wordsworth e l'imbellezzato stile che minava. (1970:45)

Alcuni anni più tardi, quando stende i saggi che confluiscono ne **Il destino della lettura** (1975), la crisi del critico si accentua poiché tutte le opposizioni, le categorie trascendentali, l'idealismo elitario, il moralismo professionale e l'insofferenza di fronte alla plurivocità delle manifestazioni artistiche odierne che mettono in continuo scacco le formulazioni "comprehensive" della critica, vengono sempre più prepotentemente a insidiare il discorso di Hartman. Egli osserva che "in principio fu la Parola, alla fine sarà la Megafiche". (1975:251) L'irrequietezza di questa *fin de siècle* suggerisce l'emblema dell'Ebreo Errante: la critica non è più capace di recingere un argomento, o qualsiasi investigazione: "la chiusura (*closure*) è la morte". E infatti, benché l'albero della conoscenza non sia quello della vita (sulla base di uno spunto che risale a Byron), continuiamo a "trasformare la vita in sapere". Bisogna dunque andare oltre la Modernità:

Pater o Nietzsche: che strana scelta ci offre il buon Dio della Storia. Da un lato, la transizione, o la promessa di entrare in un'epoca ("moderna") veramente nuova; dall'altro, la pura transitività. Da un lato, la perpetua adolescenza, un moratorium che tenga aperto il futuro; dall'altro, il piacere della presenescenza, di una coscienza `prolettica' per cui non c'è nulla di nuovo sotto il sole eccetto il rinnovarsi di quel pensiero. L'ascetismo baroccamente elaborato della scuola di Derrida, in particolare, affronta la vita come un panorama nietzschiano di ripetizioni o differimenti. Com'è strano che la vernale o spermatica Parola diventasse, in questa filosofia ispiratasi alla parola, il modello per un anti-rinascimento, una de-nascenza di meraviglia. Prepariamoci alla fine...della Modernità. (1975:252)

Come si comporta il critico di fronte a questa conturbante situazione? Additando subito le contraddizioni: filosofi impregnati di mortalità cercano di uccidere l'antico fuorilegge, ossia la Meraviglia, ma restano imbrigliati nelle maglie che la meraviglia-errante (*wonder-wandering*) ha sempre tramatto. In sintesi, Hartman torna all'ipotesi, centrale al suo metodo, dei *middle terms* o termini intermedi, i quali ben si integrano con la teoria degli stadi intermedi teorizzati anni prima, e che vertono appunto sulla mediazione da parte del critico dei "forti inizi" vis à vis le "forti chiusure" dell'opera. In un'epoca di eccessivo pluralismo alle soglie dell'indifferenza, non è cosa pacifica per il critico osservare che persino nelle aule universitarie non si distingue più tra analisi grammaticale e spiegazione genetica, tra finzione e sfruttamento ideologico, e dunque tra "classico" e "non classico", tra canonico e apocrifo, tra insegnamento (*mishnah*) e marginalità (*baraitah*). Sollevando l'ipotesi di una doppia strada dell'interpretazione, che si identifica come metalinguaggio e come paralinguaggio, il critico insiste che bisogna percorrere la prima come "grammatica storica" o meglio, come un latino mentale, insomma, o codice specializzato, mentre per la seconda via si rischia di degenerare nella parafrasi o nella "glossolalia intellettuale". E tuttavia, malgrado l'esplicito richiamo a una via di mezzo, il suo stesso stile oscilla tra queste due tendenze e manifesta l'irrequietezza di chi, come i suoi poeti, è consapevole del dramma esistenziale tra la vanità del tutto e l'improrogabile esigenza di foggarsi gli strumenti in vista della rivelazione. Nel saggio "dal sublime all'ermeneutico" (1975:114-123), per esempio, egli si allontana da ogni tutela essenzialista del cogito, ribadendone la mera strumentalità metodica, benché subito dopo incalzi sostenendo che la testualità potrebbe istituirsi come la forma di una "alterità" (*otherness*) da temere — in sintonia, su questo, con Edward Said e Paul de Man —, e che "l'interpretazione che riduce le parole a indi-

zio (*clue*) o sintomo rischia di trasformarsi in *nosologia* e di fare di noi critici spie, medici, smascheratori, archeologi (1975:121). Si percepisce la titubanza davanti alla duplice insidia, quella dello sdoppiamento dell'arte in due irconciliabili metà, e quella della vanità di ricondurre il discorso interpretativo sotto l'egida di una forma sicura e coerente, quantomeno nella sua istanza pedagogica e morale.

L'incontro o meglio scontro con Derrida e il post-strutturalismo non può quindi essere differito ulteriormente, in particolare negli anni settanta (Carravetta 1984). Dopo la demolizione a tappeto delle diverse teorie all'orizzonte, e le frequenti punzecchiature ai parigini, tutte volte appunto a determinare quale è o potrebbe essere il destino della lettura, Hartman approfondisce la tematica nel suo susseguente libro, **Criticism in the Wilderness** (1980, e di recente tradotto in italiano), con ovvio richiamo al pellegrino sperduto nella selva oscura e in cui si anela a una luce, a una propria teoria, che illumini la strada, che dia coerenza e legittimità ai metodi d'indagine. E ancora una volta il nostro critico s'avvia lungo nuovi itinerari. A un certo punto egli paragona il commento critico a un romanzo giallo, ma presto ne rileva i pericoli, in quanto la finzione è seducente, e la seduzione equivale alla persuasione, cioè all'assoggettamento del linguaggio in quanto tropologia. Un'altra strada, quella del dialogo, è prospettata nel saggio "Autoanalisi dell'Interprete" (1980:3-19), ma Hartman subito la scarta poiché questo implicherebbe una teoria del "personalismo", cui egli è avverso, come avverso è agli eccessi di oggettività, all'enfasi sull'unità, e qualsiasi forma di psicologismo. In una seconda perorazione sulla decostruzione, egli scrive:

Il movimento perpetuamente auto-rimovendosi e decentrante del nuovo stile filosofico dimostra che il valore non dipende dall'idea

di un qualche testo primario o privilegiato: il valore risiede intrinsecamente nel dominio del secondario, dell'*écriture*. La scrittura, come ha felicemente osservato Derrida, è una 'seconda navigazione'. Con questa evidenziazione del secondario sono sostanzialmente d'accordo". (1975:13)

Ma anche a tener presente l'altro caposaldo della critica di Yale, che cioè l'interpretazione è sempre già in ritardo, o tardiva (*belated*), nozione che dovrebbe avallare l'ipotesi della convalida metodologica del 'secondario', Hartman non può esentarsi dal pensare che l'interpretazione richieda quel qualcosa che è l'opera come *altro*, vale a dire, egli non concepisce la riflessione critica se non in termini di un discorso che si contra-oppone a un qualcos'altro, testo o fenomeno che sia. Ne consegue che la visione della comunione integrale fra critica e opera (in quella che l'ermeneutica chiamerebbe "l'esperienza estetica"), o dell'annullamento tra un *prima* e un *dopo*, viene apotropaicamente allontanata, per sostituirvi la concezione *ricorrente* dell'anaclitica, ossia l'arte di *poggiarsi* su qualcosa di dato: "laddove la critica letteraria non è commercio, esse rende tuttavia l'arte negoziabile da generazione a generazione, o ne determina il valore". Tuttavia, non ci si dimentichi che, "qualsiasi cosa sia l'arte, essa viene prima nel tempo (*earlier*) dell'interpretazione".

È necessario questo referente, questo "terzo incluso" nella dialettica tra testo e interpretazione? Di certo l'epoca del post-strutturalismo ha dimostrato che il sistema cartesiano e dualistico non regge più come metodo, poiché esso è già in partenza non solo in ritardo, ma evidenzia anche la propria "secondarietà", l'elemento diciamo riproduttivo, ripetitivo, destinato a riconfigurarsi come simulacro di se stesso, o meglio, della propria assenza. La

poesia sì, può pretendere di conseguire la “visione immediata” o meglio, “non-mediata” (la unmediated vision del primo libro), anche se poi, a ben vedere, non fa altro che dischiudere il baratro del nulla. E adesso, sembra pensare Hartman mentre contempla la scena artistica attuale, la poesia ha varcato le soglie del sapere, del referente, e non si sa più dove trovarla, come distinguerla dalle altre forme della cultura. In questo libro che, secondo Edward Said (1983:149), si articola, assieme a **After the New Criticism** di Frank Lentricchia, quale rara e profonda meditazione sulla storia della critica, Hartman avverte la frustrazione di un’attività che o brancola nel buio o si perde in un labirinto di specchi senza fine. Tra le due strade aperte alla critica americana negli anni settanta, tracciate da Edward Said, ossia quella della testualità pura fuori del tempo e dello spazio, e quella mondana e sociale e che accetta il verso referenziale della moneta del linguaggio (Said 1983:140-57; corroborato dagli scritti di Donato, Harari e Leitch), nei saggi qui raccolti Hartman non sembra aver deciso ancora e, per quanto si mostri aperto a una pletera di nuovi stimoli e idee, non manifesta molta simpatia né per l’ermeneutica né per il pensiero sociologico. Si potrebbe dire che non è solamente Hermes che sprona il critico, ma il fantasma di Hermes che umbratile e sfuggevole lo costringe a un serrato confronto con i mostri sacri della giungla, in un tentativo non più di distruzione o di decostruzione, quanto di ricupero, rivalutazione, aggiornamento quasi. Così egli rilegge Carlyle, Eliot, il collega Bloom; il suo linguaggio si fa poliedrico, le citazioni non vengono virgolettate, e si parla sempre più di mito, di filosofia, di esigenza storica, ma anche, purtroppo, della necessità di “anglicizzare” — dunque: “americanizzare” — talune voci o impulsi latini, mediterranei, mediorientali. Queste aperture sono ancora tutte da studiare. Poi ci sarebbe da menzionare le letture

particolareggiate di Coleridge, Kafka, e Benjamin. Ma alla fine, il suo ideale propende per un *cultural criticism* che oscilla tra Matthew Arnold e Lionel Trilling.

Quando vede la luce **La sopravvivenza del testo** (*Saving the Text*, 1981), s'intuisce che il compito del critico che sbuca dal bosco o dal deserto è in ultima analisi quello di salvare il salvabile, cioè, ancora, riprendendo e riadattando una forma di difesa della poesia che però includa anche la critica. Questo libro infatti vuole essere una sorta di "avventura" nell'aspetto appunto scrittorio, o artistico, del testo interpretativo, un tentativo di abolire la distanza tra testo primario e testo secondario. La critica, nota il critico di Yale, non deve essere più considerata il "supplemento" di un testo presumibilmente primario o centrale (quindi in parte ripensando quanto abbiamo visto sopra circa le distinte autonomie, quella dell'arte e quella critica). La critica, dunque, è sostanzialmente un *practical criticism* che si libra ed esiste ormai a livello di *texte-milieu*, un genere a sé ma come artefatto "primario", originale, che non ha bisogno di appoggiarsi o fare da supplemento a un altro testo.

Lesigenza di coerenza critico-morale costringe Hartman a tuffarsi nell'esperimento stesso, attraverso una microscopica e ipercritica lettura di *Glas* di Derrida. Il risultato è sconvolgente, e ci rivela di Hartman una vena critico-creativa o meglio scrittoria che con pochissime eccezioni non ha eguali nella scena americana contemporanea. Quali le conferme, quali le novità? Intanto non è dato un logos solo e unificante; esiste, al massimo, una divina paraprassi imitata alla maniera del giullare medievale o del moderno grammatologo. La decostruzione è una svolta attuata contro la volontà dell'autore, il quale purtuttavia vi si trova inscritto, ed è contraria alla volontà di chiunque voglia esprimere quest'esperienza o impersonificazione eccetto a costo di un utilizzo delle parole che punta

sui suoni, i quali sarebbero, poi, volens nolens, mistiche, come una teologia rimossa o negativa (1981:7). Tutto è citazione, plagio, furto, assimilazione coatta: ma questo perché le parole sono già da sempre mediate (1981:14). Emerge il problema della testualità *ici-maintenant* e della sua immediata negazione: la scrittura di Derrida è un continuo in-cidente, un Beispiel che non cambia nulla, ma che tuttavia radicalizza le possibilità significanti della “scena della scrittura”. Per Hartman Glas è la scienza dei residui (1981:16), oppure un’antiscienza o, ancora, come la chiamava Bataille, una eterologia: “è facile scivolare da metafora a metafora nel descrivere quest’opera” (1981:24). E come per Nietzsche, e a conferma della sua giovanile intuizione in merito alla presenza schiacciante del nichilismo nella tarda modernità, anche tramite il testo derridiano il critico riconosce che “è il vuoto che rimane che diventa fondamento” (1981:24). Senza neanche forzare i termini dell’impostazione hartmaniana, ci sarebbero qui le premesse per uno sviluppo anche ontologico-ermeneutico, nel senso gadameriano, oppure verso un’ontologia debole, nel senso di Vattimo, o ancora, in direzione di quell’heideggerismo di sinistra praticato dalla scuola di Binghamton negli anni settanta (Spanos, Bové, O’Hara, Finsk). Sono, queste correnti, debitrice del medesimo impulso, cioè il nichilismo, e rispondono, in diversi modi, alla medesima decostruzione, ma a Hartman quest’ermeneutica “laica” e post-liberalista non interessa oltremodo. Vedremo che alla fine l’unica ermeneutica possibile sarà quella sacra, o rabbinica, di cui egli è cultore. Ma in questo torno di tempo, è già un’impresa notevole *attraversare* il minato terreno derridiano. Tuttavia, nell’osservare che non c’è *Aufhebung* possibile, che la disseminazione non è “formalizzabile”, che la figura dominante per comprendere è l’equivoco, che ci si trova nostro malgrado nel regno delle contaminazioni interminabili,

e che in fondo si è perennemente sull'orlo del regresso storico ad infinitum, Hartman alla fine non può non allontanarsi dalla decostruzione. L'intero viaggio inter-testuale è stato effettuato con una disponibilità intellettuale e una generosità critica esemplare, ma non per questo il critico non era anche pre-disposto a captare un cenno di risposta, a conseguire una meta più alta, e solida:

Il mio desiderio, in questo saggio, di imitare o di sapere è anche una manovra estetica per domare un'intollerabile paura-del-discorso, per trasformarla in atti di volontà che cerca, dopo Socrate, di stabilire l'ideale della scienza come pura conoscenza o sapere disinteressato. (1981:157)

Ma, ci si può legittimamente chiedere, non è, questa, una affermazione da alta modernità? Va bene il candore di evidenziare la portata personale e autoriflessiva dello studio, ma non si rientra nell'illuminismo, nel kantismo più prevedibile quando — a dispetto del proprio attraversamento grammatologico di Glas — si punta consapevolmente verso la conoscenza pura (come se fosse possibile al di fuori di una convenzione circoscritta, un predeterminato stile narrativo, di un settore delimitato), o il sapere disinteressato (come se il sapere non fosse già per costituzione una forma discorsiva sociale interessata, cioè motivata e interrelazionata). Se le parole sono anonime e trasmettono impressioni di origine impersonale o di un essere autonomo, o "altro", ebbene, insiste il nostro, forse è proprio questo l'effetto letterario o estetico: la "temibile Voce" esiste in quanto poesia o non esiste affatto, richiamandosi a Keats e Blake.

Non sarebbe errata l'impressione che Hartman stia ancora procedendo a tastonare nella giungla o nel deserto

dell'interpretazione, cercando di adunare alcuni concetti sotto una generica categoria o meglio detto una teoria critica. In un saggio uscito nel 1983, "Reconnoitering Chaos" e adesso in *Scritti d'occasione* (Easy Pieces 1985:199-218), Hartman ritorna a confermare come oggi non sussistono più demarcazioni o frontiere tra la critica e la poesia, tra generi letterari e idioletti e linguaggi gergali presi bruscamente a prestito da altri ambiti. Egli separa due tendenze generali nella critica contemporanea, di cui la prima è paragonabile al metodo filosofico di Sartre inteso come "riflessione purificatrice", od anche all'ermeneutica del sospetto di Ricoeur. In quest'ambito ogni testo viene scrutato all'insegna di un desiderio di voler estrarne una divinità, di "umanizzare" la letteratura. La seconda tendenza invece conduce il testo a pericolosi entusiasmi, i quali possono contagiare in maniera redentiva o quantomeno simpatetica i rapporti tra testo e lettore al punto da spostarne l'asse centrale verso ciò che a tutti gli affetti è una nuova creazione: "il testo che riguarda il testo (*the text about the text*)" (1985:204), quello del critico. Ma stabilito ancora una volta che la critica non è seconda a niente e nessuno, il problema di Hartman rimane però sempre quello dello statuto della "terza via", poiché egli chiaramente non potrà adottare le distinzioni neoclassiche ed esclusiviste à la Croce o à la Eliot, né tantomeno potrà accogliere pacificamente la sovradeterminazione dei significanti liberati dal testo critico-creativo. Quello che ci vuole è un tipo di critico il quale, flessibile nei suoi non più metafisici presupposti, riesca tuttavia a sfruttare "l'elemento creativo nella critica" (1985:206). E dove può emergere questo aspetto critico-creativo meglio che nell'interpretazione dei testi sacri, del Vecchio Testamento in particolare? Poiché agli occhi di Hartman il gran merito dell'esegesi testuale e del correlativo commentario consiste precisamente nell'individuazione di possibilità di senso

le quali, per un verso, tengono sempre presente una unitarietà di fondo (il verbo divino), e per un altro sono chiamate a costruire le finzioni possibilitanti a partire dall'assegnazione dei nomi, dei valori semantici, infine dalla stesura medesima del testo che s'inserisce nelle maglie storiche dell'interpretazione (1986:12-17). Nozione, questa, che ritroviamo negli ultimi saggi sul "suo" Wordsworth (1987:213), dove allo stile piano, zeppo di cliché e quasi prosastico se non addirittura parlato del poeta romantico — e che tuttavia riesce a infondere quella sua spontanea mirabile suggestività —, il critico è chiamato a rischiare una sua valutazione, indicando e nominando le possibili inflessioni, finzioni, i riverberi. Infatti nel caso specifico di Wordsworth, poeta canonico sottoposto da sempre a prevenute (e quindi prevedibili) letture dai vari New Critics, dagli strutturalisti, e dalla psiconalisi, il problema ermeneutico è costituito proprio dalla chiarezza e dal mistero di una dizione la quale, benché "non rimarchevole" (*unremarkable*), lascia trapelare rapporti e ipostasi che sovrastano il testo, in certo senso ricuperando la sobrietà e nobiltà del dettato biblico, ed esigente quindi dall'interprete lo sviluppo di una trama di rimandi significanti ma anche significativi, cioè *meaningful*, attuali, pragmatici, da utilizzo quotidiano. Per un poeta come Wordsworth che scrive con un esplicito tono e ritmo "di responso" sia alle percezioni naturali e sia, parimenti, all'affacciarsi di posizioni mentali, in cui tutto tende a una sintesi senza risoluzione, a una affermazione indefinita, diventa necessario per il critico Hartman di "rispondere" anch'egli con la propria versione, rientrando così nell'ottica tracciata durante tre decenni e che contempla un'impegno profondo e militante ma sempre a metà strada tra testo e significato. E tuttavia, egli non si addentra nel terreno del retorico e del figurale, aspetti che verosimilmente potrebbero dischiudere ulteriori ipotesi interpretative del testo

wordsworthiano. In merito proprio a Wordsworth, Hartman aveva bene intuito, già nel libro del 1964, che si aveva a che fare con quel “suo stile inimitabile in cui la metafora (trasferenza) è una struttura generalizzata anziché una figura verbale particolare” (1964:xi). Allora il compito del critico rimane precisamente quello di scandire questa metafora generale, che chissà potrebbe riferirsi al linguaggio tout court, o alla poesia come manifestazione speciale del linguaggio, e di trarne o di esporne la implicanze, poiché quando diciamo metafora siamo a un dipresso della figurazione e dell'allegoria. Resta confermato, però, anche nella sua ultima raccolta (1991) che di fronte alla tensione poetica di base tra apocalisse e autodissoluzione che torna e ritorna con mille volti, la critica a sua volta oscilla costantemente tra l'esigenza di fissare un valore che trascende l'opera singola, e la necessità di rispondere con precisione alle specifiche domande poste (o non poste, che è lo stesso) dal testo in questione. In virtù della componente interpersonale e sociale della critica, la forma letteraria o il genere che meglio si attaglia a questo compito resta il saggio critico, cioè quel tipo di intervento che sappia giocare tra analisi e sintesi, tra testualismo e latente figurazione, tra speculazione e dubbio pragmatico, e su tutto sulle prospettive dinamiche del rapporto tra soggetto e oggetto. E del saggio critico Hartman è un indiscusso maestro.



## Capitolo Cinque

# La sfida della retorica in Paul Ricoeur

### 1. Premesse

Una ermeneutica che voglia riscattare lo *Zwischen* nietzscheano, realizzandosi nel luogo dell'incontro tra metodo e teoria, e che si pone emblematicamente sotto l'egida di Hermes,<sup>93</sup> incontra profondi stimoli di riflessione ed ipotesi di sviluppo nell'opera di Paul Ricoeur. I primi due presupposti si allacciano alla problematica ricoeuriana della *dialettica della mediazione* tra tutta una serie di dualismi e dicotomie ch'egli ha studiato, criticato e non sempre superato nel corso degli ultimi quarant'anni. Si tratterà di quel "qualcosa" e/o "qualcuno" *tra* due poli o termini di qualsiasi analisi che sfugge, che lascia residuo, che ritorna come una ossessione, un fantasma, e che in certo modo è cruciale tanto all'esistenza quanto alla sua comprensione. Per Ricoeur questo ha significato, tra l'altro, un confronto serrato con le varie metodologie di estrazione scientifica e comunque a stampo razionalista, e in seguito tra queste e la legittimazione o coerenza teoretica

---

<sup>93</sup> Come quasi tutti i capitoli di questa senza parte, il presente intervento doveva originalmente costituire un capitolo della parte V, «Indagini su retorica ed ermeneutica» del mio libro *Il fantasma di Hermes* dove appaiono analoghi interventi su Gadamer e Grassi. Esso fu espunto per ragioni di spazio e pubblicato in versione rimaneggiata su *Paradigmi* 36, 1994.

del discorso. Chiamiamo questo secondo polo l'ontologico. La premessa qui è che l'interpretazione si dà all'incrocio tra metodo e teoria, cioè *tra* un sistema di regole che governano, coordinandole e subordinandole, una serie di azioni o procedure che chiamiamo conoscitive, insomma una coordinata epistemologica, e un insieme di principi fondativi e legittimanti tipicamente assiomatici, atemporali, eternizzanti, teologocentrici, che riguardano i valori e che chiamiamo la coordinata *ontologica*. Entrambi i termini vanno presi nel loro senso più ampio, al di sopra delle specifiche varianti effettivamente riscontrabili nella storia del pensiero. Detto altrimenti: si sostiene che non si può applicare un modello interpretativo rigorosamente "razionale" a un'opera d'arte o ad un avvenimento di cultura, spiegandolo secondo metodi "scientifici," senza al contempo tener di conto della sottostante, o meglio, sovrastante componente ontologica, cioè dei suoi presupposti teorici, della visione unificante che istruisce a garantisce la proprietà, correttezza e infine legittimità della procedura medesima. In breve, l'applicazione di un determinato metodo dimostra in parte che il metodo funziona, e in parte che i risultati erano già pre-visti dalla teoria — esplicita o implicita che sia — che la sottente. Viceversa, chi parte da una teoria, non può non fare a meno di determinati metodi per realizzare il progetto insito nella medesima costruzione teorica. La mia ricerca mi ha condotto sul terreno della retorica come *tertium* in cui sia il metodo, sia la teoria, devono per forza incontrarsi. Considero questo il luogo di partenza per poter ripensare lo statuto e il valore della pratica, o della prassi, interpretativa. Compito del presente lavoro è in parte appunto ricercare in che maniera e in seguito a quali altri problemi connessi Ricoeur risolve o sviluppa questa premessa. Di certo, la seguente osservazione promette una conferma quantomeno della prima parte della nostra tesi:

L'ontologia della comprensione rimane implicata nella metodologia dell'interpretazione, secondo l'ineluttabile 'circolo ermeneutico' che Heidegger stesso ci ha insegnato a tracciare...ciascuna ermeneutica scopre ogni volta l'aspetto dell'esistenza che la fonda come metodo. (1977b:33)

Da qui la necessità di ripercorrere, sia pure per veloci accenni, l'opera del pensatore francese per comprendere il perché e il come egli arrivi a questa posizione. Tuttavia è la seconda parte, quella riguardante l'aspetto retorico, che secondo me occuperà il Ricoeur degli ultimi tempi, senza che egli la tematizzi in quanto tale e persistendo nell'utilizzo di un metalinguaggio di analisi (narratologia, semiotica) che ne ha eviscerato la potenziale funzione ermeneutica. Si scoprirà che esiste nel pensiero ricoeuriano una problematica ma dinamica prospettiva o possibilità del dire e della comunicazione la quale ci riconsegna sì, *ciò di cui si parla*, ma che questo qualcosa, nell'impossibilità di esserci restituito nella sua immanente integrità e datità — in particolare quando si tratta di idee e immagini, i.e., di letteratura, di testi scritti, e non di oggetti empirici, o domini della cosicità — si manifesta in maniera indiretta, a volte invisibile, a volte inenarrabile, in ogni caso sdoppiata, obliqua, parziale e circostanziale — sarebbe la soglia dell'allegorico. Ma sempre come un fatto di linguaggio, come un parlare o un dire che non può esimersi dal di/mostrare la propria condizione retorica, cioè interpretativa ed esistentiva.

## 2. Sfondo filosofico

Ricoeur si muove con straordinaria agilità sia tra le pastoie delle microanalisi sia negli spazi profondi delle macrosintesi, e questo attraverso varie discipline. Nei suoi primi lavori, egli si è occupato della costituzione dell'io e del soggetto in chiave tecnicamente fenomenologica. Tuttavia, mosso anche dai problematici risultati di questi studi sulla questione del tempo e la storia, egli era già predisposto a più ampi campi di riflessione e interpretazione, come la colpa, il male, e la volontà. In Husserl egli aveva ravvisato dei precisi “progressi” rispetto ai presupposti kantiani — per esempio, sulla concezione del tempo come connessa in qualche modo a un mondo o dimensione non solo precategoriale ma anche sociostorico esistenziale (1967:111). Ma nell'analisi della Quinta delle **Meditazioni Cartesiane**, Ricoeur si era anche soffermato sul problema della storia, che la riduzione eidetica di Husserl sembrava mettere, per così dire, fuori parentesi (1967:146).<sup>94</sup> Poiché la esigenza inter-soggettiva del suo pensiero richiedeva ch'egli si misurasse costantemente con il

---

<sup>94</sup> Nel saggio su “Husserl e il senso della storia” (del 1949), Ricoeur ricava alcune premesse per una interpretazione della storia dai medesimi testi husserliani, elaborando i cambiamenti di registro e di tematiche degli anni trenta, e della *Krisis* in particolare. Nel sintetizzare gli aspetti utili o interessanti della nozione di ragione che sta a monte della nuova concezione husserliana dell'uomo, come per esempio la sua dinamicità, il suo essere-diveniente, la congenita capacità progettuale che si unificherà più tardi alla tematica della volontà e dell'etica, Ricoeur mette anche in evidenza alcuni limiti o rischi della ragione (husserliana), e cioè, l'esigenza di completezza di tutte le intenzioni, il compito di unificare tutte le attività significative, speculative, etiche ed estetiche (cfr 1967:156-60). In questo senso, e in una maniera affatto diversa da quella di Derrida o di Lyotard, egli percepisce il potenziale “negativo” della Teoria e incomincia a smontarne la sua architettura “forte” parimenti ai “dogmi” metodologici del pensiero moderno, ponendosi già dagli anni cinquanta come una possibile soglia del postmoderno interpretativo debole e plurivoco, linguistico e locale.

problema dell'agire, dello scambio reciproco tra soggetti, e cioè quindi delle possibilità appunto dell'intendersi, non poteva mancare una riflessione sul linguaggio.

In un saggio del 1957, "Existential Phenomenology," (ora in 1967:202-212) Ricoeur sottolineava come nelle prime opere di Husserl coscienza e parola coincidessero, mentre negli inediti degli ultimi dieci anni è la percezione che viene fatta diventare l'origine di tutte le operazioni della coscienza (1967:204). Questo introduce a una possibilità del discorso interpretativo di intervenire fattualmente, di agire realmente, nel mondo<sup>95</sup>, e in un certo senso preannuncia la necessaria presenza, nel circolo della comprensione, non solo dell'*altro* come destinatario o interlocutore privilegiato (e privato), ma degli *altri* come detentori di significato e di possibilità (pubbliche) che vanno al di là dell'onnilegittimante io fenomenologico-trascendentale.

Oltre alla percezione, e su un piano diametricamente opposto, Ricoeur aveva anche indagato la struttura e funzione del sogno nella creazione e interpretazione della cultura. Il saggio su Freud, che risale al 1961-62, riguarda innanzitutto il linguaggio, ed è contemporaneo ai lavori sul simbolismo del male e su finitudine e colpa. L'ermeneutica di Ricoeur nasce in seno all'esistenzialismo e ne sviluppa in seguito le componenti che danno significazione non solo all'io cartesiano-husserliano, all'autocomprensione del sé, ma anche e soprattutto alla comprensione del senso, alla disamina e ricostruzione dei significati che gli esseri di una società si scambiano o si sono scambiati. Nel saggio su Freud egli ci offre una definizione di interpretazione e di simbolo sulla base di una osservazione sulla *natura del linguaggio come essenzialmente duplice, doppia, biforcuto*: le parole sono sempre distorte, nascondono il significato o ne hanno due allo

---

<sup>95</sup> Diversamente dalla distanza e separazione che invece si invocavano nelle *Ricerche Logiche* e fino a molto tempo dopo le *Ideen I*.

stesso tempo: non c'è da fidarsi. La teoria linguistica che ne deriva è elementare, ma efficace e fruttuosa. In sintesi:

a symbol is a double-meaning linguistic expression that requires an interpretation, and interpretation is a work of understanding that aims as deciphering symbols. (1970:9)

Il simbolo non è inteso nel senso di Cassirer, per il quale la dimensione di mediazione universale connaturata alla funzione simbolica comprendeva sia la non-immediatezza della nostra ricezione della realtà, sia la totalità di tutti i fenomeni dotati di significato. Ricoeur osserva che questa filosofia ingrandisce la nozione di simbolo fino a renderlo indistinguibile dai concetti di realtà e di cultura. Quello che invece bisogna esplorare, e che mette in moto il procedimento ermeneutico, è precisamente la distinzione tra espressioni *univoche* ed espressioni *plurivoche*, su cui torneremo più avanti. Ricoeur dilata lo schema cassireriano introducendo la nozione di *segno* come base o supporto concreto della significazione (che può quindi motivare sia l'espressione, sia la designazione di qualcosa: "signs [] already have a primary, literal, manifest meaning" (1970a:13)), e si rivolge al *simbolo* per poterne cogliere la sua specificità, la quale si trova consistere innanzitutto nella capacità di dire qualcosa in più, tipicamente nascosto ma sempre connesso a una rete di significati. Il simbolo è contrassegnato da un dualismo di fondo — analogo ma sovrastante quello del segno — che gli consente di farsi portatore di diversi significati: esso è semanticamente *plurivoco*. E il simbolo fa scattare l'interpretazione perché esige di essere interpretato,<sup>96</sup> ha

---

<sup>96</sup> Si osservi l'inevitabile circolarità: "Thus a symbol is a double-meaning linguistic expression that requires an interpretation, and interpretation is a work of understanding that aims at deciphering symbols." (1970b:9) Il saggio su Freud è del 1961-62. Alcuni anni dopo, egli reitera quasi

bisogno cioè di completare e realizzare la sua pienezza attraverso la rimessa in moto in un insieme di possibili significati che rivelano una struttura intenzionale.

Naturalmente, introducendo quest'ultima componente, siamo anche già al Ricoeur più recente (TR II:263-332)<sup>97</sup>, ma questo forse anche a testimonianza della continuità e coerenza del pensatore francese.<sup>98</sup> L'intenzionalità è di certo una componente altrettanto basilare nell'ermeneutica di Ricoeur quanto la particolare nozione di simbolico ch'egli sviluppa e che inerisce alla medesima pratica dell'interpretare: "to interpret is to understand a double meaning" (1970a:8); come sappiamo, il simbolo ha sempre come minimo un doppio senso, uno convenzionale, l'altro alluso o mancante. L'ermeneutica quindi si configura come disciplina sdoppiata a sua volta, poiché in quanto esegesi, analisi testuale, essa mira a decifrare espressioni equivocate, in quanto costruzione di un discorso esplicativo e comprensivo a un tempo indaga e conferisce significato al simbolo o simboli di un dato contesto. Perché, alla fin fine, si interpreta? si chiede Ricoeur. Per qualcuno, è ovvio, cioè vogliamo scambiare un discorso significativo *con altri*. Sullo sfondo si intravede già da adesso il connesso problema del referente, del qualcosa di cui il discorso parla o del qualche-altro sul quale il discorso poggia per poter andare avanti. Il problema si risolveva in maniera determinata con la fenomenologia trascen-

---

testualmente: "Simbolo ed interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta." (1977b [ma: 1965]:26, "Esistenza ed ermeneutica").

<sup>97</sup> Tutti i riferimenti ai tre volumi di Tempo e racconto verranno incorporati nel nostro testo tramite l'indicazione TR seguito dal volume e pagina.

<sup>98</sup> Sulla "unità" del pensiero ricoeuriano dalla fenomenologia fino al libro sulla metafora ha insistito persuasivamente la Cazzullo.

dentale del primo Husserl, dove ancora si poteva sperare di individuare misurati noemi e stabili essenze, ma con l'attenzione al linguaggio e ai suoi modelli interpretativi, e la conseguente svolta verso una ermeneutica razionalista e storica a un tempo, le cose si complicano.

### 3. *Pluralità e compiti dell'interpretazione*

Spartiacque, in questo panorama, è il volume **Il conflitto delle interpretazioni**. Qui Ricoeur effettua il passaggio definitivo dalla fenomenologia all'ermeneutica, e più precisamente incomincia a delineare quell'aspetto ontologico-esistenziale che sta a monte e a valle della sua nozione di linguaggio dell'intera trilogia **Tempo e racconto**. L'ermeneutica attinge per un verso all'ontologia come luogo in cui le diverse e contrastanti interpretazioni esistenti nella cultura contemporanea possano dispiegarsi, e per un altro verso alle diverse metodologie, l'economia del desiderio, l'esplicitazione di figure religiose. Ma se per mediare e conferire un *sensu* ci rivolgiamo all'ermeneutica, cosa fare del problema del *significato* di un testo o evento? Ora è qui che scopriamo che un termine che emerge e riemerge man mano che se ne possono dare tratti distintivi è proprio quello di *semantica*. Si parla di un asse di riferimento per tutto l'insieme del campo ermeneutico (1977b:25). Il luogo dove si pone la domanda sul significato diventa il terreno possibilitante per l'interazione tra segno e simbolo, costringendo il pensatore ad attuare una divisione (di campo e di metodo) tra il livello ermeneutico e il livello semantico. (1977b:77-92) A loro volta, questi si sdoppiano ulteriormente: il piano dell'ermeneutica si sdoppierà per dar conto sia della *spiegazione* sia della *comprensione*, mentre quello della semantica si articolerà in semantica *lessicale* e semantica *strutturale*. Schematicamente:

ERMENEUTICA < — Spiegazione  
                          — Comprensione

SEMANTICA < — Lessico  
                          — Struttura

Bisogna seguire le due strade separatamente. Intanto però bisogna tenere sullo sfondo la parte giocata dal *soggetto*, in cui si riannodano le varie componenti. Nel saggio "Heidegger e la questione del soggetto," (1977b:239-50), Ricoeur dimostra come non ci siano fratture radicali tra lo Heidegger di **Sein und Zeit**, in cui si dà preminenza all'analisi dell'Esserci, e quello posteriore alla *Kehre* e che si preoccupa del linguaggio come messa in opera della verità. Si potrebbe dire che l'analisi si sposta dall'esistenziale all'esistentivo, dalle strutture dalla distruzione del *Cogito* come essere che pone se stesso (come principio epistemologico) e che è costretto a ignorare o dimenticare la questione dell'essere (fondamento ontologico),<sup>99</sup> all'articolazione di come l'essere venga al linguaggio, che richiede comunque di fare i conti con un "io sono": "Il *Dasein* autentico nasce dalla risposta all'essere; rispondendo, esso preserva la forza dell'essere per mezzo della forza della parola" (1977b:250). Che si intenda come *sub-stratum* ossia come un raccogliere per farne "un basamento", o come *sub-jectum* ossia come un io di fronte a cui si dispiega l'oggettività degli enti, il soggetto pone la domanda del chi di questo essere-al-mondo. Ciò solleva subito la possibilità dell'attribuzione di senso, la configurazione dell'identità, e la dimensione di un dire che rimane precariamente sull'orlo del silenzio o dell'inascoltabile.

---

<sup>99</sup> Vedi sopra il capitolo su Descartes e su Husserl.

All'epoca del mondo concepito come immagine (Ricoeur usa "quadro" per *Bild*), assumere o conferire una *posizione* al soggetto esige che si dia una proposizione della rappresentazione, del porre innanzi a sé (*vor-stellen*). Come si vedrà in seguito, il chi è anche una funzione del dire, o meglio: del come si dice, del linguaggio che dà (un) senso, un orientamento specifico e circostanziato. In ogni caso, anche quando, come nell'ultimo Heidegger, si sposta l'asse (si direbbe semantico) dalla domanda all'ascolto, dalla *Urdichtung* verso e attraverso la *Gelassenheit*, si tratta sempre di un dono della vita poetica e riflessiva che trova il suo principio e fine nel dire, cioè nella messa in linguaggio, cioè ancora, la sua retoricità.

Ho fatto riferimento a questo saggio (del 1967-68) non per vagliare l'interpretazione ricoeuriana di Heidegger, ma per sottolineare la costante preoccupazione, nel pensatore francese, non solo di fondere fenomenologia ed ermeneutica, ma di affrontare di petto la messa in evidenza del problema del linguaggio quando si tematizza il soggetto e il suo rapporto con l'interpretazione. Ciò viene fuori con maggiore forza in un altro intervento del medesimo periodo, "La sfida della semiologia" (ora in 1977b:251-81), nel quale si rileva anche un particolare atteggiamento del filosofo che lo contraddistingue dai suoi contemporanei, anche all'interno della cosiddetta "ermeneutica metodica".<sup>100</sup> E cioè: non indietreggiare davanti alle proposte di una "verità senza soggetto", né trincerarsi dietro gli assiomi delle proprie convinzioni, ma accettare la "sfida" delle molteplici proposte — emergenti in particolare negli anni sessanta, sia in Francia che altrove — invitando la filosofia riflessiva "non a mantenersi identica a se stessa, respingendo gli assalti dell'avversario, ma ad ap-

---

<sup>100</sup> Si veda su ciò le osservazioni di Jervolino 37-45.

poggiarsi a lui, ad accoppiarsi con ciò che più la contesta". (1977b:252)

Queste proposte, che si pongono in generale sotto l'egida del segno, intendono mettere definitivamente in crisi qualsiasi riflessione sul soggetto, o del soggetto su se stesso. Non sarebbe esagerato asserire che sin da allora Ricoeur si è cimentato costantemente con praticamente tutte le teorie e le metodologie linguistiche all'orizzonte, in una serrata indagine che ha poco dell'antagonismo che potrebbe trapelare dalla frase sopracitata e molto dell'invito a dialogare attraverso ordini semantici e prospettive interpretative non sempre permutabili o compatibili. E ad ogni tappa, osserviamo la riconsiderazione e riconfigurazione del proprio pensiero interpretante. Per carenza di spazio, non ci addentreremo nella contestazione con la scuola psicanalitica,<sup>101</sup> preferendo di soffermarci brevemente sulle osservazioni che riguardano l'allora dilagante e a tutt'oggi ben arroccata prospettiva semiotico-strutturale.

Ricoeur traccia le posizioni di base che caratterizzano la fenomenologia e il motivo per cui diventa il bersaglio della critica strutturalista. Egli osserva come le posizioni husserliane dovranno essere sviluppate in maniera da minimizzare la componente trascendentale, e si sofferma in seguito sul contributo di Merleau-Ponty in merito alla costituzione del segno e alla sua componente diciamo così corporale o in ogni caso di rilevanza per il "soggetto par-

---

<sup>101</sup> La quale non è più una riduzione alla coscienza, scrive Ricoeur, ma una "riduzione della coscienza" a sistemi di segni e di rappresentazioni che non hanno niente a che vedere con la coscienza del vissuto e della storia. A differenza dell'ermeneutica, in cui il momento dell'appropriazione è fondamentale, la psicoanalisi è secondo Ricoeur un'attività di costante espropriazione, in maniera che alla fine il soggetto "vero" è proprio quello svuotato, incosciente, fantasmatico e irrimediabilmente "bugiardo".

lante" (1977b:262-4). Ma il razionalismo dualistico non ha spazio per il corpo, né per la nozione di soggetto. Di conseguenza lo strutturalismo linguistico impone una "sfida" alla filosofia del soggetto, la quale "consiste nel fatto che la nozione di significazione è posta *in un campo diverso* da quello delle mire internazionali d'un soggetto" (1977b:265, enfasi mia). La "sfida" lanciata dallo strutturalismo alla fenomenologia va raccolta, è chiaro, pena il rinchiudersi in desueti dogmatismi idealistici. Ma è questo "campo diverso" che ci interessa.

In un altro suo importante saggio, "La struttura, la parola, l'avvenimento", (ora in 1977b:93-111 ma originalmente 1967),<sup>102</sup> Ricoeur enuclea i postulati di base da cui muove la sfida:

1. la dicotomia *langue/parole*;
2. subordinazione del *diacronico* al *sincronico*;
3. riduzione degli aspetti sostanziali del linguaggio  
ad aspetti *formali*; e
4. citando Hjelmslev, "è scientificamente legittimo  
descrivere il linguaggio come se fosse  
essenzialmente  
una *entità autonoma* fatta di dipendenze  
interne,  
in una parola, una *struttura*"  
(1977b:265).

---

<sup>102</sup> In questo periodo Ricoeur è ancora disposto a salvaguardare la primarietà della parola rispetto alla frase, ma questo solo nell'accezione in cui la parola, una volta che non è partecipe dell'avvenimento (o dell'evento) della frase, può essere riutilizzata (1977b:107). Tuttavia, l'enfasi finale resta sul "cammino...nel passare dalla chiusura dell'universo dei segni all'apertura del discorso" o ancora, "l'essenziale del linguaggio comincia al di là della chiusura dei segni" (ib. 110), poiché "il `dire' è quanto io chiamo l'apertura, anzi, `l'apertura permanente' del linguaggio" (ib. 111).

Per cui il linguaggio, “non ha più un fuori, ha soltanto un dentro”. Il nocciolo della “sfida” consiste dunque in questo, e cioè, che per la fenomenologia il linguaggio è *mediazione*, “consiste nel dire qualcosa su qualcosa; in questo modo sfugge in direzione di ciò che dice, si supera e si stabilisce in un movimento intenzionale di riferimento” (1977b:265). Delle tre componenti di base della fenomenologia, ossia la riduzione, il soggetto e la significazione, Ricoeur, che aveva in parte ridimensionato la prima (spostando l’asse dall’*io penso* all’*io sono*) scopre adesso che la sfida semiologica riguarda a tutti gli effetti il rapporto tra la seconda e la terza componente, la necessaria ma oramai “assente” correlazione tra soggetto e significazione. Poiché, se la significazione diventa adesso un problema la cui giusta analisi, secondo la semiotica di ispirazione fonologico-semiotico, è informata dalle quattro caratteristiche sopra elencate, che ne è del soggetto? come può una ermeneutica realizzare il proprio compito se non si dà conto dell’incidenza del soggetto, della mediazione, della possibilità dell’altro? A differenza però della maggior parte dei critici e filosofi che propendono per una delle due tradizioni di pensiero ignorando l’altra, Ricoeur cercherà di continuo di sottoporre l’una, per esempio la fenomenologia, alle aperture interpretative dell’altra, per esempio la semiotica, e viceversa, modificando ed estendendo l’orizzonte di possibilità di entrambe.

Ci sarebbe da fare una disamina a un tempo parallela e integrativa per ciò che riguarda la nozione di interpretazione e di testo ai fini di poter meglio comprendere come il tortuoso itinerario ricoeuriano arrivi, anzi non può non imbattersi, dopo la sfida semiologica, a ciò che io chiamo la *sfida della retorica*. Coerentemente con quanto abbiamo osservato circa il suo atteggiamento verso i problemi del linguaggio sollevati dalle varie scuole della linguistica, i saggi dei primi anni settanta offrono ampia evidenza

di quanto Ricoeur cerchi diciamo così di “salvare” dalle punte più impegnate e radicali della filosofia del linguaggio.<sup>103</sup> Questi elementi si vedrà saranno cruciali a una nozione di retorica che superi le aporie delle filosofie del linguaggio e si configuri come fondamento (teoria) e propedeutica (metodologia) dell’interpretazione. Nel saggio del 1972 sulla “Creatività nel linguaggio”, per esempio, egli si sofferma sulla nozione, che risale a Humboldt, secondo la quale il linguaggio è contraddistinto dall’uso infinito di mezzi finiti, per cui è la *frase* e che rappresenta l’unità minima del discorso, non più la parola. In quest’ambito viene sollevata la dinamica della *polisemia*, inquadrata a metà tra l’ambiguità del linguaggio ordinario, e l’univocità del discorso scientifico.<sup>104</sup> Ma nello stesso contesto, si tematizza la *metafora*, e lo si fa con riferimento alla retorica classica. Secondo Ricoeur, il motivo per cui la retorica non è riuscita a dare una spiegazione plausibile del processo che genera la metafora è radicato nell’esclusiva enfasi accordata al *nome*: come vedremo, egli scrive,

---

<sup>103</sup> Si veda per esempio 1971b in cui si tiene di conto del contributo della scuola dell’“ordinary language philosophy” come propedeutica difesa critica contro i linguaggi ideali o idealizzanti e come sfida alla fenomenologia linguistica. Quest’ultima dovrà adesso rivolgersi con maggior cognizione di causa all’*uso* del linguaggio e come ciò si riflette sul problema dell’intenzionalità: “Inasmuch as ordinary language differs from an ideal language in that it has no fixed expressions independent of their contextual use, to understand discourse is to interpret the actualizations of its polysemic values according to the permissions and suggestions proposed by the context.” I termini attualizzarsi, polisemia, contesto depongono a favore di una componente schiettamente retorica della comprensione.

<sup>104</sup> Questa tripartizione era stata già avanzata, sia pure entro un ambito non ermeneutico, ma sempre come. critica revisionistica dello strutturalismo, dall’ultimo Della Volpe.

il processo metaforico occorre a un altro livello, quello cioè della frase e del discorso in generale. Ecco perché la retorica poteva solo identificare gli effetti della parola, l'impatto lessicale, per così dire, e classificare la metafora alla stregua di altre figure come la metonimia, la sineddoche, l'ironia e via dicendo. (1978:131)

Queste osservazioni sono centrali sia per comprendere lo sforzo del libro, chiaramente già in gestazione, sulla **Metafora viva**, sia per inquadrare, parallelamente, lo sviluppo della questione del testo e dell'interpretazione, alla quale momentaneamente ritorniamo.

#### 4. *Tra testo e azione*

In un suo scritto del 1970, "Qu'est-ce qu'un texte", leggiamo che un testo, in quanto scrittura, sta alla parola come la lettura sta all'interpretazione. Il testo non è mera trascrizione di un discorso anteriore, ma l'isciversi di un discorso che *non* è stato detto e che per l'appunto viene a sostituirsi all'atto di parola. Non esiste un dialogo con un testo perchè, paradossalmente (ma anche: a rigor di logica) non c'è *interlocuzione*, e quindi non si può dire che il rapporto scrittura-lettura sia un caso particolare del rapporto parlare-rispondere. Il libro separa l'atto dello scrivere dall'atto della lettura, in certo senso vietandone la comunicazione: il lettore è assente dalla messa in scena della scrittura, dello scrivere, mentre lo scrittore è assente dall'esperienza della lettura. Il testo dunque è solo *in apparenza* il parallelo del discorso parlato, mentre *in effetti* interseca la parola viva e la rimpiazza, istituendosi come suo doppio, o riflesso, o fantasma. In questo senso, *il testo*

*contiene le intenzioni* di un discorso ma al tempo stesso è libero dalle costrizioni reali del discorso parlato. Qui entra in scena la cruciale componente della *referenza*. La funzione referenziale si espleta come *ciò di cui parla*. Qui ancora una volta Ricoeur sottolinea come sia la *frase* l'unità significativa di base di qualsiasi discorso. Citando Gustave Guillaume, egli scrive che è attraverso la funzione referenziale che il linguaggio rimette di nuovo nel mondo quei segni (e dunque quei significati) che la funzione simbolica aveva inizialmente separato o meglio strappato dalle cose. Possiamo schematizzare nel modo seguente:

SEMANTICA ——— *grammé/phoné* ——— MONDO

∖ — Funzione Referenziale — /

In una veloce ripicca all'ideologia del testo assoluto (i.e.: Derrida), Ricoeur sottolinea che il testo non può non avere una referenza extra-testuale, anzi, sarà proprio compito della lettura *qua* interpretazione di realizzare questa referenza o di mettere in evidenza i possibili luoghi di riferimento del senso. E se il discorso parlato mostra i suoi punti di riferimento, il testo scritto li dimostra e li ripresenta (o rappresenta). In più, il testo è dotato di una sua forza o energia che sbocca nella sfera extra-testuale: poiché esso è "principally the production of discourse as work". (1979:219, enfasi mia) Ed eccoci alle porte del problema dell'interpretazione come dinamica e scambio di segni/senso, diretta verso l'"esterno" e quindi come inevitabile mediazione, traduzione, versione.

Ripercorrendo velocemente alcuni capisaldi della storia dell'ermeneutica in cui siamo messi in guardia da alcuni eccessi di zelo quali per esempio il postulato, di stam-

po psicologico, che si possa rifare a ritroso il cammino della produzione del testo e stabilire le “vere intenzioni” di un autore, Ricoeur non esita a ribadire che l’interpretazione è *mediazione* tra significati, valori e obiettivi che si fondano sulla dialettica io-altri (o, a un diverso livello, tra sé e mondo). Di fronte a un testo, dunque, possiamo scegliere due strade: la prima, di ispirazione razionale/strutturale, esige che si resti come sospesi di fronte al testo e lo si tratti come se fosse senza mondo, un oggetto senza creatore: in questo caso noi *spieghiamo* il testo in termini dei suoi rapporti interni, delle sue strutture, quali che siano i significati tecnici di questi due termini. La seconda strada invece ci consente anche di uscire da questo vuoto artificiale e realizzare il testo come discorso parlato, restaurandone la sua viva dimensione reale e storica, evidenziandone le sue capacità di comunicazione, possiamo, quindi, *comprenderlo*. Infatti, la lettura del testo, in quanto interpretazione, esige sia la spiegazione che la comprensione. Ed è quest’ultima a rivendicare (o comunque ad offrirci le possibilità critico-espositive per riportarci) le altre componenti che nella storia dell’ermeneutica sono state mano mano tematizzate come compresenti al rapporto io-mondo e cioè: l’appropriazione, l’autoreferenzialità del soggetto interpretante, la connessione dialettica tra testo e discorso, l’attivazione di una serie di plausibili analogie tra sistemi formali e modalità esistenziali, sintassi e semantica, ripetizione e differenza, evento e tradizione.<sup>105</sup> E su queste ultime che si concentrerà il filosofo negli anni ottanta. Ma il punto cruciale, e che a mio avviso getta le basi per il suo successivo lavoro, è che *l’interpretazione implica una costruzione, un agire e quin-*

---

<sup>105</sup> Per l’individuazione di queste componenti e il loro complesso sviluppo storico, si vedano le opere fondamentali di Gadamer, Gusdorf, Ferraris, e Szondi.

*di un intervenire — modificandolo — nel mondo reale e storico in cui siamo calati.* Quando, in un suo scritto del 1971 (vedi 1971a), Ricoeur ci ricorda che il senso primario della parola “ermeneutica” riguarda le regole per la corretta interpretazione dei documenti scritti della nostra cultura, egli resta fedele al concetto di interpretazione elaborato da Dilthey; infatti, laddove il *Verstehen* — comprensione, intendimento — poggia sulla ricognizione di ciò che un soggetto estraneo intenda in base a un complesso di segni che esprimono la vita psichica stessa, l'*Auslegung* — interpretazione, esegesi — implica qualcosa di più specifico, ossia una limitata categoria di segni fissati dalla scrittura (e per estensione anche dai monumenti, in quanto qualcosa di stabile e inalterabile). Posta questa distinzione che è terminologica e teoretica insieme, l'ipotesi da sviluppare viene stesa in forma di una domanda: esistono dei problemi specifici sollevati dal fatto che l'interpretazione riguarda testi scritti e non il linguaggio parlato?

Se questi problemi risultano investire l'intero progetto dell'ermeneutica, allora le scienze umane (e, per estensione, la critica letteraria) si possono dire ermeneutiche in quanto,

- A) il loro “oggetto” esibisce dei tratti costitutivi dei testi in quanto testi, e,
- B) in quanto la loro “metodologia” coinvolge procedure identiche a quelle della *Auslegung* dell'interpretazione testuale.

In effetti, il problema si ricomponde così: in che modo si può considerare la nozione di testo valido paradigma per il preteso oggetto d'analisi delle scienze sociali, e ancora, fino a che punto si può adoperare la metodologia dell'interpretazione dei testi per l'interpretazione generale delle scienze umane?

È qui che Ricoeur deve effettuare una cruciale mossa ontologica: la distinzione preliminare tra linguaggio scritto e linguaggio parlato esige ch'egli ritorni ancora una volta, sviluppandolo ulteriormente, sul concetto o termine intermedio che comprenda entrambi, e cioè il *discorso*. Ora la nozione di discorso deve per forza collocarsi al di fuori di ciò che i linguisti — Ricoeur ricorda Saussure, Hjelmslev, Chomsky — intendono per codice linguistico in quanto quest'ultimo è retto dal presupposto epistemologico dualistico (tipo: langue-parole, schema-uso, competenza-performance), come abbiamo visto sopra. Ma vi è un'altra linguistica, continua Ricoeur, che fa capo all'opera di E. Benveniste, la quale si fonda non sull'unità fonologica o lessicale, ma sulla *frase* ("sentence"), la quale diventa l'elemento portante di una teoria del discorso. Schematicamente, i tratti basilari di questa posizione sono riducibili a quattro voci:

1. Nel suo attualizzarsi, il discorso avviene in un presente ed è marcato temporalmente (mentre la linguistica del codice è virtualmente "fuori del tempo").
2. Laddove nella linguistica della *langue* non si dà soggetto (anch'esso segno arbitrario, funzione), in questa nozione di discorso si fa necessariamente riferimento a un soggetto (parlante riconoscibile attraverso indicatori come il pronome, ecc). Quindi il discorso è autoreferenziale, riflessivo di sé.
3. Laddove il segno nella lingua si riferisce esclusivamente ad altri segni ed è carente di temporalità e di soggetto (o soggettività), *il discorso è sempre discorso-di-qualcosa*: esso si riferisce a un mondo che intende descrivere, esprimere o rappresentare, e quindi anche interpretare. È' nel discorso che si attua la componente simbolica del linguaggio umano, e in cui si fa leva su ciò che si ha *in comune*.

4. Nella lingua si dà il codice segnico per la comunicazione, ma è nella realtà del discorso che i messaggi vengono effettivamente scambiati: il discorso non presuppone solo un mondo, ma un altro o altri cui è destinato.

Ciò che caratterizza questo schema come predisposto all'ermeneutica di **Tempo e racconto** è che, presi tutti insieme, questi tratti definiscono un orizzonte entro cui collocare, e giustificare, il senso di ulteriori componenti e comportamenti i quali di per sé risulterebbero parziali e pregiudicanti. Così formulato, l'interpretare sembra rivelarsi come una ermeneutica a forte incidenza retorica fondata sulla *frase*, e che riesce a spiegare diversi fenomeni simultaneamente:

- a. l'evento del parlare concreto, materiale, la *phonè*;
- b. la sua iscrizione, la *grammé* o il "detto dell'evento del parlare";
- c. la teoria degli enunciati verbali (in quanto appunto *enunciati*, ossia *locuzioni*, che si fondano ancora una volta sulla frase);
- d. il *noema* del dire;
- e. la componente del *vouloir-dire*, sia essa quella occasionale-situazionale implicita nel dialogo; infine,
- f. il fulcro su cui poggia il rapporto tra retorica e interpretare: la *referenzialità*. Infatti il linguaggio è fondamentalmente un rapporto con il mondo, con un progetto-gettato, con una rete di discorsi altri che parlano di qualcosa e/o per qualcuno.

Non è necessario continuare con l'esposizione della messa in pratica di questo modello. Per Ricoeur il fare dell'individuo e l'azione sociale possono inquadrarsi alla stregua della lettera scritta, come inesorabilmente sepa-

rata dal suo agente, e può quindi — metodologicamente parlando — autonomizzarsi. Tuttavia ciò non vuol dire che essa diventi neutrale o equiparabile a qualsiasi altro evento in maniera indiscriminata. È in funzione del quadro sopra abbozzato — cioè del chi esamina, per chi lo fa, perché lo fa, secondo quale articolazione, insomma, possiamo interpolare, secondo un implicito nostro presupposto di partenza, con riferimento a individuo-*e*-società, — che si deve passare attraverso le strettoie della scelta e del giudizio, della valutazione e dell'attribuzione di significato. Per Ricoeur, almeno in questo contesto, la questione richiede di determinare la rilevanza e l'importanza in un ambito critico in cui l'agire umano è concepito — metaforicamente! — come “opera aperta”. Da qui il successivo passaggio (non in ordine ascendente o discendente, o in base a gerarchie di primarietà e secondarietà) dal comprendere allo spiegare e, infine, chiudendo il circolo — ch'egli chiama “arco” —, di nuovo dalla spiegazione, alla reintegrazione significativa della comprensione.

##### 5. *La metafora e discorso*

Molto più problematico, e meritevole di uno studio approfondito, è il libro **La métaphore vive**, del 1975, luogo in cui convergono stratificandosi i diversi interessi linguistici del filosofo. Per ciò che ci riguarda, qui Ricoeur sembra svicolare su un terreno non eccessivamente radicale e in cui la tripartizione di fondo, ossia *parola*, *frase*, e *discorso*, viene fatta corrispondere alle tre diverse branche chiamate, rispettivamente, *retorica*, *semiotica-e/o-semantica*, e infine *ermeneutica*. Per Ricoeur la metafora si iscrive in uno spazio tra finzione e ridescrizione, per cui essa in ultima istanza non è riducibile a nessuna delle tre branche o aree menzionate, partecipando a tutte e tre,

o essendo spiegabile secondo le regole di ognuna di esse. Negli otto studi del libro vengono prese in esame teorie della metafora provenienti dal gruppo di Liegi, dalla critica formalista, dalle varie branche della filosofia analitica, dalle diverse scuole di linguistica, dalla filosofia ermeneutica e dalla grammatologia. Tra i temi affrontati dal filosofo pertinenti al nostro discorso abbiamo la distinzione centrale tra semiotica e semantica, la questione della rassomiglianza, e il problema della referenza. La metafora trova la giusta dimora nell'essenza della copula sottesa al verbo *essere*, e ciò è di grande portata speculativa. Infatti la metafora sussume la nozione di schema, di modello, e di conseguenza introduce una componente epistemologica. Ma vediamo da vicino.

Ci si ricorderà che Ricoeur, nella sua attenta lettura della **Poetica**, mette in rilievo come per Aristotele il fulcro su cui poggia la metafora è la *lexis*, la quale ha diverso svolgimento nella **Retorica**. La *lexis* rivela una doppia anima, quella di poter trasferire un significato, di poter cambiare gli schemi (*skhêmata*), per cui come metafora diventa una sua "struttura"; e quella di organizzazione del discorso, delle sue parti (*mérê*), cioè come "funzione". Ricoeur osserva come il testo aristoteliano è malleabile abbastanza per suggerire nuove prospettive, per esempio, il termine *logos* è utilizzato in maniera da sussumere sia la frase (nome + verbo) che la definizione (combinazioni di nomi), per cui la sua vera resa (e dunque senso), sarebbe quello di *locution*. In quanto tale, egli recupera la dinamica dell'atto del discorso, la sua locuzionarietà nel senso di Austin, dall'interno di un *logos* concepito storicamente come eloquenza. In più, egli nota il fatto che tra le otto parti della *lexis*, quella del "verbo" è l'unico nome (*onoma*) contraddistinto dalla temporalità. Il filosofo si chiede se non sia il caso di attribuire maggior importanza al verbo anziché al nome, e contempla la prospettiva di una "criti-

ca allo status privilegiato del nome [su cui si fonda la metafora]” (1979:16). Ci sono altri spunti diciamo così “revisionistici” nello studio di Ricoeur, come quando osserva che sebbene tra le caratteristiche della metafora ci sia anche quella di essere la “sostituzione” di un nome per uno all’altro, non per questo l’originale è più appropriato, valido o veritiero: tutto ciò si spiega benissimo con uno sguardo alla storia (vedi Cap. 2), in cui la **Retorica** diventa una tropologia, un allineamento tassonomico di figure tutto sommato ad uso sintattico o stilistico. Oppure quando la nozione di “prestito [lessicale]” coincide con lo screditare, nel pensiero moderno, la metafora in quanto, secondo una versione del passo 1457b7, “la metafora consiste nell’attribuire un nome a una cosa che appartiene a qualcos’altro”, legittimando una distinzione tra una *lexis* “propria” o “significato corretto” e una “figurativa” o “incorretta”. Questo doppio registro fa da sfondo alle varie semantiche elaborate negli ultimi due secoli a forte inclinazione razionale, analitica, positivista, e prevalentemente in ambito angloamericano. Qui come altrove fedelissimo al testo originale — il che in parte spiega la sua prolissità espositiva —, il pensatore vuole portare alla luce aspetti e problemi passati inosservati o sotto silenzio nel corso della storia. Tra questi il problema della temporalità e della referenza esterna. Ma ci si arriva faticosamente. Per primo, contro la tradizione tropologica (da Fontanier al **Gruppo i**), egli nota che, anziché considerare la metafora come una “denominazione deviante”, bisognerebbe parlare di una “predicazione impertinente”, di una “produzione di senso”, per cui l’asse interpretativo si sposta dal nome al verbo, e dalla struttura alla funzione (semantica oltretutto sintattica). Così pure in un capitolo dedicato alla semantica del discorso, Ricoeur introduce una distinzione, di cui l’interpretazione dovrà giovare, tra una teoria della tensione o interazione (appunto semantica), e una teoria della so-

stituzione (come nelle semiotiche del codice). In effetti egli sviluppa le letture critiche di Benveniste e di Richards e ridimensiona il contributo critico di Black, Ullman and la scuola di Liegi, per riproporre una teoria del discorso in cui è la frase, o meglio, in italiano, il periodo sintattico, l'unità di base sia per una semantica — in quanto si preserva la componente cognitiva, informativa, e inventiva della metafora — che per una ermeneutica — poiché si può partire da un luogo linguistico contestualizzato che accoglie le istanze temporali, predicative, mediatrici e storiche.

Per attuare l'ultimo passaggio, quello dalla semantica all'ermeneutica (cf. Cap. 6), Ricoeur ancora una volta deve prendere le distanze da un altro dei grandi linguisti del secolo, Roman Jakobson, contestandogli l'identificazione tra rassomiglianza e sostituzione. L'importanza di questa distinzione critica non può sottovalutarsi. A rigore delle medesima logica che la informa, una semiotica strutturalista considera la metafora uno spostamento sinonimico, una variante, una strategia per mettere in risalto una o più delle funzioni del linguaggio tra emittente e ricevente, ma in fondo non dotata di nuova o diversa informazione da quella del messaggio che ricupera, sotto la metafora, la parola appropriata, corretta, o scontata. Ma Ricoeur aveva sin dall'inizio della ricerca posto l'enfasi sulla dinamica dell'interazione tra campi semantici (determinati dall'*onoma*) distinti, cioè sulla produzione stessa del nome e del suo inevitabile senso. E' il venire alla luce del senso che interessa. Ebbene, la rassomiglianza rompe con la teoria della sostituzione (che è principalmente radicata nella denotazione) perché, in base a una lettura di Le Guern, l'aspetto connotativo del discorso non sempre è isomorfo, addirittura la metafora stessa è contraddistinta, nel suo passaggio semantico, dal cambiamento nella isotopia dei due termini. In altre parole, e parafrando lo

stesso Ricoeur, a differenza del paragone logico (giocato sull'analogia proporzionale), il quale per definizione non fuoriesce dall'isotopia del contesto — solo ciò che è paragonabile si può quantitativamente comparare — l'analogia semantica istituisce un rapporto tra un elemento che appartiene all'isotopia del contesto e un elemento che è al di fuori di questa isotopia e perciò produce una immagine. (1979:186) Oltre a salvaguardare il ruolo formativo dell'immaginazione nella costruzione di qualsiasi oggetto del sapere, Ricoeur sottolinea che con la rassomiglianza implicita nella metafora si evidenziano gli attributi dei predicati, e si (ri)dà nuova pertinenza a significati scontati. Anche quando si prendono in esame strategie e “trucchi” discorsivi rappresentanti le varie modalità del dire metaforico, come per esempio l'ossimoro — la morte vivente, l'oscura chiarezza —, il senso e valore dell'espressione non va misurato (o non esclusivamente) come contraddizione logica o controsenso, ma come enunciato significativo o significativo appunto per aver accostato due termini il cui senso standard è distante. E' ben vero che Aristotele (e in seguito anche i latini) si cimentarono anche nel darci delle liste esemplari di come costruire e utilizzare le “buone metafore” (*Rhet.* 3:1404b3), e di come non abusarne, ma questa tendenza venne subito incanalata in quella filosofia o ideologia che voleva la retorica come tassonomia di tropi ed esterna alla dialettica, al metodo, alla ricerca della verità. In effetti, però, secondo Ricoeur il “far senso,” il “costruire un significato” sono una caratteristica della metafora che antestà o è sottintesa alla stessa teoria della sostituzione, poiché il controsenso, la contraddizione, l'associazione di opposti non sono che il rovescio di quella riconciliazione operata dall'atto di comprensione. (ib. 195) Come effetto della predicazione, la rassomiglianza si situa proprio in quello spazio che la contraddizione logica (denotativa, statica, del nome) te-

neva separato, ma in cui non poteva non lasciar trapelare una tensione o forza. All'atto della trasposizione, della trasferenza che associa e unisce idee distanti e aliene, all'*epifora*, fa seguito la *diafora*, cioè la costruzione, l'ordinamento, l'articolarsi nello spazio frammezzo, dischiudendo un suo momento irriducibilmente discorsivo. Nello studio su "metafora e referente," Ricoeur dichiara finalmente che la *semiotica è una sottocategoria della semantica* in quanto la prima si occupa di differenze tra segni, mentre la seconda si preoccupa del riferimento a un mondo extra-linguistico, un ambito di cose chiamato il mondo.

Il salto dal regno del segno a quello del referente gli consente di studiare la metafora sotto altra ottica, innanzitutto in chiave filosofica, cioè con particolare attenzione allo statuto ontologico della metafora, alle sue possibilità di dire il vero, o meglio, i fatti, secondo una accezione wittgensteiniana che implica il correlato di un atto predicativo (ib. 235). Il punto cruciale per noi consiste nell'assumere come centrale all'intendimento del discorso la potenza molteplice della rassomiglianza racchiusa nella copula: è la costituzione tensionale o tensiva del verbo essere che riceve la marca grammaticale da "l'essere come" della similitudine referenziale ricavata dalla metafora, mentre la tensione tra *uguale* e *altro* è marcata dalla copula relazionale.<sup>106</sup> Si può leggere sullo sfondo un tentativo di valorizzare il discorso come dimensione linguistica che riguarda profondamente il non-linguistico ossia gli altri aspetti della realtà che vanno tenuti di conto nell'interpretazione. La metafora è portante in qualsiasi fase dell'enunciato, ma non inficia la determinazione

---

<sup>106</sup> Benché non menzionato in questo specifico contesto, si sente sullo sfondo il Benveniste dei *Problèmes de linguistique générale*, in particolare i saggi dedicati al verbo essere, alla soggettività nel linguaggio, alla nozione di persona e ai tempi grammaticali (nell'edizione inglese 1971, cf. i capp. 16, 18, 19, e 21).

semantica a priori. Non si può fare uno sbalzo associativo e omologante tra metafora e metafisica, come in parte fa Derrida (cf. cap. 8), poiché la filosofia manifesta una sua autonomia. Qui Ricoeur, nel concludere il formidabile libro, una vera “Critica della metafora”, tradisce una forte influenza Kantiana e Husserliana, quando insiste che laddove l'*imaginatio* è il regno del simile, l'*intellectio* lo è dell'identico (ib. 301), issando quindi un muro tra metafora e concetto in quanto ciascuno partecipa di un livello e ordine di discorso.

E', quest'ultimo, un limite anche dell'ermeneutica ricoeuriana,<sup>107</sup> poiché dopo aver effettuato tutta una serie di passaggi integrativi e possibilitanti — come il rivalutare l'elemento temporale del verbo, esplicitare la doppia dinamica della metafora, additare l'esigenza del referente, ed enucleare la necessità dell'asimmetria o comunque delle connessioni non isotopiche o isomorfe — egli infine insista sulla distinzione di fondo tra dimensione della metafora e regno del concetto. E' vero che, in quanto copula, la metafora significa sia A “è come” B che A “non è” B (ib. 7), ma non effettua l'ulteriore passaggio, all'ipotesi che “è” coincida con “e”, come in parte fa Heidegger. Sarebbe, quest'ultimo, uno sbalzo troppo radicale, e secondo Ricoeur Heidegger non fornisce nessuno spunto di critica storica o su come “ricondurre [all'] epistemologia delle scienze umane” (1981:68). L'appello ad accettare una pluralità di modi di discorsi è seguito dall'affermazione, sorprendente a mio avviso, che “la filosofia non procede mai direttamente dalla poesia” e anzi, neanche “indirettamente” (ib.). Non è data spiegazione per questa posizione. Inoltre, malgrado le minute letture di diversi libri di retorica e l'esplicita intenzione di rivalu-

---

<sup>107</sup> Si vedano anche le riserve in merito a questa “rottura irriducibile” tra i due piani avanzate da Thomas P. Hohler.

tarla come campo d'indagine, se non altro mostrando come la linguistica e la semiotica moderne l'avevano dimezzata e condizionata ancora di più di quanto non lo fosse già in Aristotele, Ricoeur svolge la sua indagine sulla metafora passando dal livello della parola a quello della frase e infine a quello del discorso sulla base di una gerarchia ascendente costituita dalla retorica, dalla semiotica/semantica e infine dall'ermeneutica. L'aver conseguito, alla fine della ricerca, un superamento della interpretazione del mondo come simbolo verso una visione tripartita in cui interprete e autore stanno da parti diverse del testo, non approfitta fino in fondo delle sue medesime constatazioni in merito alla natura del discorso. Poiché se la retorica va vista come linguaggio vivente (e Ricoeur ha polemizzato contro i ricercatori di "metafore morte" già dal titolo del suo libro), ciò che egli chiama discorso mostra tratti essenzialmente "retorici", come la "logica" sequenziale degli argomenti, la coerenza del referente, l'appoggio sul contesto, la possibilità se non propensione all'invenzione, la motivazione di persuadere, l'implicita dialettica verso un altro (persona). Si potrebbe dire che ai fini di salvaguardare la legittimità di "un modo di far filosofia", egli ripensa la retorica ma sul terreno suo "proprio" o della parola, il che vuol dire in pratica grammatizzarla ancora una volta. La nozione di retorica viene così fatta "rientrare" dove l'aveva lasciata Aristotele, scienza delle figure dell'argomentazione, e storicamente tassonomia delle funzioni stilistiche. Questa incapacità di congiungere retorica ed ermeneutica viene fuori nell'elaborazione del rapporto tra discorso e temporalità.

## 6. Temporalità e costruzione della storia

Lo schematismo degli anni settanta,<sup>108</sup> si ritrova, *mutatis mutandis*, nel primo volume di **Tempo e Racconto**, in cui la tripartizione, essenziale alla nostra ricerca, tra PAROLA, FRASE, DISCORSO, fa da sfondo alla nuova tematizzazione del tempo nel racconto e nella storia. Ritroviamo qui inoltre ulteriore conferma alla nostra tesi di base in vari luoghi – per esempio, nella sezione “Tempo e Racconto”, dove leggiamo:

La mia tesi è che la storia, anche la più lontana dalla forma narrativa, continua ad essere legata alla comprensione narrativa mediante un legame di *derivazione* che si può ricostruire gradualmente mediante un metodo adeguato. Questo metodo non dipende dalla metodologia delle scienze storiche<sup>109</sup> bensì da una riflessione di secondo grado sulle *condizioni ultime di intelligibilità* di una disciplina che, in forza della sua ambizione scientifica, tende a dimenticare il legame di derivazione che continua comunque a preservare tacitamente la sua specificità come scienza storica.

Tale tesi ha una immediata implicazione per ciò che riguarda il tempo storico. Sono perfettamente convinto che lo storico abbia il privilegio di costruire dei parametri temporali ade-

---

<sup>108</sup> Mi riferisco in particolare ai sopramenzionati **Conflitto**, **Freud**, e **Metaphore vive**.

<sup>109</sup> Si pensi ai suoi commenti riguardo l'approccio positivista degli storici francesi. Tuttavia, malgrado le riserve sulle tradizioni di stampo scientifico, l'elemento epistemologico non è mai dimenticato poiché esiste appunto un “sapere” storico.

guati al suo oggetto e al suo metodo. Mi limito a sostenere che il significato di tali costruzioni è preso a prestito, che deriva indirettamente da quello delle configurazioni narrative che abbiamo descritto sotto il nome di MIMESIS II<sup>110</sup> e, mediante quest'ultima, si radica nella temporalità caratteristica del mondo dell'azione. La costruzione del tempo storico sarà una delle principali poste in gioco del mio lavoro. (TR I:143-44)

Si intravede subito come alcune aporie lasciate in sospeso alla fine del libro sulla metafora sono qui sottoposte a un ulteriore sforzo di comprensione. Ma in vista della ricerca che stiamo svolgendo in queste pagine, non possiamo che soffermarci su alcuni punti solamente. Per prima cosa, la retorica. Fedele all'Aristotele della **Poetica** (e della **Retorica** e della **Fisica**), Ricoeur non apre, per esempio, la **Topica**, né vi si trova, nelle mille a passa pagine, alcun riferimento a Erodoto, Cicerone, Orazio, Quintiliano, Valla, Machiavelli, Guicciardini, Hobbes, Humboldt, Ernesto Grassi e Paul de Man, a Vico un riferimento sfuggevole in nota, e ancor più sospetto nessun rimando a Derrida quando tratta della traccia (TR III:178-191). Questo elenco non è da intendersi come una gratuita critica, ma come campionario per illustrare che il problema della retorica è stato trattato e profondamente da diversi pensatori in diversi contesti storici, e per fare una prima veloce ricognizione sulla diversa genealogia qui tracciata. In questo ambito, però, ci sarebbe da precisare

---

<sup>110</sup> Vedi **Tempo** 1:109, dove ritorna la questione della mediazione necessaria, attuata per via del *come-se*, e l'operazione di configurazione che implica "costruzione" e "connessione" in vista di una "sintesi dell'eterogeneo."

che sto lavorando entro un orizzonte in cui si pone sì il problema dell'enunciazione retorica ed esistenziale, e dunque quello del tempo, ma non ancora quella della storia in quanto tale.

Il nesso con il recente lavoro di Ricoeur, facilmente intuibile, è costituito dalla nozione di racconto, o meglio, e in funzione attiva e, appunto, temporale, del raccontare. È infatti significativo che uno dei pensatori con i quali Ricoeur entra in dialogo è proprio Paul Veyne, per il quale la storia non-*événementiel* è costituita dagli eventi non ancora riconosciuti come tali: storia dei territori, delle mentalità, della pazzia o della ricerca della sicurezza attraverso i secoli.<sup>111</sup> Si etichetterà dunque come “non-*événementiel* la storicità di cui non abbiamo coscienza come tale” (cit. in TR I:256). Al di là della questione della cronologia, e della idea stessa di tempo, non più ritenuta essenziale allo stesso intrigo, ciò rientra, dice il filosofo, nell'arco della sua nozione di “sintesi dell'eterogeno” (ib. 110). E tuttavia, quando Veyne afferma che la storia “ha una critica e una topica, non un metodo”, Ricoeur sdipana i concetti sottesi a questi termini ai fini di mostrare che in fondo questa ipotesi non regge, che la necessità dei distinguo critici rimanda comunque alla vigilanza kantiana sul maneggio dei propri concetti, per cui si può dire che il nominalismo di Veyne è addirittura acritico, e che al massimo stiamo parlando di tipi ideali à la Weber, di stampo euristico. Con ciò egli passa alla disamina della nozione di Topica, anch'esso riduttivamente letto come elenco di meri luoghi comuni, espedienti che permettono l'allungamento del questionario, “l'unico progresso di cui la

---

<sup>111</sup> Si veda di Paul Veyne *Come si scrive la storia*, trad. ital. 1973, p. xxv et infra; che si contrappone in parte a posizioni del tipo di E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, trad. ital. 1977, e H.-I. Marrou, *La conoscenza storica*, trad. ital. 1962.

storia sia capace” (TR I:260), insistendo su una visione appunto evolutiva e risolutiva dei vari procedimenti concettuali del passato. “Ma la topica”, si domanda il filosofo, “resta racchiusa nell’euristica senza riversarsi sulla spiegazione?” Apparentemente no, in quanto per la storia evenementielle, o strutturale, la topica permette allo storico di distanziarsi dall’ottica delle fonti e di concettualizzare gli eventi in modo diverso rispetto agli agenti storici o ai loro contemporanei, “e quindi di razionalizzare la lettura del passato” (ibid.) Ma perché distaccarsi tanto? perché questo preponderante esigenza di “razionalizzare”? perché non vedere nel “luogo comune” il luogo del darsi del linguaggio, l’aspetto eristico ancor prima che euristico, l’aspetto rivolto a un reale altro essere-nel-mondo? Anche se Veyne tentava di re-introdurre lo specifico umano (p. 258) [caso, causa materiale, libertà], per Ricoeur rimane suprema l’esigenza dell’intrigo, ovvero la necessità della costruzione e comprensione di intrighi — che vengono tematizzati nel secondo volume di **Tempo e Racconto** — e che in qualche misura sfidano l’inenarrabile. Del primo volume ci torna utile la tematizzazione, intesa come MIMESIS II, del *come se* a fondamento dell’operazione di configurazione connaturata a qualsiasi narrazione, e in particolare al racconto di finzione. Per Ricoeur, sia il racconto di finzione<sup>112</sup> che il racconto storiografico fanno perno sulla trasposizione del come se, ma la referenza è incrociata in quanto la fiction può ricostruire eventi anche inesistenti, giocandoseli poi nelle stratificazioni dell’intrigo, mentre la storiografia, benché anch’essa partecipe del lavoro di ri-simbolizzazione e de-simbolizzazione, deve fare ricorso a tracce o avvenimenti radicati nell’em-

---

<sup>112</sup> Racconto di finzione include tutto ciò che la critica letteraria intende come racconto popolare, epopea, tragedia, commedia e romanzo, ma con enfasi sulla “*struttura temporale*” (cf **Tempo II**:13 et infra).

piria. Il plenum che contiene le due diverse mediazioni è rappresentato dalla temporalità dell'agire umano.

### 7. *Retorica incompiuta o infinita?*

La figurazione o meglio, nel linguaggio di Ricoeur, la pratica del raccontare consente all'esperienza dell'agire umano di costituire un terzo tempo, un'immagine poetico-discorsiva sostanzialmente altra rispetto al tempo vissuto della coscienza e al tempo cosmico. Ma questa temporalità è accessibile solo per via indiretta, il che costringe il filosofo ad addentrarsi nelle teorie della mediazione simbolica letteraria e nella narratologia. E tuttavia, questa temporalità a suo modo elusiva e potenzialmente fantasmatica, allegorica,<sup>113</sup> si pone come anello di congiunzione tra le aporie speculative e filosofiche del tempo. Teniamo presente che sullo sfondo si agita il problema di una nozione di ermeneutica fortemente radicata sul modello testuale — come abbiamo visto sopra — e l'altrettanto forte esigenza di trovare uno sbocco pratico all'interpretazione dell'uomo, della sua condizione storica e sociale e che concerne l'agire, una dimensione non-linguistica. Per cui diventa cruciale rilevare *chi* agisce, visto che storia e racconto condividono in buona parte gli stessi strumenti linguistici. Nella sintesi di Hohler (cit. 137), l'azione narrativa stabilisce una identità per l'individuo all'interno di una data società, differenziando però tra l'*ipse*

---

<sup>113</sup> In Carravetta 1991 il *come se* viene interpretato come il ponte teorico e metodologico insieme che tipicamente dimentica (platonismo del razionalismo) che gli stessi riferimenti, cioè le stesse modalità linguistiche utilizzate per effettuare il passaggio semantico, sono anch'esse delle figure, e quindi implicitamente grumi di senso comprensibili solo allegoricamente, come finzioni di significati marcati da rischio, tempo, luogo, e valori.

di una identità narrativa e l'*idem* dell'identità sostantiva. Ma l'ipseità, in virtù della sua appartenenza a un diverso dominio formale, assume una struttura temporale modellata sulla dinamica della composizione del narrato stesso, a sua volta fondata sulla mimesi II, che ne garantisce la referenza concreta. Questa identità non si può dire di appartenere a una categoria teorica, e ri-configura per noi un agire, un vissuto, una identità concreta. Il "chi" insomma è radicato nella vita, nel pratico, nel dialogico. Si può dire che Ricoeur riannodi quindi i due piani, quello del concetto filosofico e quello della metaforica poetica, attraverso la mimesi (II) della *configurazione* (I:109), la quale implica sia la "costruzione dell'intrigo" (e quindi l'ordinamento dell'azione), sia la messa in gioco di una "connessione" (rispetto a un sistema). Il ricongiungimento è assicurato anche dal fatto che la stessa referenza è comunque sempre co-referenza, dialogica o dialogale. (I:127-28) Sarebbe utile, ma chiaramente fuori posto in questa sede, vedere da vicino come Ricoeur tesse la sua trama ermeneutica attraverso serrate letture e ipotesi operative che egli utilizza spesso in maniera didattica. Non diversamente che nel libro sulla metafora, anche nella trilogia di **Tempo e racconto** egli si misura pazientemente con tutta una serie di scuole e di teorie solo che qui ci troviamo a un livello più alto o più ampio proprio in virtù del fatto che il nodo critico è costituito dal passaggio dalla frase al discorso tout court. Ricoeur analizza i suoi autori, alcuni dei quali abbiamo già visto l'occuparono in passato, come Levi-Strauss, Propp, Bremond, Greimas, Genette, Weinrich, quasi sempre per trarne spunti operativi (o di metodo) per la sua ermeneutica nel momento stesso in cui ne critica le aporie e forti limiti (di teoria) interpretativi per le scienze umane.

Ora anche a questo livello abbiamo visto che egli non abbandona una distinzione di fondo tra il creativo e il cri-

tico, tra il dominio dell'immagine e quello del concetto. Quando ritorna all'ambito filosofico e storico, in particolare nel terzo volume di **Tempo e racconto**, egli trova spazio per un capitolo sulla retorica, ma questo non è molto di più di una recensione alle opere di Wayne Booth e Michel Charles<sup>114</sup> e il loro contributo a una teoria del lettore. Ma non è più il linguaggio in quanto tale che interessa, né la sua scienza o riflessione filosofica (o rettorica), quanto alcuni referenti non-linguistici e la loro rilevanza per l'interpretazione. Questi sono la responsabilità del lettore (del critico), la sua libertà, il suo esser *necessario* sia alla costituzione ontologica del testo, sia al processo di ri-figurazione che informa l'interpretazione (TR III:241-78). Le osservazioni sulla dialettica della ri-figurazione sono utili e fruttuose (complementano quelle, anch'esse discusse da Ricoeur, di Jauss e di Iser), ma servono solo a preparare all'incrocio chiasmico tra storia e finzione. Il termine di arrivo rimane la questione della coscienza del tempo storico, con cui conclude il volume.

Ricoeur ha sostenuto che la retorica rimane il luogo di incontro tra finzione e storia, tra metafora e concetto, tra comprensione e spiegazione, come possiamo leggere per esempio in un saggio dedicato esplicitamente all'argomento:

La scienza stessa, di fatto, è culturalmente efficace solo attraverso la retorica, la quale attinge alle risorse di comprensione deposte nel linguaggio ordinario. E alla medesima fonte ricorre l'ermeneutica allorché si rivolge all'*atopon* del nostro orientamento nel mondo

---

<sup>114</sup> **The Rhetoric of Fiction** (1961) e **Rhétorique de la lecture** (1977) rispettivamente.

e si propone di portare a buon fine l'appropriazione della tradizione. (1987:82)

E tuttavia, non si ha l'impressione che egli consideri la medesima disciplina dell'interpretazione una pratica intrinsecamente retorica, o meglio, non eleva la retorica a disciplina filosofica, come per esempio faranno Paolo Valesio ed Ernesto Grassi. Il che tradisce una sorta di cecità della visione, per usare la celebre frase-titolo di Paul de Man, in quanto nell'elaborazione della sua idea di discorso Ricoeur ha ripristinato, come elementi necessari e possibilitanti (saremmo tentati di dire: fondanti) all'interpretazione:

- a) l'ordinamento del testo-discorso,
- b) il contesto socio-storico,
- c) la consapevolezza delle diverse temporalità che si possono dare in un dato evento,
- d) la dialettica dell'azione o dell'agire umano, il quale comprende sempre:
  - i) la scelta,
  - ii) la mediazione, e
  - iii) la produzione di senso.

Bisogna subito dire che tutti questi elementi si trovano non solo in Aristotele, ma anche in Cicerone, Quintiliano e nei retori umanisti. In un'epoca in cui la regina della filosofia e cioè la metafisica sembra tramontare, e si prospetta un profondo ripensamento dell'etica,<sup>115</sup> la retorica dovrebbe dunque ripensarsi come disciplina di base a tutte le branche del sapere e della riflessione in quanto essa

---

<sup>115</sup> Qui ci sarebbe da commentare il volume di Ricoeur, **Soi même comme un autre**, Parigi, Seuil, 1991, il quale tratta proprio dell'etica e dell'alterità.

riguarda l'altro del polo dialogico, la società, la con-vivenza, la ri-creazione della (propria) storia se non altro a livello di valori, di pretesti e contesti per uno scambio simbolico significativo. In questo si muovono anche alcune delle conclusioni dello Swearingen, il quale riscontra nell'opera di Ricoeur una retorica a un tempo aperta al contesto, alle motivazioni dietro un testo, all struttura del testo e a come è stato inteso in passato. In più, le retorica, "historically, has been a weak hermeneutic model even though it attempts to predict audience responses to different rhetorical forms". (Swearingen 269) L'unico limite di questo studio è di natura estrinseca, poiché esso fu scritto nel 1983 e non poteva tener di conto **Tempo e racconto**; di conseguenza la retorica di Ricoeur è studiata con forte enfasi sulla testualità. Alla fine troviamo questa caratterizzazione: "Rhetoric and discourse, at the level of theory, are approaching a point of merger". (ib.)

Quello che ci interessa rilevare, in conclusione, è l'interpenetrarsi e necessaria co-incidenza, tra teoria generale dell'essere (del linguaggio, della storia) e metodo applicato, o se vogliamo, praxis, messa-in-esposizione, realizzazione. In più, abbiamo visto i diversi tentativi di venire a capo di una nozione di linguaggio ad un tempo integrativa e molteplice, che riscatta il ruolo attivo dell'immaginazione nel decorso storico. La linguistica medesima non sarà più, per Ricoeur e molti altri suoi studenti e seguaci, quella basata sulla parola, l'identità, la metà presente o assente del segno, ma quella del *discours*, cioè della frase, del ri-conoscimento della non-totalizzazione dell'enunciato, proponendoci una linguistica debolmente retoricizzata in chiave appunto cognitiva-interpretativa, rispettosa della alterità come messa in atto, *essere-lì* e *essere-con*, e capace inoltre di recuperare e/o ricavare l'esperienza temporale-interpersonale del significato.



## Linguaggio e potere in Lyotard

### 1. Declinazioni

Apparso in America, cinque anni dopo la pubblicazione dell'originale francese, corredato da una prefazione di Fredric Jameson e dall'appendice «Answering the Question: What is Postmodernism?», \* **La condizione postmoderna** di Lyotard si rivela a tutt'oggi capace di suscitare plauso critico e vivace dissenso. La brevità del testo è inversamente proporzionale all'ampiezza e all'estensione prospettica dell'analisi, che continuerà certamente a rappresentare un punto di riferimento nel corrente dibattito sugli orizzonti e sulla natura di questa nostra età «postmoderna». Riassumendone i contenuti, si può dire che il saggio rifletta soprattutto sul lungamente annunciato declino della giustificazione metodologica che fa da sostegno alle pretese della scienza - tradizionale nemica di quella che è la «narrazione» per antonomasia, vale a dire, la letteratura - e sul problema della migrazione del sapere «razionale» verso regimi non-scientifici, quali la critica, la politica e la burocrazia, migrazione che tende a occupare l'intero territorio della speculazione teorica passata e minaccia di inscrivere ogni futuro discorso nel paradigma dell'efficienza e della performatività. Il mon-

do postmoderno non sarebbe più aperto alla teoria ma soltanto alla prassi.

Ora, se ciò che viene descritto come la «condizione» - ulteriore, posteriore o, comunque, differente rispetto al progetto della Modernità - si identifica con l'*immanenza delle pratiche* (sociali, linguistiche, artistiche, politiche...) che si esercitano senza la legittimante autorità del sapere teorico, quale potrà essere lo statuto del discorso interpretativo? Sarà ancora possibile *parlare di o riguardo a* un testo B o un'opera d'arte, o una situazione socio-storica, B al fine di stimarne l'importanza e attribuirgli un valore? In questo saggio Lyotard non affronta esplicitamente i problemi relativi al potere pubblico, all'arte e alla critica d'arte<sup>116</sup>: tuttavia, le considerazioni riguardanti la crisi dei *grands récits* e, soprattutto, lo studio della storia del sapere, dovrebbero essere letti con attenzione per la luce che gettano sull'istituto della critica, nella prospettiva di una lezione decostruzionista diversa da quella attualmente vulgata, e nell'accoglimento di un'etica e di un'estetica che solitamente non allignano nei circoli culturali americani. Ma, prima di discutere di tali particolari implicazioni, sarà opportuno delinearne brevemente il quadro generale.

La Modernità è caratterizzata dalle «grandi narrazioni» che mirano alla legittimazione del sapere sia a livello so-

---

<sup>116</sup> Fra le opere di Lyotard che si occupano esplicitamente di arte, *Des dispositifs pulsionnels* (1973a), *Discours, Figure* (1971), *La pittura del segreto* (1982a), e «La peinture et la philosophie à l'âge de leur expérimentation» (1982b). Le traduzioni dei testi lyotardiani che citeremo in questa prima parte sono: *La condizione postmoderna* (trad. dal francese di Carlo Formenti, Milano: Feltrinelli, 1985), che abbreviamo con PM, e *La pittura del segreto* (trad. dal francese di Maurizio Ferraris, Milano: Feltrinelli, 1982), che abbreviamo con PS. Nella seconda parte, citeremo invece da *Il dissidio* (trad. dal francese di Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli, 1985), abbreviato con D.

ziale che politico. Nel primo caso, il sapere necessita di *consenso*; nel secondo, richiede l'*omologazione* di verità e giustizia (ciò che è vero viene anche considerato giusto). Un tipico esempio è costituito dall'*illuminismo*, che sostiene quel principio «umanista» in base al quale si ritiene che, grazie al sapere, l'umanità si elevi in dignità e si emancipi dall'oscurantismo. Con l'avvento dell'idealismo tedesco, invece, il sapere trova legittimità in se stesso: non ha più bisogno dello Stato, dell'umanità o della natura (ovvero, di un referente empirico) per definire ciò che siano lo Stato, l'umanità o la natura. In questo caso, si ricorre a un metaprincipio che fonda contemporaneamente lo sviluppo della conoscenza, della società e dello Stato nel compimento della «vita» di un Soggetto che Fichte chiama «Vita divina» ed Hegel «Vita dello spirito» [PM 64]. Una volta identificata con il gioco del sapere, la legittimazione è divenuta puramente speculativa, o indiretta, ed è persino potuta apparire *disinteressata*. L'università si configura, ancora oggi, come sua istituzione esclusiva. Il marxismo costituisce una sorta di anello di congiunzione fra queste due «metanarrazioni»: esso rappresenta un ritorno verso le concrete condizioni storiche, un cammino in cui l'emancipazione (ovvero, l'epopea della libertà) si accompagna alla capacità di discernere ciò che è vera scienza da ciò che è soltanto ideologia. Tale «narrazione» si fonda sul principio in base al quale è possibile supporre che il soggetto si dia leggi giuste. Anon perché conformi a qualche natura esteriore, ma perché i legislatori si identificano per costituzione con i cittadini sottomessi alle leggi, e quindi perché la volontà, che è quella del legislatore, che la legge sia giusta, è sempre identica alla volontà del cittadino che consiste nel volere la legge e quindi nell'osservarla [PM 66].

Questi tre grandi récits pongono tutti il fondamentale problema della legittimazione del sapere. Tale problema

viene analizzato da Lyotard mettendo l'accento sui fatti linguistici e, particolarmente, sulle regole del gioco performativo, nel quale, come è noto, gli enunciati non sono soggetti a discussione o verifica da parte del destinatario, dato che questi avviene ad essere immediatamente posizionato nel nuovo contesto creato dall'enunciazione del performativo [PM 22]. Si dà ormai per scontato che, nell'ambito della tradizione occidentale, il sapere venga esclusivamente veicolato da enunciati di tipo denotativo - ovvero, attraverso un gioco linguistico che permette al destinatario di accordare o negare il proprio assenso, e che, soprattutto, esige che il referente venga correttamente identificato, nel totale rispetto di una serie di regole normative e descrittive. Ma è pur vero che, nelle «grandi narrazioni» dell'illuminismo, dell'idealismo tedesco e del marxismo, le strategie di legittimazione degli enunciati denotativi hanno subito un notevole cambiamento, al punto che i discorsi conoscitivi sono talvolta ricorsi a enunciati di tipo imperativo, prescrittivo e, più di recente, constativo, con il conseguente stabilimento di regole, principi e programmi - giochi linguistici giocati all'insegna dei valori, del consenso, della coerenza e della necessità assiologica, in conformità con un fondamentale presupposto teorico: «la società costituisce un insieme funzionale» [PM 24], o anche, «la società è una totalità organica, una unicità» [PM 26]. Nel mondo postmoderno, nella realtà della telematica e dell'informatizzazione, assistiamo invece al tramonto della prospettiva unitaria. Non più improntato a modelli organicisti, ma ispirato alle «metaprescrizioni» della teoria dei sistemi, il legame sociale non sostiene nessun discorso totalizzante, e desiste dalla ricerca di relazioni globali ottimali, in considerazione degli esempi di legittimazione locale realizzati attraverso gli imperativi della performance: miglior rapporto input/output, acceleramento della produzione, più effi-

ciente immagazzinamento delle informazioni («l'Enciclopedia del domani sono le banche dati» [PM 94]), eguagliamento di potere e uso, infinito sviluppo dei mezzi. Sembra ormai sopraggiunta l'era della «piccola narrazione» (petit récit). Ma, come è avvenuto tutto ciò?

## 2. *Torti e svolte*

L'operazione compiuta da Lyotard diagnosticando e dissezionando l'endogena cancrena che - ultima malattia della Modernità e causa della sua lenta agonia - ha progressivamente svuotato il sapere dei suoi fondamentali presupposti teorici e delle sue molteplici strategie di legittimazione, non ha mancato di suscitare l'interesse dei sociologi, degli epistemologi, degli storici della scienza e degli altri esponenti delle varie discipline filosofiche. Jameson non è stato certamente l'unico a sollevare alcune questioni riguardanti le prevedibili conseguenze che deriverebbero dall'adozione del *determinismo locale* (R. Thom) e dell'*anarchia epistemologica* (P. Feyerabend) come ipotesi praticabili, per esempio, in vista di una ridefinizione del campo sociale. Attraverso la lettura di questo libro, si scopre che il pensiero postmoderno non si è interamente sviluppato nell'alveo delle arti e della filosofia, ma ha portato avanti la propria gestazione congiuntamente al lento sviluppo socio-storico che ha trasformato la scienza in tecnologia - o, in altre parole, congiuntamente alla pressante esigenza di autolegittimazione e di fondamento che, pur inscrivendo il metodo scientifico all'interno di un gioco linguistico *traducibile*, ha, paradossalmente, rivelato l'impossibilità di omologare teoria, etica ed estetica. Basterebbe pensare alla semiotica per vedere come «la più perfetta delle scienze» traduca tutto in altri termini e, presupponendo che ogni cosa sia segno di qualcos'altro, fini-

sca sempre per dislocare la realtà. Secondo quanto dimostrano gli odierni principi della performatività locale immediata, il sapere non è più un'idea, un metasoggetto, una positività trascendente: esso non prevede alcuna *Bildung*, ma si attualizza come verità immanente (*Gestell*), come gioco composto da regole intraducibili, come *téchne* che dovrebbe essere compresa nel suo fare, nel suo presentarsi, piuttosto che venire concepita come assenza. Contrariamente a Derrida, Lyotard non crede che la nostra condizione sia unicamente esprimibile come traccia, come mero testo. Dopo aver attuato una propria decostruzione del logocentrismo (prima, attraverso la rivalutazione del «figurale» e, successivamente, attraverso l'esaltazione del «libidinale»)<sup>117</sup>, Lyotard ha cercato di evidenziare la datità del reale, la sua opacità di corpo che genera differenza: in tale prospettiva, la realtà non appare più come qualcosa da leggere/scrivere, ma come qualcosa da vedere<sup>118</sup>.

Questa concezione del «visibile» come empirico e concreto sapere la cui comprensione non richiede né teorie né metadiscorsi è, in buona parte, anteriore a *La condizione postmoderna*. In un'intervista rilasciata a breve distanza dall'esperienza del maggio 1968, Lyotard afferma che «tutto ciò che ha a che fare con un processo, una genesi, un passaggio dall'oggettivo al soggettivo - in senso hegeliano - deve in effetti essere rigettato come una mistificazione di carattere religioso, una fantasia di ricon-

---

<sup>117</sup> Vedi *Economie libidinale* (1978b) e Lyotard 1973b (trad. it. 1979, con prefazione di Gianni Vattimo).

<sup>118</sup> *Ibid.* 9. L'interesse per la pittura sembra suggerire un'interpretazione prettamente sensoriale del concetto lyotardiano di «visione», ma, d'altro canto, non si possono nemmeno escludere implicazioni di portata fenomenologica, soprattutto in considerazione del fatto che il primo lavoro di Lyotard, pubblicato nel 1954, costituisce proprio una vasta ricognizione sul campo della fenomenologia.

ciliazione». Più oltre, criticando Althusser per aver privilegiato il pensiero politico e favorito il Partito Comunista, aggiunge: «la posta in gioco non è una critica di tipo meramente concettuale, ma una critica di tipo pratico»<sup>4</sup>. E, in un passaggio chiave, che rappresenta una possibile riapertura in direzione esistenziale (oltre che una «risposta» a quella «ansietà di influenza» così (pre)occupata da formazioni non meno storiche che astratte), Lyotard dice: «l'alienazione può essere descritta come l'esperienza di una universalità astratta; infatti, l'universale risulta estromesso dalle situazioni concrete». Alienazione e teoria *non* paiono inclini alla conciliazione. In cambio, si avvertono gli impulsi e le possibilità di un movimento che riesce ancora a cogliere qualche segno di vita reale, qualche indizio che addita una nuova esplicazione di ciò che non può essere semplicemente ridotto a «meta-racconto». Ecco dunque che, al «necessario abbandono della dialettica marxiana», Lyotard cerca di sostituire l'attività dell'artista, il quale, essendo diventato decostruttore, è, necessariamente, critico. Sembra infatti che,

tutte le decostruzioni, che potrebbero sembrare formalismi estetici, sperimentalismi avanguardistici, ecc., in realtà costituiscano il solo tipo di attività efficace, dal momento che si trovano funzionalmente - brutta parola, sarebbe meglio dire *ontologicamente* - collocati al di fuori del sistema; la loro funzione è, per definizione, quella di decostruire tutto ciò che pertenga all'ordine, per mostrare come tutto questo «ordine» nasconda sempre qualcos'altro, qualcosa che è stato represso. [1984b, 29]

---

<sup>119</sup> Cfr. 1984a, 19-33. Il testo, che s'intitola «Sur la théorie», è un'intervista rilasciata a Brigitte Devismes apparsa la prima volta su *VH 101* (estate 1970).

Negli anni successivi, Lyotard ha ampiamente rielaborato le sue posizioni (ne *La condizione postmoderna* [29-30], il «sapere critico» appare soltanto come con uno dei molteplici giochi di legittimazione): in particolare, mettendo l'accento sul significante, Lyotard ha avviato una profonda riconsiderazione del significato. Lo si rileva anche dall'intervista rilasciata a Devismes, dove, fra l'altro, dichiara apertamente: «ciò a cui siamo interessati è la dimensione dell'alterità, l'alternanza» [1984b]. L'alterità viene dunque tematizzata come matrice delle infinite differenziazioni del mondo sensibile - mentre, nei primi lavori, si insisteva soprattutto sul contrasto fra registro *figurale* e registro *discorsivo*.<sup>120</sup> Al pari di Derrida, Lyotard si dedica a interrogare il discorso filosofico attraverso il confronto con certe espressioni delle avanguardie artistiche: il saggio «Freud selon Cézanne» (1973) rappresenta un ottimo esempio di quella che verrà successivamente esaltata come pratica discorsiva autenticamente postmoderna. La chiara consapevolezza del divario che distingue le proposizioni descrittive dalle proposizioni prescrittive, ovvero l'innegabile differenza delle situazioni esistenziali vissute da coloro che impartiscono gli ordini e da coloro che devono eseguirli - con buona pace della recente mistificazione narrativa che, giocando a livello di metadiscorso, si propone di evidenziare soprattutto la reversibilità dello schema, B inducono Lyotard a maturare una concezione secondo la quale la «giustizia» sociale trova sostegno in un principio di *radicale eteronomia*. Tale visione rimette in gioco una costellazione di concetti aristotelici quali la «giusta opinione» o la «saggezza del giudice», concetti di valore pratico e contingente, risalen-

---

<sup>120</sup> Ibid. 70. Ci riferiamo all'articolo «Notes on the Critical Function of the Work of Art» apparso la prima volta su *Revue d'Esthétique*, vol. XXIII, n. 3-4, dicembre 1970.

ti all'Etica Nicomachea, dunque anteriori - anche se di poco - alla formulazione di quell'idea di un fondamento metafisico del «giusto» che avrebbe segnato in modo determinante il successivo cammino della storia occidentale.

Nei due saggi *Instructions païennes* e *Rudiments païens*, entrambi pubblicati nel 1977, viene approfondito l'aspetto della trasmissione dei giochi prescrittivi. Secondo Lyotard, il messaggio della legge può essere percepito come *istruzione*, come *oracolo*, e, pertanto, del tutto al di fuori della tensione che si instaura fra l'autonomia della volontà e l'obbligo cogente di un'astratta, onnifondatrice visione della Verità. Ecco che, ancora una volta, viene enfatizzata la *non-reversibilità* dei ruoli (come nel caso di insegnante e allievo), la differenza e non l'indifferenza del metadiscorso critico [*discerning metadiscourse*]. Sarà bene evidenziare come, lungo questa linea di indagine, Lyotard finisce per circoscrivere un campo di esperienze implicanti una nozione di differenza non del tutto riconducibile alla *différance* derridiana.

La sua ultima opera va sotto il titolo di *Le différend*, che tradurremo come la controversia, il conflitto o la vertenza, non tanto per rivelare l'ascendenza giudiziaria del termine francese (il quale, ovviamente, viene anche inteso nel senso di «comporre le *differenze*», o «appianare i contrasti»), quanto per evitare confusioni con il succitato termine derridiano. In sintesi, quest'ultimo libro si occupa dell'*impossibilità di stabilire una norma universale di giudizio* capace di dirimere le «controversie» che nascono fra generi discorsivi eterogenei o fra differenti «famiglie di frasi», vale a dire, fra diversi tipi di giochi linguistici o «metanarrazioni».

### 3. Verso il Post Moderno

L'enfasi posta sulla «vertenza» ci richiama a *La condizione postmoderna*, la quale puntava in parte sulla rivalorizzazione della pratica del *significante* come una delle molteplici strategie messe in atto nel tentativo di fare allusione all'«impresentabile» [PS 55]. Ora, data la situazione della scienza, che, avendo fallito il suo estremo tentativo di totalizzazione, si prova ora alacramente a passare in rassegna l'imponente schieramento delle catastrofi accidentali, dei paradossi e dei paralogismi; *dato* che il sapere, dopo aver ammesso come sola procedura legittimante la delegittimazione di ogni ipotesi che possa essere avanzata contro di esso, si ritrova continuamente auto-destabilizzato; data questa serie di condizioni, il progetto del discorso interpretativo non potrà più essere quello di determinare le strutture, l'unità e la coerenza di un'opera sulla base di un rigido paradigma referenziale. L'interpretazione non potrà più fingere - come ha fatto nell'ultimo secolo - di tradurre i significati testuali nei termini di un'altra scala di valori - siano essi estetici, sociali, politici o di qualunque altra natura. L'omologia ha maturato i suoi frutti, ma la stagione volge ormai al termine, e già si profilano orizzonti alternativi. Con il sorgere del pensiero scientifico, la critica si è inutilmente sforzata di stare al passo dei tempi provandosi a mettere in gioco tutta una serie di strumenti di legittimazione presi a prestito dalle più varie discipline scientifiche. Nel corso dell'ultimo secolo, con disappunto dei molti critici che hanno faticato ad adattarvisi, tale processo ha accelerato il passo cercando di conquistare credito e consenso sotto l'egida di un metadiscorso finalmente capace di assicurare unità, principi e risposte soddisfacenti alle domande: «Che significa?» e «Che vale?» Nella sua attuale situazione, il discorso scientifico si trova come in un circolo vizioso: in tali fran-

genti, non manifesta soltanto la propria infondatezza, ma anche il proprio intrinseco, insidioso eppure inevitabile processo di delegittimazione, processo che, a livello ontologico, non conosce né luogo né tempo, ma che, semplicemente, opera, produce e riproduce.

A differenza di quanto si sia potuto congetturare, le prospettive del discorso interpretativo non paiono affatto cupe, né tantomeno apocalittiche. Piuttosto, sembra giusto evidenziare come il paradigma stesso, ovvero il *referente* o, meglio ancora, l'ideologia, inseguiti attraverso i secoli non siano altro che fantasmi, finzioni, riflessi di un gioco linguistico palesemente asservito al potere e al capitale. Il cielo appare limpido e l'esperienza pronta a ricominciare. C'è parecchio lavoro da intraprendere e, frattanto, qualcuno si è già messo all'opera, non più in teoria ma in pratica, non più attraverso metalinguaggi ma attraverso eventi linguistici, non più attraverso dicotomie, dialettiche, epistemologie, ma attraverso paralogismi, procedimenti diegetici e retorici. Soprattutto, ciò che sembra opportuno fare è evitare che si concentri troppa enfasi sulle umiliazioni e le interdizioni della realtà praticate attraverso certi artifici espressivi (quali, ad esempio, le tecniche avanguardiste [PS 56]). In cambio, si dovrebbe cercare di formulare «ciò che *sarà stato fatto*», inventando allusioni che facciano segno verso ciò che, pur essendo concepibile, non può tuttavia essere presentato [PS 59].<sup>121</sup> Certo, si potrebbe argomentare che la prospettiva attraverso cui Lyotard considera la tecnologia, la rappresentazione e il (dis)credito della storia risulta alquanto parziale (nell'ambito de *La condizione postmoderna* non si fa mai cenno ad Heidegger, né tantomeno a Foucault) e, in effetti, l'ostentato confinamento dell'ermeneutica nel regno delle gran-

---

<sup>121</sup> Lyotard vi aveva già fatto allusione nel suo «Intervento italiano», *Alfabeta*, n. 32, gennaio 1982, 9-11.

di metanarrazioni sembrerebbe testimoniare in questo senso. Eppure, il punto di vista lyotardiano non è mai tanto pessimista quanto, poniamo, quello di Baudrillard: *non* tutto è perduto. Metalinguaggi e capitali hanno entrambi bisogno di istituzioni e, se il sapere postmoderno ricerca regolarità governate da un «antagonismo catastrofico», la stessa ermeneutica postmoderna può allora definirsi come «vertenza», come disputa perturbatrice e decostruttiva sull'alterità.

#### 4. *L'idea di linguaggio e potere tra parlanti*

Veniamo ora a considerare il modo in cui *Le différend* — testo che si colloca piuttosto problematicamente nell'ambito concettuale del Post Moderno — affronta alcune importanti questioni di filosofia del linguaggio fra cui, inevitabilmente, il problema dell'interpretazione.<sup>122</sup> In effetti, ogni volta che si prospetta una qualche alternativa di ridisposizione dell'ordine del discorso, si pone subito il problema di come ciò possa influenzare la nostra interpretazione dell'universo (in particolare, l'interpretazione dell'universo artistico). Lyotard, attraverso la sua personale rilettura dei testi istituzionali della cultura occidentale, esprime tutta una serie di denunce e rivendicazioni: la sua opera, complessivamente considerata, manifesta un persistente atteggiamento di *sfida* verso le gerarchie prestabilite e verso alcune forme sociali (di discorso) che,

---

<sup>122</sup> Il libro è troppo ricco e complesso per uno spazio così angusto: *Le différend* rappresenta probabilmente la più importante opera di Lyotard. Molti interessanti passaggi relativi a questioni storico-politiche di grande rilevanza per la critica delle istituzioni dovranno essere esaminati in altra sede: accenneremo soltanto ad alcuni problemi di ermeneutica giuridico-legale.

pur coinvolte in intensi rapporti dialettici, si mantengono comunque incontestate. Sembra dunque possibile rintracciare una certa linea di continuità con il criticismo kantiano, a cui pare direttamente improntato il procedimento analitico di Lyotard. Ma ciò non significa che Lyotard debba essere identificato come kantiano,<sup>123</sup> piuttosto rileva la sua fede negli aspetti *critici e razionali* del pensiero.

Più specificatamente, in questo nostro tentativo di correlare alcuni *topoi* dell'opera lyotardiana con varie altre problematiche - fra cui quelle della *Diaphora*, della contesa (e del contesto) in cui si dibattono Poesia e Filosofia - accadrà spesso (o, almeno, sarebbe nostra intenzione) che le considerazioni a cui ci dedicheremo violino il principale asserto filosofico di Lyotard, il quale nega ogni possibilità di comunicazione fra differenti famiglie di frasi [D 11]. D'altronde, ciò su cui verte l'ermeneutica è proprio questo: la differenza, l'*écart*, la reciproca incommensurabilità degli ordini di discorso (o codici semiotici), i quali, nell'entrare in azione, come realtà vissute, producono *effetti* che sono, volta per volta, *storicamente determinati*,<sup>124</sup> ma che possono soltanto essere percepiti come distorsioni,<sup>125</sup> come interpretazioni fuorvianti e tardive [*belated misreadings*],<sup>126</sup> oppure come manifestazioni di

---

<sup>123</sup> A questo proposito, sarebbe utile esaminare la rilettura di Kant in Lyotard 1986a e l'intervista, rilasciata a Omar Calabrese, «E se ci entusiasmassimo?» (1986b, 194).

<sup>124</sup> Ci riferiamo, ovviamente, all'ermeneutica gadameriana di *Verità e metodo* (trad. it. 1983, 352 et infra). Nell'edizione italiana, l'espressione *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* viene tradotta come «coscienza storico-effettuale».

<sup>125</sup> Ci riferiamo alla particolare accezione con cui Gianni Vattimo usa il termine heideggeriano *Verwindung*, cfr. «*Verwindung*: Nihilisme et Postmodernité en Philosophie», *Krisis*, n. 3-4, 1985, 43-53.

<sup>126</sup> «*Belated misreading*», pregnante espressione coniata da Harold Bloom.

quell'ontologia dell'inesauribile teorizzata da Pareyson.<sup>127</sup> Data la potenziale problematicità di tali implicazioni, ci limiteremo al modesto compito di delineare la concezione lyotardiana del linguaggio attraverso una duplice prospettiva. In primo luogo, vedremo di stimare la «novità» o, quantomeno, l'innovatività delle idee lyotardiane rispetto ad altre teorie filosofiche più o meno contemporanee; successivamente, ci soffermeremo su alcuni argomenti a cui Lyotard spesso fa riferimento nel corso del suo dialogo con i testi e/o le teorie della Tradizione. Durante tutta la discussione, ma prevalentemente nella parte conclusiva, presteremo orecchio alle molteplici ripercussioni che le idee lyotardiane producono nell'ambito della teoria dell'interpretazione.

## 5. *Le Différend*

Ne **Le différend**, Lyotard sgombra subito il campo dalle teorie fondate su principi o regole universali: egli sostiene l'impossibilità di una regola universale di giudizio fra generi eterogenei [D 11] e afferma recisamente che, quanto all'essere certi di qualcosa, l'unica cosa di cui si possa essere certi è la *frase*. In linea di massima, Lyotard attribuisce a questo termine un significato tecnico più o meno sovrapponibile alla nozione linguistica di *sintagma*, ma vi aggiunge però delle connotazioni filosofiche innovative che - come vedremo meglio più avanti - delineano un *working concept* al tempo stesso flessibile e radicale. La frase di cui parla Lyotard non è semplicemente un'articolazione linguistica, ma un evento indubitabile in quanto immediatamente presupposto. Una frase avviene (*arrive*): è qualcosa che accade - là dove il *quod* (il «caso») è più

---

<sup>127</sup> Cfr. Luigi Pareyson 1974, 166 *et infra*, e 1972.

importante del *quid* («ciò che accade»). In tale prospettiva, persino il tacere (*se taire*), in quanto non-voler-parlare, viene riconosciuto come frase. Passiamo ora a considerare quelli che Lyotard chiama «regimi» o «famiglie di frasi». Ad ogni regime corrispondono precise regole di formazione e di convalida che governano le frasi ad esso ascrivibili. La tipologia dei regimi è ricca e variegata: interrogare, descrivere, raccontare, prescrivere... sono tutte modalità enunciative identificabili con un particolare regime. *Il significato di una frase dipende in gran parte dal regime a cui essa obbedisce: ciò comporta che non possa mai essere del tutto svincolato dalla modalità enunciativa attraverso cui è stato originariamente espresso.* Cercando di tradurre il significato di frasi soggette a determinati regimi attraverso frasi soggette a regimi differenti non si fa altro che incorrere in enormi difficoltà: ci si espone al rischio di gravi incomprensioni e, spesso, esercitando qualche violenza, si producono controversie insanabili. La comunicazione fra discorsi eterogenei si rende unicamente possibile in vista di un fine prestabilito (*fin fixée*): è fondamentalmente questo il modo in cui la filosofia occidentale ha proceduto attraverso i secoli. Volta per volta, si è cercato di istituire un discorso di legittimazione che potesse riuscire estraneo («in-differente») a ogni altro genere discorsivo o regime di frasi. Altrimenti, si è cercato di ridurre certi generi ad Argomento di certi altri, stabilendo diversi ordini di pertinenza. Tali sono state, grosso modo, le strategie messe in atto rispettivamente dalle correnti filosofiche di indirizzo trascendentale e dal razionalismo dualistico di ascendenza cartesiana. Lyotard pare disposto a concedere che, adottando tali procedimenti, si può effettivamente conseguire il «concatenamento» (*enchainement*) di frasi soggette a regimi differenti. A questo punto, sarebbe interessante osservare come tale impostazione possa venire applicata in campo etico, politi-

co e giuridico, ma - conformemente ai nostri proposti - valuteremo per prime le implicazioni afferenti ai linguaggi critici ed estetici.

Come aveva già teorizzato in *Au juste*, Lyotard afferma che «concatenare si deve», ma che il «modo» di concatenamento non è mai necessario [D 49]. In altre parole, quando si prende parte alla trasmissione di un discorso, occorre - in qualche modo - concatenare una serie di frasi. Ma ciò non costituisce un obbligo, un *Sollen*, costituisce piuttosto una necessità, un *Müssen* [D 93]. In tale necessità si rimane pur sempre liberi di decidere come effettuare il passaggio da un regime all'altro: la libertà sembra dunque consistere nella possibilità di scegliere il modo in cui coprire la distanza che separa frasi soggette a regimi differenti. La distanza, ovvero il divario aperto tra le frasi (che tuttavia si possono e anzi *si devono* in qualche modo concatenare), manifesta una natura complessa, suscettibile di molteplici approcci ed interpretazioni. Secondo Lyotard, il «conflitto» si instaura necessariamente ogni volta che un enunciato soggetto alle regole di un particolare gioco linguistico viene forzosamente articolato su una catena di enunciati pertinenti ad un altro gioco. Vi sono poi le «vertenze» che si aprono all'interno di una stessa famiglia di frasi, dove ogni singola occorrenza enunciativa (ogni «frase-evento») si oppone a tutte le altre possibili ma inattualizzate. Sembra insomma che l'avvento di una frase, quale che sia, non possa fare a meno di dar luogo a *contrast*i (e *dissensi*) che coinvolgono altre frasi teoricamente attualizzabili o, cosa ben più importante, praticamente attualizzate.

Conviene ora prestare un attimo di attenzione alla terminologia, per osservare il modo in cui Lyotard utilizza certi termini metacritici che prende a prestito da discipline istituzionali ma che, parzialmente, risemantizza al fine di formulare la propria rivoluzionaria idea di linguaggio.

Tale mossa «epistemologica» comporta che Lyotard affermi la sua posizione in diretto contrasto con quegli stessi indirizzi di pensiero da cui trae i suoi strumenti analitici: egli mostra infatti di respingere alcune pretese ontologiche che costituiscono il canone stesso della Tradizione filosofica occidentale. Sintetizzando, possiamo dire che Lyotard si propone di confutare i pregiudizi metafisici sostenuti dalle «scienze umane» (particolarmente quelli legati a una certa visione totalizzante dell'Uomo e del Linguaggio [D 13]). Come abbiamo visto, già ne *La condizione postmoderna*, l'umanesimo e gli altri *grands récits* erano stati descritti come favole trite e obsolete non più credibili né proponibili.<sup>13</sup> Tali affermazioni lasciano immediatamente trasparire quel radicale scetticismo che, ne *Le différend*, si applica anche allo smantellamento dei numerosi preconcetti ideologici radicati nelle più affermate teorie epistemiche contemporanee. L'impianto argomentativo poggia prevalentemente su una concezione aristotelico-kantiana del tempo come dialettica prima/dopo, ovvero come necessario avvicendamento che determina la problematica concatenazione degli eventi. Per Lyotard, l'essere si dà solo come «evento», come *occorrenza*: esiste solo un *Il y a*, un C'è che non ha neppure bisogno di referente. Il referente può essere presentato, e viene infatti continuamente evocato dai discorsi filosofici, ma non costituisce affatto una necessità: insistere sulla necessità del referente significa obliterare la più intrinseca necessità del tempo (il tempo della frase) sottomettendosi a una posizione totalizzante e, potenzialmente, totalitaria (l'ideologia del Referente non richiede solo di adeguarsi ma, soprattutto, di *credere*). Ad ogni modo, dal momento che la storia del pensiero occidentale si è interamente scritta come tentativo di trovare, definire e utilizzare un (qualsiasi) referente, non è certo prescindendo da tale istanza che si continueranno a

---

<sup>128</sup> Cfr. quanto osserva a proposito Maurizio Ferraris 1986, 81-101.

considerare le molteplici questioni di natura sociale, politica ed estetica: i discorsi sulla realtà sembrano destinati a combinare l'avvento di nuovi significati e l'indeclinabile «*persistenza del referente*» [D 70, enfasi mia].

Comunque ci si voglia porre nei confronti del problema del referente, si deve riconoscere che la prospettiva lyotardiana del «conflitto» interdiscorsivo inquadra chiaramente l'orizzonte esistenziale su cui si definiscono diatribe filosofiche, campagne elettorali, accordi diplomatici e qualunque altro tipo di fenomeno culturale. Stabi- lendo un dialogo fra l'antropologismo trascendentale di Kant (terza Critica e testi storico-politici) e l'empirica concretezza di Wittgenstein - con la sua concezione del significato come uso (cf le *Ricerche filosofiche*), Lyotard apre la strada verso una «decorosa postmodernità», da noi essenzialmente intesa come diaspora o *dispersione* [D 14].

## 6. La retorica delle frasi

Ma a prescindere per un momento dalle sue riserve sullo stato e necessarietà del referente, osserviamo un po' più da vicino alcuni aspetti messi in luce da Lyotard nel suo consueto *mode reflexif*. In ambito giudiziario, il «conflitto» o meglio «dissidio» riguarda soprattutto la competenza del giudice, ovvero il *codice* attraverso cui egli si esprime e sulla base del quale è legittimato a giudicare. Lyotard nota come, in un tipico caso conflittuale (quello che oppone forza-lavoro e capitale), l'attore si trova nell'impossibilità di provare le proprie accuse in quanto esse sarebbero solamente esprimibili in un «idioma» differente dal «codice dei magistrati» (in effetti, non si vede come il giudice - unicamente legittimato a esprimersi in termini di diritto economico-sociale - potrebbe mai riconoscere il danno «ontologico» sofferto dai lavoratori [D 26-27]). Il problema della competenza

giuridica viene dunque identificato da Lyotard con un problema di linguaggio, e quindi ricondotto nella sfera del «conflitto interdiscorsivo». In quest'ottica di problematizzazione del giudizio, il «metodo» sembra quasi fluttuare a mezz'aria: slegati da ogni sicuro fondamento, argomenti e deduzioni sembrano come articolati nel vuoto, e l'ambiziosa pretesa di stabilire leggi universali appare quantomai inattuizzabile. Bisogna riconoscere che tutto ciò si riflette manifestamente nella nostra vita quotidiana, dove nessun tribunale si mostra capace di regolare i contrasti linguistico-ideologici e dove — come si evidenzia negli esempi portati dallo stesso Lyotard — un attore può effettivamente essere privato dei mezzi necessari a suffragare la propria querela. Le conseguenze di tale situazione sono assai gravi: ridotto al silenzio, l'attore diventa vittima del codice legale a cui è sottoposto, e il danno subito, invece di trovare riparazione, acquista i caratteri del *torto* (dal lat. *tortus*, «rovesciato»). Viene infatti definito come torto il danno accompagnato dall'impossibilità di testimoniare del danno stesso o, più semplicemente, «il caso in cui la frase della testimonianza viene privata di ogni autorità» [D 21].

La contrapposizione delle parti processuali rappresenta in sé la canonica espressione di un *différend*. Ciò appare in tutta evidenza se si considera la struttura dialettica del contrasto: occorre pertanto osservare che i principi assiologici e i procedimenti retorici a cui si improntano le argomentazioni dell'accusa non sono omologhi a quelli di cui si avvale la difesa.<sup>129</sup> L'accusa descrive l'accaduto (la *fattispecie*) attraverso una serie di frasi tese a stabilire l'esistenza di un

---

<sup>129</sup> Sebbene Lyotard non li citi mai direttamente, dimostra spesso di avere presenti alcuni studi di eminenti cultori della scienza del diritto e, soprattutto, dimostra di conoscere molto da vicino le implicazioni retoriche e logico-formali relative al problema della legittimazione politica e giuridica. In particolare, notiamo qualche affinità con gli studi di Chaim Perelman: 1979, 3-16, e 1977.

referente che si vorrebbe configurare come infrazione delle leggi di cui il tribunale è garante ed esecutore. La difesa, invece, mette in atto una strategia retorico-argomentativa di tipo «nichilista» [D 25] per la quale è sufficiente contraddire le tesi accusatorie, confutando le testimonianze e ricusando le prove, al fine di persuadere la corte che il «caso» (o l'evento) non esiste (o che, comunque, la colpevolezza dell'imputato non è dimostrabile in sede legale). Ora, può darsi benissimo che i discorsi di entrambe le parti rivelino una struttura compositiva per molti versi parallela (le confutazioni della difesa sono infatti generalmente speculari agli asseriti dell'accusa) e dimostrino persino di possedere uno stesso andamento logico-deduttivo: tutto ciò rientra nella fenomenologia del genere forense e non oscura affatto la natura prettamente pragmatica del contrasto. Il *différend* verte infatti sulla contrapposizione dei giochi linguistici (o regimi di frase) all'interno dei quali si inscrivono i discorsi delle due parti: mentre il discorso dell'accusa cerca di stabilire i fatti attraverso procedure attinenti al gioco descrittivo, il discorso della difesa ricorre abilmente alle prescrizioni della legge (sbandierando la presunzione di innocenza, richiedendo il trasferimento della sede processuale, cavillando sulla competenza giuridica del caso...). Dal momento che il referente stabilito dall'accusa viene sostanzialmente negato dalla difesa, risulta evidente che non vi è mediazione possibile, e che la contrapposizione delle parti implica soprattutto un problema di legittimazione e di potere. Secondo Lyotard, che lo rilevava già nei suoi primi lavori, la filosofia del linguaggio finisce sempre per misurarsi con l'abisso che divide la descrizione di un evento dalla prescrizione di come lo stesso evento debba essere accolto e interpretato.<sup>130</sup> In

---

<sup>130</sup> Lyotard sembra rivolgere una particolare attenzione alle teorie linguistiche anglo-americane: ricorre spesso alle categorie stabilite da Austin, mentre, come Derrida, assume posizioni piuttosto critiche nei confronti del più recente pragmaticismo searliano.

altre parole, non si può fare a meno di incappare in una «disputa» (di carattere teorico ma, spesso, anche dolorosamente pratico) ogni qual volta si confrontino i dicta (e gli scripta!) di coloro che si dedicano a formulare imposizioni e gli inesprimibili (o irricepibili) discorsi di coloro che a tali imposizioni si devono invece sottomettere (se non vogliono andare incontro a spiacevoli conseguenze). Il diffèrend si definisce insomma come frontiera dell'inesprimibile, ovvero come «lo stato instabile e l'istante del linguaggio in cui qualcosa che deve poter essere messo in frasi non può ancora esserlo» [D 30].

## 7. Ripercussioni

Avviciniamoci ancora di più. Qual è l'impostazione formale di questa teoria del linguaggio? Prima di tutto, bisogna considerare il modo in cui Lyotard seziona gli universi di frase distinguendovi quattro istanze (altrimenti definite come «valenze di concatenamento» [D 104-5]): *destinatore*, *referente*, *significato* (*sens*) e *destinatario*. Appare subito chiaro che tale schema costituisce una versione semplificata del modello funzionalista teorizzato da Jakobson. Ma vi si nota anche l'influenza della cosiddetta teoria degli atti linguistici (*Speech Acts Theory*). Lyotard spoglia il pragmaticismo searliano della sua pretenziosa impostazione categorizzante («perlocutionary») e, soprattutto, polemizza con ciò che egli chiama «il pregiudizio della pragmatica», secondo cui «un messaggio va da un destinatore a un destinatario che “esisterebbero” senza di esso» [D 105]. Tale posizione comporta un'esaltazione dell'autoreferenzialità della frase in quanto *avvento di significato* (occorrenza). In effetti, l'istanza che appare maggiormente enfatizzata è il «senso» (*der Sinn*), che — com'era già stato messo in luce da Frege — si veicola «indipendentemente dal contesto e dal locutore» [D 56]; al

contrario, le istanze del destinatore e del destinatario appaiono evidentemente abbassate di rango e, per così dire, inscritte all'interno della frase [D 28-9] e fatte dipendenti da parti minori del discorso. In sintesi, la disposizione di un universo di frase dipende dalla situazione delle istanze le une in rapporto alle altre: le situazioni possibili comprendono i casi in cui una frase comporti uno o più referenti, uno o più sensi, uno o più destinatari, e anche i casi in cui qualcuna delle quattro istanze non sia affatto marcata nella frase [D 31].

Secondo Lyotard, riconoscere l'importanza della pragmatica non significa dover anche accettare la categorizzazione degli atti illocutivi (specie se questa si propone come una sorta di crivello tassonomico): Lyotard non accetta che la complessa tipologia delle relazioni interdiscorsive (o, meglio, «interfrastiche») possa venire costretta entro un rigido paradigma, una griglia teorica predeterminata che verrebbe soltanto a costituire l'ennesimo *metarécit* o addirittura ideologhema (palesamente contraddistinto da propositi normativo-autoritari o capziosamente mascherato da finzione, comunque estraneo alle frasi su cui pretenderebbe di imporre i propri criteri). In buona sostanza, l'applicazione di una tassonomia discorsiva di carattere «forte» (stabilita su fondamenti ontologici) non farebbe altro che oscurare l'infinita potenzialità creativa del linguaggio, arrivando persino a contrastare il continuo avvento di frasi innovative, o differenti.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Nei testi citati alla nota 14, Perelman discute di come, storicamente, il discorso del giudice (ovvero, l'ermeneutica giudiziaria) ha dovuto abbandonare la prova di tipo matematico per orientarsi verso la «norma consuetudinaria» (ovvero, i *topoi* della tradizione) e verso altre strategie affini, allo scopo di concatenare in modo coerente le divergenti presupposizioni del dibattito e le differenti interpretazioni dei fatti in questione. Nella prospettiva di Peirce, altro autore difficilmente citato da Lyotard, la pragmatica (più nel senso pragmatistico che pragmaticistico) cerca proprio di rispondere alle domande: A che vale? e A chi vale?

Collocandoci su un diverso punto di osservazione, potremmo dire che la teoria linguistica lyotardiana favorisce il superamento della semiotica del codice<sup>132</sup> e contribuisce al recupero della *retorica* (termine di cui Lyotard non fa quasi mai uso esplicito ma che sembra spesso sottendere la sua descrizione dei generi discorsivi).<sup>133</sup> Vediamo ora in dettaglio come si estrinseca tutto ciò: innanzitutto, il *referente*, che in ambito semiotico veniva semplicemente descritto come una componente della struttura segnica (Ogden e Richards) o come una funzione del linguaggio (Jakobson), riacquista in Lyotard valore esistenziale definendosi come polo dialogico provvisto di un «codice» proprio, incommensurabile rispetto ai codici pertinenti al polo del linguaggio e, quindi, assolutamente irriducibile nelle formule logiche del campo semiotico. Possiamo inoltre notare che il referente viene ripetutamente indicato come oggetto del *différend*, pomo della discordia fra «presupponenza» [*assertiveness*] e legittimità, argomento di innumerevoli controversie in cui ciascuna delle parti, attraverso il dispiego di ogni possibile strategia retorica, cerca di far apparire «ingiusti» (inappropriati, errati, irrilevanti...) i principi su cui si fondano i discorsi della parte avversa. Quest'ultima osservazione si ricollega a un punto cruciale: il *significato di una frase appare inestricabilmente connesso alla mossa retorica che essa realizza con il proprio occorrimto* (il proprio «avvento» sulla scena del discorso); sembra dunque che ogni frase possa unicamente essere *interpretata in base alle strategie che mette in atto*, ovvero in base alle regole del genere

---

<sup>132</sup> Nel considerare tale argomento non pare possibile prescindere da Eco 1975. Bisogna però tenere presenti le successive evoluzioni del pensiero di Eco, cfr. Carravetta 1988, 108-111.

<sup>133</sup> Oltre a quella di Perelman, abbiamo in mente l'idea di retorica illustrata da Valesio 1980. In entrambi i casi, restiamo comunque nell'ambito della tradizione aristotelica.

discorsivo e del regime linguistico a cui si informa. Ecco allora che si mette nuovamente in luce la difficoltà di articolare un discorso d'accusa, giacché, per ottenere giustizia, la parte lesa dovrebbe riuscire ad esprimere ciò che, *de facto*, ha subito, in termini tali da farlo riconoscere, *de iure*, sanzionabile dal tribunale, dovrebbe insomma cimentarsi nel faticoso tentativo di concatenare l'accertamento del reato e la comminazione della pena, cercando in qualche modo di coprire il profondo divario che separa il gioco descrittivo dal gioco prescrittivo. A differenza dell'accusa, la difesa non ha bisogno di accertare i fatti (il caso specifico), stabilendo con rigore quale sia il referente in questione.<sup>134</sup> gli è sufficiente respingere le tesi della parte avversa e ricusarne le prove attraverso una serie di efficaci contro-esempi [D 25]. La situazione appare chiaramente delineata: siamo stretti nel confronto tra filosofia e linguaggio, tra metodo e retorica.

### 8. Aspetti ermeneutici

La complessa problematica del concatenamento di frasi eterogenee viene analizzata da Lyotard con riferimento a testi platonici (*Gorgia* e *Protagora*) e aristotelici (soprattutto il *De Interpretatione*). Ed è proprio da Aristotele che Lyotard ricava la distinzione fra ciò che è buono e ciò che è giusto, fra *necessità* e *contingenza*, rimarcando quella linea di confine sulla quale si può chiaramente percepire la consonanza di *etica* e *ragione*. Scendendo un po' più sul tecnico, Lyotard ricorda che non tutti gli enunciati sono riconducibili alla logica dei denotativi e, richia-

---

<sup>134</sup> Sempre nell'ambito dei lavori succitati, Perelman spiega come nel XX sec. l'approccio «legalistico» e «positivo» avesse lasciato spazio a un concetto di legge più «naturale».

mando direttamente l'originale aristotelico, ribadisce che «*pophantikós* [denotativo] è non già ogni discorso, ma quello in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la domanda [la preghiera, *euchē*] per esempio è un discorso, ma non risulta né vera né falsa (*De Int.*, 4, 17a)» [D 152]. Ora, non c'è bisogno che ci tratteniamo a considerare il fatto che, a loro volta, le proposizioni si dividono in logiche (vere anche se «non significative») e cognitive (vere «solo se significative»), dal momento che, comunque, entrambe rientrano nel gioco vero/falso. Quelli che ci interessano sono i discorsi «né veri né falsi»: in poche parole, ci chiediamo come si possa definire lo statuto della *preghiera* e, soprattutto, quello della *poesia*. Tali quesiti vengono tradizionalmente affrontati sotto l'egida della **Poetica** e della **Rettorica**, ma nella prospettiva di Lyotard essi si collocano su un orizzonte di contrapposizioni, di «conflitti» o «dissensi», e vanno quindi affrontati tenendo anche conto dei principi etici (particolarmente, quelli espressi nell'**Etica Nicomachea**). Non possiamo fare a meno di notare come la problematica del linguaggio ci conduca al cuore stesso della speculazione filosofica: ripensare l'idea di linguaggio significa infatti rivisitare tutti i *topoi* della nostra tradizione di pensiero, ridefinendo i contorni concettuali del mondo e dell'uomo, dell'esistere e dell'interpretare, dell'estetica e dell'etica. Lyotard devia dal pensiero aristotelico quando mette in discussione il privilegio ontologico concesso all'*omologia*: in questo modo, si discosta ulteriormente dalla semiotica contemporanea<sup>135</sup> inquadrando il proprio discorso nell'ambito dell'ermeneutica e della filo-

---

<sup>135</sup> Per esempio, non possiamo fare a meno di notare la distanza dallo studio di Ferruccio Rossi-Landi 1983, nell'ambito del quale l'omologia gioca un ruolo fondamentale ai fini del concatenamento fra linguaggio ed economia.

safia della storia. L'istituzione dell'omologia come principio regolatore dei discorsi sulla realtà comporta che gli storici e i pensatori (i «probiviri delle scienze umane») credano di poter amministrare il *meaning* (il «voler-dire») come unità di scambio indipendente dai bisogni e dalle credenze di coloro che — come Lyotard tiene sempre a sottolineare — non solo comunicano (ovvero scambiano informazioni) ma, soprattutto, *si esprimono* attraverso il linguaggio. L'omologia, che si colloca nell'ambito delle strategie analogiche, si definisce come una sorta di rapporto neanche algebrico, forse geometrico, un rigoroso paradigma compositivo a cui si informa una specifica (e nient'affatto secondaria) famiglia di tropi. Ma come ricorso figurale, l'omologia partecipa della finzione [*fiction*], contribuisce cioè ad alimentare quegli effetti di illusione referenziale che stanno alla base della fiducia in una supposta Teoria della Corrispondenza alla Realtà.

Esaltando gli aspetti espressivi del linguaggio e criticando la concezione dello scambio comunicativo, Lyotard trova anche il modo di aggirare l'imperativo kantiano (ovvero, l'ipotesi di un soggetto che sia insieme destinatario e destinatario delle prescrizioni morali): evidentemente, la contemplazione dell'abisso che separa i differenti regimi linguistici e, soprattutto, l'accoglimento della frase come «evento» indipendente dalla volontà del soggetto, non hanno niente da spartire con la ricerca di un Fondamento universale (sia esso un Ideale Trascendente o la Libera Volontà). Prendiamo un esempio chiarificatore: la frase «vota per X», soddisfacendo una certa serie di requisiti logici, si può considerare un'espressione ben formata e, come tale, può assumere valore universale, ma non può tuttavia esserle riconosciuto alcun valore specifico, in quanto tale valore potrebbe solamente essere definito attraverso l'osservazione dell'intero universo della frase, ovvero attraverso la considerazione delle quattro istanze (desti-

natore/destinatari<sup>3</sup>/senso/referente) e dei loro reciproci rapporti (che, in concreto, possono porre molteplici problemi etici, giuridici e ideologici). L'impostazione fenomenologica con cui si distinguono i generi discorsivi e, soprattutto, si valutano le particolari strategie messe in atto dalle differenti famiglie di frasi, fanno somigliare il libro di Lyotard a una sorta di Manuale di Retorica [*Practical Rhetorics*], un modello d'indagine che — come abbiamo già avuto modo di osservare — si colloca molto lontano dalle ricerche del campo semiotico, perlustrando orizzonti in cui le tecniche di persuasione (i «cavilli») e le procedure di stabilimento della realtà (le «prove») interagiscono costantemente. Leggiamo per intero uno dei paragrafi più emblematici:

Lei vuol forse dire che gli interlocutori sono le vittime della scienza e della politica del linguaggio considerato come comunicazione così come il lavoratore è trasformato in vittima grazie all'assimilazione della sua forza-lavoro a una merce? Dobbiamo immaginare che esista una «forza-frase», analoga alla forza-lavoro, che non riesce ad esprimersi nell'idioma di questa scienza e di questa politica? Comunque stiano le cose per ciò che riguarda tale forza, il parallelo non resiste più di tanto. Che il lavoro sia qualcosa di diverso dallo scambio di una merce è cosa nient'affatto inconcepibile e che si può esprimere solo in un idioma altro da quello dei benpensanti. Che il linguaggio sia qualcosa di diverso dalla comunicazione di un'informazione è cosa nient'affatto inconcepibile e che si può esprimere solo in un idioma altro da quello delle scienze umane del linguaggio. Ma è qui che il parallelo si in-

terrompe: nel caso del linguaggio, si ricorre a un'altra famiglia di frasi, mentre in quello del lavoro non si fa ricorso a un'altra famiglia di lavori, bensì, ancora una volta, a un'altra famiglia di frasi. La stessa cosa avverrebbe per tutti i dissidi [*différends*] che si celano nelle liti [*litiges*], quale che ne sia il contenzioso. Render giustizia al dissidio, equivale a istituire nuovi destinatari, nuovi destinatori, nuovi significati, nuovi referenti, in modo che la vittima abbia modo di esprimersi e l'attore cessi di essere una vittima. Tutto ciò comporta nuove regole di formazione e di concatenamento delle frasi. Nessuno dubita che il linguaggio sia capace di accogliere queste nuove famiglie di frasi o questi nuovi generi di discorso. Ogni torto deve poter essere messo in frasi. Occorre trovare una nuova competenza (o «prudenza»<sup>136</sup>).

Tale prospettiva consente di introdurre la questione del «silenzio» imposto alle vittime - per esempio, agli ebrei sopravvissuti allo sterminio nazista [D 31-32, 81-83 *et infra*]<sup>137</sup> — e, conseguentemente, suggerisce di rimettere

---

<sup>136</sup> Abbiamo integralmente riportato il ventunesimo paragrafo de *Il dissenso*. La prima traduzione americana di questo passo, realizzata da Van De Abbeele, era apparsa su *Diacritics* nell'autunno del 1984.

<sup>137</sup> Sull'olocausto, Lyotard si è anche espresso in un saggio intitolato *Discussions, or Phrasing after Auschwitz* (Milwaukee: University of Wisconsin - Milwaukee [Center for Twentieth Century Studies, «Working Papers»], Autunno 1986), originariamente redatto come testo di una comunicazione tenuta a Cerisy-la-Salle nell'ottobre del 1980. Sembra evidente che il «frasare» descritto da Lyotard sia, *mutatis mutandis*, assimilabile al «parlare» inteso come «evento» (*Fall o token*), all'espressione linguistica intesa come un «indicare» o un «fare segni» in modi in cui la voce umana può anche non essere affatto necessaria (il silenzio

in discussione i principali indirizzi di filosofia della storia [D 190-227]. Le critiche di Lyotard prendono a bersaglio quelle forme di discorso che presuppongono un rapporto di strumentalità fra pensiero e linguaggio, e che — peggio ancora — si arrogano il diritto di bandire dal regno del sapere qualunque enunciato palesemente ascrivibile al registro dei sentimenti, delle impressioni, delle lacrime, dei lamenti soffocati o ignorati, delle emozioni. La teoria della storia ha, fino ad oggi, erroneamente eluso il problema del sentimento vantando la pretesa di «aderire alla realtà» o, comunque, di dimostrare i fatti (quelli che potremmo chiamare i *Grands Référents*): ciò significa che il discorso storico si è posto, e in molti casi si pone ancora, sotto l'egida di una logica proposizionale che, pur lontana dalla sfera dello «scambio» linguistico, esercita comunque una forte influenza legittimante. Quella che manca è, secondo Lyotard, «un'etica del sentimento» che faccia da controcanto o, magari, si sostituisca all'etica dei fatti: AI «segni di storia» richiedono una risposta diversa da quella «oggettiva» e «quantitativa».<sup>138</sup> In altre parole, occorrerebbe contrastare quella tecnologizzazione delle attività umane a cui collaborano i *récits* della psicologia, della sociologia, della pragmatica e di una certa filosofia del linguaggio [D 36-37], i quali costituiscono le ultime forme mimetiche [*representational*] di intendimento.<sup>139</sup> Considera-

---

è pur sempre una frase); in effetti, la questione centrale attorno a cui ruota il discorso di Lyotard rimane quella dello statuto dell'enunciazione che esprime un ordine (la frase prescrittiva) senza rendersi responsabile (ovvero senza doversi giustificare) o persino comprensibile di fronte alle frasi (o «atti linguistici») normativi e speculativi che ad essa succedono (e che su di essa devono trovare il modo di concatenarsi).

<sup>138</sup> A questo proposito, cfr. David Carroll 1984, particolarmente a p. 79.

<sup>139</sup> Sui problemi sollevati dall'idea di mimesi espressa da Lyotard, cfr. P. Lacou-Labarthe 1984.

zioni di questo genere spingono Lyotard ad abbandonare la prospettiva della logica proposizionale per intraprendere una critica del rapporto arte/politica concentrando la propria attenzione sui discorsi che tentano di esprimere (ovvero «mettere in frasi») tale rapporto.

### 9. *Conflitto, retorica, dialogo*

Ricorrendo ai parametri del rapporto teoria/metodo, rileviamo come il destinatario di un messaggio non possa mai essere assolutamente certo di ciò che il destinatario cerca di comunicargli per il semplice motivo che un qualunque messaggio è valido (ovvero trasmette dei significati specifici) solo se si conforma ai fini - e quindi ai mezzi - di una strategia linguistica che, in forza della propria legittimazione, è in grado di ammettere (o di escludere) la stessa definizione dei significati di quel messaggio. In buona sostanza, un messaggio viene generalmente riconosciuto come «significativo» se si esprime in conformità alle tradizionali leggi epistemologiche che ancora vigevano indiscusse prima che il sistema della legittimazione entrasse in crisi, o anche se si attiene al dettato teorico di una qualunque visione totalizzante (o *Weltanschauung*) che sembri ancora assumibile come fondamento. Ecco quindi che il lavoro di Lyotard deve prendere in considerazione quelli che, in termini gadameriani, si definiscono come «pregiudizi»,<sup>140</sup> ovvero i presupposti teorici che pre-esistono alla discorsivizzazione del pensiero e che sarebbe sempre opportuno tenere in conto durante le fasi preliminari dell'interpretazione, dal momento che essi sono già lì e che prendono parte attiva in quella primaria strutturazione dell'esperienza che finisce poi per informare il discorso. In Lyotard, questi «pregiudizi» – di indubbia per-

---

<sup>140</sup> Cfr. Gadamer trad. it. 1983, 312-357.

tinenza per le questioni del linguaggio — vengono elencati sotto il nome di «idee di *Homo*, di *Homo faber*, di volontà e di buona volontà»[D 37].

A questo punto, sembra proprio che il testo chiave sia la *Retorica* di Aristotele. Ma, che dire della sua complessa *Wirkungsgeschichte*? E della sua ambigua relazione con la concezione platonica del linguaggio? Lyotard ricorda che, dopo Platone, l'ontologia non viene più intesa nel senso di una «composizione» delle differenze che separano le frasi, ma nel senso di una «dimostrazione» delle differenze medesime. Possiamo dire che la fondamentale natura del discorso si conformava al principio eristico<sup>26</sup> e che, effettivamente, certe elaborate stilizzazioni miravano soprattutto a *prevenir*e l'enunciazione di frasi avverse (che potessero esprimere un qualche tipo di attacco o di minaccia). Nei dialoghi platonici, il linguaggio supera il «divario» (*différend*) in due modi diversi. Nel primo caso, si confutano gli argomenti contrari forzandoli ad assumere una posizione difensiva che consenta di mettere in atto tutta una serie di strategie omologiche e/o analogiche (i tipici procedimenti del genere deliberativo e forense) tese a postulare la referenzialità del discorso nel momento stesso in cui viene pronunciato. Tuttavia, non bisogna però dimenticare che, nell'arco del medesimo *token* (occorrenza o evento linguistico [D 93]), l'interlocutore che si trova in difficoltà non si chiude al confronto con la dialettica socratica ma ne accoglie l'opposizione (gli avversari sembrano pertanto condividere, almeno, le regole del dialogo). Bisogna anche ricordare che, in questi dialoghi, le analogie socratiche si realizzano soprattutto attraverso *exempla* e referenti (procedimenti «retorici», o tropi), i quali — come osserva Ernesto Grassi<sup>142</sup> — fungono

<sup>141</sup> Cfr. Valesio 1980, 21-40, e Carravetta 1991, 169-188.

<sup>142</sup> Benché Grassi, che ha studiato i rapporti fra logica e retorica nell'ambito dell'umanesimo italiano, si sia concentrato su problemi alquanto diversi da quelli affrontati da Lyotard. Cfr. Grassi 1980.

bene da sostegno dei vari passaggi inferenziali e deduttivi. Questi rilievi sono molto utili per contestualizzare la problematizzazione lyotardiana del genere «narrativo» che, paradossalmente, sembra essere qualcosa da abbandonare fra i cimeli della Modernità — insieme a tutti i *metaracconti* — e, al tempo stesso, qualcosa con cui possiamo ancora orientarci in questa Età Postmoderna! L'altro modo in cui i dialoghi platonici superano il «divario» consiste nel giudicare i discorsi come se appartenessero al genere epidittico: in questo modo, le affermazioni vengono poste alla stregua delle frasi elegiache, poetiche o quasi-fantastiche, e l'interlocutore viene condotto sull'orlo del silenzio. Ecco che, ancora una volta, Lyotard si avvale dell'analisi logica e paralogica al fine di far risaltare conclusioni che proprio non possono essere considerate innocenti né, tantomeno, indifferenti. Il silenzio del *pathos* B «la vertigine descritta da Socrate» — deriva dall'ubiquità delle collocazioni dei nomi sulle istanze: in una situazione particolare (quale quella del *lógos epitáphios* [D 38-40]), il destinatario comprende ciò che si dice di lui *come se non si trovasse lì*, quasi fosse vivo come destinatario e morto, o immortale, come referente. Si tratta di una situazione che descrive il declino dell'*ontólogos* e l'affermazione dell'autorità del *logólogos*, con la conseguenza che il referente umano finisce discusso e barattato a seconda del contesto e, soprattutto, a seconda della pragmatica del potere. In un passaggio del *Gorgia* (471e-476a), gli interlocutori richiedono espressamente che la loro discussione non venga giudicata secondo le norme della dialettica politica o giudiziaria, ma venga piuttosto considerata pertinente al gioco del *dialégesthai* (del «disputare dialogico»; vedi. anche *Resp.* I 454): in effetti, in quanto occorrenze dialogiche, le loro frasi non si iscrivono tanto nel gioco del persuadere quanto nel gioco della verità, dove il referente si definisce gradualmente con il raggiungimento

di un reciproco accordo (*homología*). In un altro caso (Resp. I 348a-b), per soppesare i pro e i contro degli argomenti dibattuti, c'è invece bisogno di un giudice che dirima la questione (*diacrinon*): in tale circostanza, sia il giudice che l'avvocato dovrebbero essere obiettivi. Il fatale scardinamento del referente come incrollabile Assioma che assicura le fondamenta del discorso e la sua paradossale, ma necessaria, reintroduzione come principio di obiettività determinato volta per volta, localmente, secondo le regole di formazione delle frasi, dimostra come la costruzione del consenso non si possa stabilire sull'ideale proprio dell'eristica (ovvero, sull'ideale della vittoria a tutti i costi) né su quello della sofistica (che è, in fondo, un'eristica «venale») e nemmeno su quel tipo di dialettica sperimentale («peirastica») che tenta di vagliare tutte le opinioni. Il referente viene ammutolito o tenuto in silenzio attraverso molteplici strategie: per esempio, lo si eleva al rango di divinità (la quale viene a soppiantare la figura dell'interlocutore) o lo si confina nell'ambito della scrittura (la quale, evidentemente, non ha possibilità di controbattere). In questo modo, l'*agón* che oppone le frasi — anima e corpo dell'agire politico — origina un doppio ordine di principi: da una parte, sulla pubblica piazza (ovvero, in campo istituzionale), ciò che conta è il raggiungimento di un accordo; dall'altra, in campo filosofico, valgono soprattutto le procedure con cui si perviene alla conoscenza e le regole di formazione, le quali sembrano dipendere rigorosamente dai modelli dei *mathematikoi* (gli iniziati dei cenacoli orfico-pitagorici).

Tuttavia, per quanta luce possano ancora gettare, non intendiamo qui soffermarci sulle osservazioni riguardanti l'interpretazione dei testi platonici. Siamo piuttosto interessati alla perspicacia e alla metodicità con cui Lyotard isola dal *corpus* platonico certe specifiche modalità discorsive. L'esame di alcuni procedimenti che, nel lessi-

co platonico, prendono il nome di *metabolé*, *mímesis*, *metálepsis*, *pátheia* (la capacità di farsi coinvolgere), o di numerose altre strategie quali la metamórfosis e l'occultamento, consiglia una rivalutazione delle tradizionali categorie retoriche e una radicale riconsiderazione del «come fare cose con le parole». L'enfaticizzazione dell'approccio retorico è anche attestata dall'attenzione che Lyotard rivolge al concetto di *phrónesis* (la «saggezza del giudice»), il quale non deve essere semplicemente inteso nell'accezione aristotelica di «giudizio pratico» (*Nic.* VI 5), in quanto la validità degli argomenti o delle frasi che entrano in «scena» (*tópos*, secondo il metalinguaggio che abbiamo ormai scelto di usare) dipende dalla *presentazione ostensiva* [D 63] attuata da specifiche famiglie di frasi non necessariamente intese a dimostrare, per l'ennesima volta, che l'uomo è un animale razionale o che il giudizio teorico costituisce la somma istanza arbitrale. Ricordiamo che, in Aristotele, il giudizio pratico controbilancia il giudizio puramente teorico accettando la possibilità che la norma non sia di per se stessa un principio infallibile. In effetti, la *phrónesis* consiste precisamente nella capacità di determinare, per ogni singolo caso, quale sia la giusta linea d'azione: essa implica una serie di scelte (*proaíresis*, vd. *Nic.* III 2), che preparano l'enunciazione di un discorso attentamente «deliberato». Benché abbia un obiettivo, un proposito in cui riuscire, il giudizio pratico «non è un'arte né una scienza» (*Nic.* V 5 1140b). Aristotele prosegue affermando che tale capacità intellettuale pertiene all'ontologia dell'uomo in quanto animale razionale, e illustra come la migliore manifestazione di razionalità da parte dell'uomo sia — proprio in forza del giudizio pratico — quella di aspirare al «bene». Per sviluppare tali argomenti, Aristotele deve ricorrere all'analogia e all'omologia, e deve fare anche incursione in vari altri regimi della produzione di frasi (dei destinatori, dei

referenti, del messaggio e dei destinatari) «dimostrando» in effetti ciò che Lyotard ha sempre sostenuto.<sup>143</sup>

Vi sono, in verità, alcuni «indecidibili». Sembra che, con tutto il suo insistere sulla *Retorica* aristotelica, Lyotard trascura il fatto che, sin dalle origini, tale «arte consiste solo di prove [persuasioni]» (*Rhet.*, I 1 1354a), e che essa, già di per sé, interdice la libera espressione degli interlocutori, inquadrandola nell'ambito delle possibilità formali. Ma può anche darsi che Lyotard intenda resuscitare la «lettera morta» della metodologia retorica, liberandola da un certo schematismo e trovandole nuova applicazione in campo sociopolitico: in tal caso, buona parte della sua critica, a cui poco sembra essere giovato il ricorso all'approccio logico-formale, potrebbe essere più efficacemente formulata attraverso modalità analitiche esistenziali, performative e, soprattutto, persuasive. Per esempio, quello che in Platone viene identificato come un procedimento discorsivo quotidiano, la *metálepsis*, ovvero il continuo scivolare di registro in registro a seconda delle risposte dell'interlocutore, viene inteso da Lyotard come uno spostamento delle istanze di frase, «un cambiamento di livello nella presa sul referente» [D 44]. In Aristotele, la stessa

---

<sup>143</sup> Sembra che Lyotard sia molto interessato all'aspetto *tecnico* dei passaggi da un regime ad un altro e della selezione delle possibili strategie discorsive (come nei casi in cui l'oratore deve decidere se pronunciare una frase prescrittiva o una frase deliberativa), ma non sembra altrettanto interessato a ciò che tali scelte comportano in termini *etici* (almeno, nei termini dell'etica tradizionale). Lyotard sembra sempre sulla soglia dell'applicazione ermeneutica dei principi della *phrónesis* (quali sono stati elaborati, per esempio, da Gadamer 1960, 1963, e 1977), ma rifiuta sempre di addentrarsi su tale terreno a causa della più volte ribadita ripulsa (motivata da critiche radicali) di quelle famiglie di frasi che prendono il nome di *Verstehen*, Interpretazione, Coscienza, Storia... le quali, come abbiamo già avuto modo di osservare, vengono tutte relegate nella soffitta dei «Grandi Metaracconti della Modernità».

figura si definisce come *translatio disputationis* (Top., II 111b 31), un improvviso passaggio attraverso diverse argomentazioni. In tale prospettiva, osserva Lyotard, la «presa» di cui viene descritto il cambiamento si esercita sull'argomento, e non sugli interlocutori.

Ma qui cominciamo a intravedere come, se vogliamo portare fino in fondo la nostra lettura, e «salvare» il referente in qualche modo, Lyotard sembra frenarsi. Gli interlocutori non sono altro che frasi? E allora che ne facciamo di tutto quell'insistere, per tutto il libro, sulle *situazioni locali delle istanze* [D 98] (enfasi mia)? Ci viene detto che, sulla «scena» del dialogo (che appare come una drammatizzazione della dialettica hegeliana), il «terzo escluso», per quanto rappresenti un termine ambiguo e problematico, dev'essere comunque *incluso* (o «indotto a testimoniare» [D 46]), evitando interdizioni e appiattimenti del dibattito. Il dialogo può ben essere «un gioco a tre», *ma la tensione fondamentale pare sempre originata dalla contrapposizione diadica degli antagonisti, mentre il terzo escluso, il termine fantasma, sembra piuttosto identificabile con il referente, che, elusivo ma imprescindibile, costituisce il perno attorno a cui ruota il dibattito.* Ad ogni modo, la lunga catena delle frasi, la quale descrive una dimensione temporale ricca di suggestioni cartesiane («il tempo ha luogo con il prima/dopo implicato nell'universo delle frasi, come messa in serie ordinata delle istanze» [D 102]), richiede che vi sia *qualcos'altro* che gli garantisca autorità, rappresentatività [*agency*], legittimazione, significatività [*significance*], e che, in generale, funga da scenario del «conflitto». Ma tutto ciò non suona vagamente kantiano, o meglio, peirceano?

## 10. Conclusioni

In questo rapido abbozzo, abbiamo quasi sempre evitato di confrontare *Le différend* con altre teorie del linguaggio, rinunciando metodologicamente alla ricerca di ciò che potesse apparire più o meno valido o più o meno conforme a un ideale preesistente. Il nostro obiettivo è stato quello di riprendere alcuni degli argomenti essenziali, principalmente negli stessi termini usati da Lyotard e, secondariamente, tramite occasionali riferimenti esterni ad alcuni altri testi che, per effetto di uno spontaneo parallelismo, potessero riuscire di qualche utilità ai fini della «comprensione» o della giusta «collocazione» di un'opera tanto straordinaria quanto complessa e suscettibile di molteplici letture. Una più dettagliata analisi dei vari tipi di enunciazione e dei differenti generi discorsivi avrebbe potuto delineare un «sistema» o una sorta di «parasemiotica» che avrebbe necessariamente portato alla distorsione e al tradimento del senso originale del testo, fino al limite dell'illecita espropriazione (proprio ciò che siamo sempre stati intenzionati a evitare). Sarebbe facile mettere in evidenza come l'idea lyotardiana di linguaggio *non* sia semiotica né ermeneutica né altro, ma ci è parso più interessante osservare come tale formulazione teorica obblighi quelle stesse discipline a ripensare se stesse in considerazione della nascosta — ma spesso anche manifesta — incommensurabilità delle differenti famiglie di frasi, e anche in considerazione del fatto che, in fondo, tutte le discipline non sono altro che una forzosa ed arbitraria concatenazione di discorsi sulla realtà, modi di parlare configurabili come *abusi*, piuttosto che come usi del linguaggio. Non si può certo negare che un filo di nichilismo si insinui fra le trame di questo testo. D'altra parte, quella che viene teorizzata da Lyotard è una concezione del linguaggio che rompe con le più recenti

formulazioni riguardanti il ruolo del significante e le varie dialettiche dicotomiche del tipo presenza/assenza (inclusione/esclusione, affermazione/negazione e via discorrendo). Sembrerebbe che il concetto di «fraseggio» abbia essenzialmente a che fare con il significato, o meglio col «voler-dire», ma senza più tirare in ballo il consueto apparato del Grande Immutabile.

*Il n'y pas que des phrases*, potremmo dire a mo' di conclusione provvisoria: ovvero, esiste solo un *fraseggio*, che è poi l'universo, assolutamente infinito e indefinito, un «frasare» che non si identifica come attività umana e che non si iscrive affatto fra le ampiamente diffuse nozioni di storia, ideologia, estetica, linguistica... Anzi, si può dire che gli stessi metalinguaggi non siano altro che modi di (para)frasare catalogabili come appartenenti al genere cognitivo e al tipo autoreferenziale. Ci troviamo insomma di fronte a una semio-retorica [*linguistics-cum-rhetorics*], una teoria radicalmente innovativa che potremmo descrivere come immanente, atemporale, astorica, lucreziana, fisica, materialista, circostanziale... ma il cui tratto principale resta comunque quello di evidenziare costantemente il dissenso, il conflitto, l'ineguaglianza e l'impossibilità addirittura di un accordo o trasparenza di senso che non sia a priori destinato a raffiunferre quell'accordo. Attraverso l'analogia, essa traduce l'intero universo (con tutto ciò che attiene alla sfera dell'umano e del mondano) in occorrenze di un «fraseggio» il quale consente che le stesse idee di *Homo sapiens*, di storia, di linguaggio e così via si possano esprimere, seppure scontando un certo prezzo. Ciò che l'Idealismo concepiva in termini di Coscienza e di Spirito Assoluto, ciò che l'Esistenzialismo ontologico indagava come Essere, e ciò che la Semiotica descriveva come Segno, *Le différend* lo esprime tutto nella Frase. Ma sempre con un'unica avvertenza: nozioni quali quelle di comunicazione, *meaning*, mercato, i cosiddetti «valori»...

non sono altro che generi discorsivi e famiglie di frasi! Si tratta di un'idea di linguaggio pratica, viva e destabilizzante, capace di esercitare una critica radicale di ampio raggio su tutte le forme istituzionalizzate di discorso: ci propone un modello di riflessione che sa riconoscere come la propria stessa esistenza e la propria coesione linguistica siano indici di qualcosa di ineffabile (o, in Lyotard, «impresentabile»), e che sa quindi illustrare come gli eventi si realizzino necessariamente avvicinandosi gli uni a gli altri, in un concatenamento che, già in sé, prevede l'insorgere di una situazione conflittuale, un sotterfugio, una mistificazione, una prepotenza.



## Capitolo Sette

# Metodo e Retorica nel pensiero di Pareyson

### *I. Per una lettura*

Nel corso delle esplorazioni in terra ermeneutica, si è visto che “La diritta via” non è l’ideale cui tendere in quanto ciò delimita fortemente le possibilità di comprensione e si espone a vettori accentranti ed esclusivi al tempo stesso. Si potrà, al massimo, parlare di un orizzonte, di una “idonea” od “appropriata” mappa di riferimenti in costante e reciproco relazionarsi. Del resto, anche quando si è cercato di isolare dei *principi* ermeneutici, abbiamo avuto cura di restare “obiettivamente” disponibili alle direttive del metodo e ai presupposti della teoria simultaneamente, in certo senso giocando tra immediatezza e immanenza dell’esperire e mediata riflessione discorsiva con un massimo di senso critico. Ciò che si vuole adesso porre innanzi alla lettura delle due opere di Pareyson che ci riguardano è un complesso di luoghi critici, o meglio, di *topoi* dell’interpretare, che abbiamo visto emergere con costanza e coerenza. Essi riguardano in verità la *possibilità* di una teoria dell’interpretare, ma vogliono tuttavia evitare di istituirsi come assieme o inderogabili domini possibilitanti all’interpretare.

Tirando le somme dell'ancora utile Palmer — che del resto offre una “mappa” diversa da quella, per esempio, di un Murray — e riducendo a dieci le sue trenta voci o tesi sull'interpretazione, si può dire che l'esperienza ermeneutica è:

1. Intrinsecamente linguistica
2. Necessariamente storica
3. Dialettica
4. Ontologica
5. È un evento (del linguaggio, del suo apparire)
6. È “obiettiva” e “soggettiva” al tempo stesso
7. Deve rispettare il testo, farsi “guidare” da esso
8. Comprende alla luce del presente
9. È una apertura alla verità
10. L'estetico deve tramutarsi in ermeneutico

Non credo sia necessario, a questo punto della nostra ricerca, spiegare commentando e qualificando ognuno di questi loci di riferimento. Ancora una volta l'enumerazione non sottintende una scala di valori o gradazione gerarchica, e del resto basti pensare a come la voce 2, cioè la componente storica di qualsiasi interpretazione, sia il risvolto della voce 8, che cioè la storicità parte da e comunque ritorna e arriva al presente personale-culturale dell'interprete; oppure come la voce 1, 4 e 7 siano diversi aspetti della medesima cosa, ossia il darsi concreto del fatto linguistico.

Beninteso che in questa sede questo schema vale come funzione metacritica, l'unico caveat resta tuttavia che esso andrebbe messo alla prova con testi artistici o poetici. Però, anche gli scritti degli ermeneutici sono, alla fin fine (basti pensare alla tradizione rabbinica), testi passibili d'interpretazione.

## 2. Estetica e arte

L'**Estetica** di Luigi Pareyson è stata la sola grande estetica in Italia dopo quella di Croce (e di Gentile), e vide la luce in un momento quando si credeva che tale ambito di ricerca avesse esaurito tutte le sue possibilità di esistenza. Il valore di quest'opera per il nostro studio consiste nel fatto che si cimenta ad affrontare la costituzione dell'*essere dell'interprete* e dell'*essere dell'arte*, ed a porli in rapporto tramite la stessa interpretazione, la quale viene descritta e definita in termini esclusivamente ontologici. La parola chiave in Pareyson è **forma** (con le sue varianti) e secondo che si esprime un movimento di produzione-inclusione, essa è intesa come **forma formante**; se invece essa esprime contemplazione, allora si dice **forma formata**.

Pareyson radica la sua visione nel cuore stesso dell'esistenza umana, sostenendo che l'uomo in generale è produttore di forme. In questa prospettiva, la forma esiste "come organismo vivente di propria vita e legalità interna, conclusa e aperta insieme nella sua definitezza che racchiude l'infinito". Notevole è il modo in cui l'opera d'arte viene descritta, cioè attraverso la fenomenologia del suo *farsi*, dove risulta che l'arte è insieme **produzione e invenzione**, che "fa" inventando il "modo di fare" ossia si realizza tramite "tentativi verso la riuscita". La formatività si specifica dandosi un contenuto, una materia, e una legge, che le sono proprie:

L'arte è un *facere* ch'è *perficere*, e l'opera svela la propria insostituibile perfezione solo a chi sa coglierla nel processo con cui si adegua a se stessa. (**Estetica**, p. 23)

Per Pareyson l'arte è formatività specifica e intenzionale, ma poiché la formatività è comune a tutta la vita dello

spirito e costitutiva di ogni azione determinata, come si distingue, si chiede il filosofo, l'arte da altre opere specifiche e intenzionate, quali la pratica, i sistemi filosofici o le azioni morali? Ebbene, *l'arte non ha un fine prestabilito*, non è formatività-*di* qualcosa, ma forma che intende essere forma e null'altro. Infatti, il pensiero come la moralità, benché subordinati ai fini della formazione, interagiscono con l'arte, ne guidano la direzione, senza però cessare di essere quelle che sono; in questo senso, il pensiero non può essere fine a se stesso, ma può al massimo portare il proprio *contributo* all'esito della formazione, "ma resta pur sempre pensiero, che non cessa di compier la propria funzione critica". Cioè in questo tipo di operazione, si opera per agire, ed è necessario formare per poter formare il pensiero e l'azione; nell'opera d'arte, invece, il formare è intenzionale e prevaricante, perché *nell'arte si forma per formare*, e il pensiero e l'azione sono subordinati e contingenti al fine specifico della formazione. Ne consegue che, benché *ogni operazione è formatività, l'opera d'arte è formazione*,

nel senso che si propone intenzionalmente di formare, e in essa il pensare e l'agire intervengono esclusivamente per renderle possibile di non essere che formazione. (Estetica, p. 23)

L'opera d'arte è anche intrinsecamente *materia*, in quanto essa è concreta, qualcosa cui formare che non ridà il genitivo all'arte perché la materia si deve presentare come forma pura. Uno dei risvolti di questa connessione è che l'opera si identifica, nel suo farsi, come *puro tentare*, che poggia su se stessa e sulla riuscita cui aspira. Tentare vuol dire aprirsi una strada, guidati da una forma che non c'è ancora e che quindi è ignota, e non la si trova o coglie, quanto piuttosto la si attende, la si divina:

la divinazione della forma si presenta perciò soltanto come legge d'un'esecuzione in corso: non legge enunciabile in termini di precetto, ma norma interna dell'operare teso alla riuscita; non legge unica per ogni produzione, ma regola immanente d'un singolo processo. (Estetica, p. 75)

Pareyson riprende il tradizionale concetto di arte come fare, o *poiein*; e ricupera il vecchio motto di Buffon, *lo stile è l'uomo*. La sua filiazione ideale include Goethe, Poe, Valéry, Schelling, Bergson e Dewey; in Italia riferimento si fa ad Augusto Guzzo, per il quale la vita umana in sé era invenzione di forme. Si può dunque anticipare che la proposta di Pareyson si allontana sia da Kant che da Croce, e si traduce quindi non in una estetica della contemplazione distaccata e disinteressata, ma in una estetica della produzione, non dell'espressione ma della formatività.

### 3. *Ontologia*

Se l'intera vita umana e quindi la vita spirituale stessa è anche la conoscenza, anche quella sensibile, la quale coglie la 'cosa' "producendone e cioè 'formandone' l'immagine, in modo che questa sia 'riuscita', e cioè riveli e capiti, anzi *sia* la 'cosa'". L'esperienza umana riveste dunque un carattere estetico, perché tutto nella vita dell'uomo bisogna sia "fatto con arte", con invenzione, e tendendo verso la riuscita di qualsiasi *fare* di una data operazione. Il modus operandi è che ogni *specificazione* di una attività è *concentrazione* di tutte le attività. Lo stesso stile di Pareyson, la sua stessa scelta di forme verbali, sono indicative di questo processo: si forma "facendo" e "inventando" il modo di fare:

L'artista deve *fare* ciò che non esiste ancora, e quindi deve *inventare eseguendo*, mentre il lettore deve *cogliere* ciò che esiste già e quindi deve *eseguire riconoscendo*. (Estetica, p. 249)

Le possibilità di manifestazione dell'opera sono infinite perché essa si fonda sull' uomo, il quale oltre a essere dunque inesauribile, è in principio *originario*.. Ma l'uomo è sempre una *persona*, per cui non esiste filosofia dell'uomo che non sia innanzitutto una filosofia della persona, dove il genitivo è soggettivo e oggettivo; e la stessa essenza dell'uomo poggia su questi principi:

non il nulla, ma l'essere, non l'assenza ma la  
ridondanza...non l'*Abgrund*, ma  
l' *Urgrund*...(Verità, p. 28)

e l'uomo, oltre a essere dunque inesauribile, è in principio *originario*. L'uomo, però, va distinto dal soggetto. L'uomo è sempre una persona, per cui non esiste filosofia dell'uomo che non sia innanzitutto una filosofia della *persona*, dove il genitivo è soggettivo e oggettivo; e la stessa essenza dell'uomo poggia su questi principi:

anzitutto il principio per cui ogni operare umano è sempre insieme ricettività e attività, e in secondo luogo il principio per cui ogni operare umano è sempre personale. (Estetica, p. 180)

Questo fondamento dell'uomo assume toni esistenzialistici, poiché la struttura primigenia dell'uomo è tale che:

Io *devo* si agire e decidere, ma anche *non posso non* decidere: v'è, nella mia libertà, nella libertà, nella libertà ch'io sono a me stesso,

una necessità iniziale, ch'è il segno del mio esser principiato, del mio limite, della mia finitezza, d'una recettività iniziale e costitutiva per cui io sono dato a me stesso e la mia iniziativa è data a se stessa. (*Ibid.*)

Il discorso ci pare che poggi su modelli bioecologici, per cui ne consegue che “la forma stessa della recettività è l'attività” e l'operare non è mai, in partenza, creativo. Stimolo e responso sono quindi fondanti, ma non nel senso di una deterministica passività, bensì nel senso che la coppia dialettica recettività-attività sono sempre in movimento di sviluppo e nell'operare umano coinvolgono l'intenzionalità. Ne segue che “nell'uomo, come la recettività non è mai passività, così l'attività non è mai creatività”.

#### 4. Interpretazione e Conoscenza

La conoscenza sensibile riesce a cogliere la realtà solo in quanto ne figura, “e quindi ne produce e ne forma”, l'immagine: “più precisamente, un'immagine così ben riuscita che riveli anzi *sia* la cosa stessa”. In altre parole, l'intento di cogliere e penetrare le cose implica, sollecita ed esige la produttività che ne deve figurare le immagini. Logica conseguenza è che la conoscenza umana in generale ha carattere interpretativo. L'interpretazione è

un tipo di conoscenza squisitamente attivo e personale: la sua natura attiva spiega il suo carattere produttivo e formativo, e la sua natura personale spiega come essa sia movimento, irrequietezza, ricerca di sintonia, insomma incostante figurazione. (*Estetica*, pp. 179-180)

L'interpretazione è quindi basata sulla *persona*, che è conoscente, cioè formante, mentre l'*opera* è il conosciuto, cioè il formato. Ancora una volta dunque:

L'interpretazione per un verso è risonanza dell'oggetto in me, cioè recettività che si prolunga in attività: dato, ch'io ricevo e insieme sviluppo; e per l'altro è sintonizzazione con l'oggetto: un agire che si dispone a ricevere, un far parlare per ascoltare, attività in vista di recettività. (Estetica, p. 183)

L'interpretazione è, in senso traslato, un "vedere che si fa guardare, e un guardare che mira al vedere...l'udire si fa ascoltare e l'ascoltare che vuol farsi udire". Per evitare il puro arbitrio bisogna comunque che l'interprete si apra alla proposta che l'oggetto suscita, e che si pone in maniera di costruire liberamente, "sviluppando e svolgendo, cioè interrogando, apprendo e rivelando l'interpretando".

La caratterizzazione dell'interpretazione, strettamente connessa a quella di persona, è sviluppata meglio in **Verità e Interpretazione**, dove vengono elaborate le premesse dell'*Estetica*, e dove troviamo la formulazione della nozione centrale di *pensiero rivelativo*. Secondo Pareyson, dire, rivelare, ed esprimere coincidono:

che la parola sia rivelativa è segno della validità pienamente speculativa d'un pensiero non dimentico dell'essere, e che la parola sia espressiva è segno della concretezza storica d'un pensiero non dimentico del tempo. (*Verità*, p. 23)

Agli echi heideggeriani segue la precisazione che bisogna sostituire il *pensiero storico* col *pensiero ontologico*,

in quanto così si eviteranno tutte le peripezie che conducono al pensiero strumentale, al culturalismo, al biografismo, allo storicismo che riduce tutto a mera espressione della situazione storica, quindi al pragmatismo. E tuttavia, l'aspetto rivelativo non può fare a meno di quello espressivo e storico, perché della verità non si dà evidenza se non attraverso la storicità e il parlare della storia, e quindi esige che vi sia l'*interpretazione personale* storicamente e linguisticamente intesa.

In questa prospettiva, non conta più la ragione quanto la verità: la ragione senza la verità sfocia nell'irrazionale in quanto *soltanto* tecnica e *soltanto* storica, per cui

anche gli aspetti più 'teoretici' quali l'interesse puramente culturale della storia delle idee o il rigore strettamente scientifico delle ricerche metodologiche, non resistono a una radicalizzazione che li spinge inevitabilmente all'esito irrazionalistico d'uno storicismo integrale e d'un esplicito prassismo. (**Verità**, p. 24)

Il pensiero ontologico rivelativo è fondamentalmente necessario per vedere in questa teoresi la più completa ed esauriente concezione dell'interpretazione, secondo i canoni da noi prefissati al principio di questo studio.

L'essere, dice Pareyson, non è un valore, perché allora sarebbe subordinato ai valori dell'uomo, e tendrebbe a classificarsi come durevole o momentaneo. Ma, invece,

L'essere non ha nessun motivo per preferire il durevole al momentaneo...*Il problema è di riconoscere nella storia la presenza dell'essere, e quindi distinguere - in ciò che è tutto egualmente storico ed espressivo del proprio tempo - fra ciò ch'è solamente storico e espressivo e*

ciò ch'è *anche* ontologico e rivelativo, fra ciò la cui natura e il cui valore si esauriscono nella storicità, e ciò la cui storicità è apertura e tramite dell'essere, e quindi sede della sua apparizione. (Ibid. p. 42) (prima sottolineatura nostra)

Non ci può essere presenza dell'essere che non sia storicamente configurata, e infatti l'essere non può apparire se non *nella* storia. È qui che prende rilievo la nozione di *inesauribilità*, e ciò per un verso tramite la *presenza*, per un altro tramite l'*ulteriorità* che non permette a nessuna delle sue apparizioni di essere contenuta in maniera esclusiva.

A questo punto viene teorizzata la *Tradizione*, la quale già nell'*Estetica* era vista come inglobata nell'opera d'arte, dove sussistevano contemporaneamente la scuola di cui l'opera s'è nutrita, la sua realtà vivente, "e il risultato originale dell'interpretazione operante ch'essa ne dà". (*Estetica*, p. 166) La tradizione, sostiene Pareyson, è l'esatto opposto della rivoluzione, non perché le contrappone la conservazione, ma perché la rivoluzione vuole ricominciare dall'*inizio*, il suo oggetto è il *passato*; mentre l'interpretazione nella e della tradizione è rigenerazione d'una esigenza ontologica, essa vuole recuperare l'*origine*, e il suo oggetto è l'*essere*.

Per arrivare, finalmente, ai presupposti dell'interpretazione, si tenga presente che interpretare vuol dire, in Pareyson, "trascendere", che *originalità* - novità della persona e del tempo - è uguale a *originarietà* - che proviene dal primitivo rapporto ontologico -, e che infine

l'interpretazione è quella forma della conoscenza che è *insieme* e inseparabilmente veritativa e storica, ontologica e personale, rivelativa ed espressiva. (*Verità*, p. 53)

Sotto questa prospettiva, nell'interpretare un testo, per esempio, si ha la conoscenza di esso solo se lo stesso si rivela, ed esso si rivela solo nella misura in cui il soggetto - ossia l'interprete - si esprime, e, cosa essenzialissima, nell'interpretazione *non vi è analisi*, bensì *sintesi*. Con ciò, poiché l'interprete non si "oggettiva", egli non può ricadere nell'arbitrarietà e nell'opinabile, nello scetticismo come nel relativismo del metodismo.

Il discorso sulla verità ci porterebbe lontano. Basti dire che esso è connaturato all'essere, e come per l'essere, non esiste verità di cui si posse cogliere l'essenza in modo assoluto; ma si possono captare e interpretare le sue concrezioni storiche quali si manifestano in dati eventi appunto storici o in ogni caso della cultura. L'unicità della varietà o molteplicità e della verità nelle loro rispettive formulazioni, è, secondo Pareyson, un falso dilemma, poiché le diverse formulazioni non esistono *nella* storia, quasi contenuti calati in una forma astratta, ma *sono* la storia, per cui ogni interpretazione è una formulazione singola, componibile con infinite altre. Lo stesso vale quindi per le interpretazioni di un'opera d'arte, la quale non si dissolve nella molteplicità di esecuzioni arbitrarie, ma rimane identica a se stessa nell'atto che ci consegna a ciascuna di queste esecuzioni:

Le esecuzioni, al pari delle interpretazioni, sono sempre nuove e diverse, non mirano ad essere uniche e esemplari e totalizzanti, ma parlano a tutti nella maniera in cui ciascuno sa meglio intenderle. (Verità, pp. 67-68)

Un ultimo chiarimento prima di passare alle conclusioni. Per Pareyson, l'interprete non è un "soggetto" che si dissolva nell'opera e che dissolva l'opera nel proprio atto, o infine che debba spersonalizzarsi all'eccesso ai fini

della presunta “fedeltà” e dell’oggettività”, ma egli è primariamente una *persona*, aperta e sempre dischiusa ad altro. Conformemente a questo, l’opera non è un “oggetto” a cui l’interprete debba la propria rappresentazione dall’ esterno: l’opera è piuttosto caratterizzata da una sua *inoggettività*, che le deriva dall’essere inseparabilmente esecuzione che la fa vivere (anche la lettura è esecuzione, secondo Pareyson), e al tempo stesso irriducibile a ciascuna delle proprie esecuzioni. Questo “superamento” del soggetto implica neutralizzare la dimensione soggettivistica che risolve ogni aspetto in attività propria universalizzando l’impersonale, ponendolo come fondamento del pensiero, come si vede nel pensiero scientifico, e, in parte, anche nella fenomenologia. La nozione di persona co-involge invece la distanza irriducibile dell’opera, ma nel contempo si serve della *sua* irripetibile e singolarissima sostanza storica. In realtà, anziché spersonalizzare bisogna rendere l’apertura al testo *personalissima*, evitando dunque l’impersonalismo con la sua astrattezza, e il soggettivismo con la sua arbitrarietà. Al cospetto di un’opera, bisogna *ascoltare*,

giacché la verità non è cosa che l’uomo inventi o produca, o che si possa in generale produrre o inventare; la verità bisogna *lasciarla essere*, non pretendere d’inventarla; e se la persona si fa *organo della sua rivelazione*, è soprattutto per riuscire ad esser *sede del suo avvento*. (Verità, p. 84)

L’interpretazione è pura teoria, e deve restare teoria, secondo Pareyson, e non risolversi in prassi poiché essa è di sua natura contemplativa, ossia istitutrice di situazioni, di storia, quindi principio di valida trasformazione.

## 5. Conclusioni

Con Pareyson siamo arrivati alla piena formulazione di una ermeneutica paragonabile a quella di Gadamer, [e conforme alla nostra definizione operativa del Cap. I.] Infatti dal breve excursus che abbiamo or ora intrapreso, non ci dovrebbero essere dubbi che l'interpretazione, così radicata e anzi indistinguibile dalla vita formante, consiste in una vera e propria esperienza ermeneutica, per cui si può dire, velocemente, riprendendo il dicalogo dell'inizio, che in Pareyson, l'interpretazione è:

1. intrinsecamente storica, in quanto l'essere, la verità, l'opera, sono essenzialmente storici, pur conservando una ulteriorità e costituzione ideale;
2. intrinsecamente linguistica, in quanto essa è la sua formulazione linguistica, a livello di *teoria*, del dire dopo l'ascolto.
3. dialettica per il complesso di rimandi tra presenza e dato, tra tempo ed essere, infine perché l'interpretare è un puro dialogo tra opera e interprete, dove all'ascolto fa seguito il dire.
4. ontologica per definizione, come abbiamo visto a più riprese, un continuo recupero dell'essere come manifestatosi nelle concrezioni storiche e nell'opera d'arte specificamente.
5. l'opera, l'interprete, sono la sede dell'avvento dell'essere, il quale non si crea artificialmente, ma bisogna aspettare finché esso "si posi", o "si dia".
6. è obiettiva nella misura in cui non è soggettiva, costruendo l'altro riconoscendolo, e in più si basa sull'opera concreta, materiale, sulla sua datità.
7. avviene sempre a partire dal testo, anche se Pareyson non lo dice esplicitamente. Ma basta leggere le pagine

nell'*Estetica* dedicate alla "lettura", 219-272, per convincersene.

8. comprende ciò che vien detto alla luce del presente, perché nel fondarsi nell'irrepetibilità della *persona*, l'esperienza interpretante intende *solo* alla luce del *suo* presente. I suoi rilievi e le sue ricerche, malgrado il distacco cronologico, non possono non convergere nella temporalità del suo essere quello che è in un dato momento.
9. è questo il punto dell'intero secondo libro di Pareyson, l'interpretazione è apertura all'essere, dischiudersi di verità, potremmo dirlo per antonomasia.
10. qui potrebbe sembrare che Pareyson voglia al contrario che l'ermeneutica rientri nell'estetica; ma se si legge la stessa *Estetica* come esercizio ermeneutico di descrizione e intendimento dell'essere dell'arte, si capirà come ciò è solo questione terminologica: i due orizzonti si compenetrano e giustificano reciprocamente.

Ci sono degli aspetti interessanti per la critica letteraria e artistica? Alcune indicazioni le dà lo stesso filosofo: poiché non si pone il problema dei contenuti - non si pone come *essenziale* - la ricerca dei temi, soggetti, o argomenti va vista come intrinsecamente legata al suo *stile*, che è invece elemento ontologicamente importante. Apertura alla retorica: può essere arte senza contenuto o argomento, mentre lo stile è l'opera. In secondo luogo, Pareyson ritiene che le poetiche siano importanti, in quanto l'artista è il primo critico di se stesso, esercitato non nelle pause della formazione, ma proprio all'interno di essa e durante il suo corso. In più, Pareyson ci dice esplicitamente che la critica è una lettura in cui s'accentua l'aspetto del giudizio e che per garantire la fondatezza delle proprie valutazioni intende definire e darsi un metodo, sì

che il critico sia metodologicamente consapevole dei propri giudizi. Ma più avanti egli chiarisce che la critica non deve “sopraggiungere” all’opera, e che essa può essere considerata essenziale all’arte *solo se* la si concepisce come “lettura ed esecuzione”. Basta ricordarsi che l’opera è al tempo stesso “oggetto e criterio di giudizio che se ne dà” ma nel senso che oggetto - equivale a opera qual è stata effettivamente realizzata dall’artista, e criterio equivale a opera in quanto formante, cioè l’opera come norma a se stessa. In effetti il critico cerca di cogliere, nell’opera formata, la forma formante che in essa si è placata e che nell’esperienza ermeneutica instaura la contemplazione e la cognizione della bellezza.

Se ritorniamo alla nostra tesi originaria, si vedrà che Pareyson convalida la ricerca pienamente: ogni interpretare è sotteso da una teoria dell’essere e una teoria della conoscenza, tutti e due punti *esplicitamente formulati*, mentre negli altri testi abbiamo dovuti cercarli o attraverso la teoria, o attraverso uno studio del metodo. Que, infatti, una volta fissati i termini del discorso in senso ontologico, e dunque anche, necessariamente, costitutivamente, in termini epistemologici, la teoria diventa trasparente, agibile e liberatoria, andando al cuore del problema dell’arte, e ritornando all’INTERPRETE vero in quanto *persona*, trasformandosi così essa stessa, non spettatore guardingo dagli spalti, ma commensale partecipe e incantato al cospetto del senso e dell’avvento dell’essere. Lo stesso valga per il metodo, strumento di piccola considerazione ma praticamente essenziale: la partecipazione secondo teoria non richiede il metodo come qualcosa di aggiuntivo, ma è metodo: guardare e camminare insieme.



## Fondamenti del retorico e interpretazione in Vico e Heidegger

«L'acqua ch'io prendo già mai non si corse»

*Dante*

### *1. Preliminare: il problema*

Durante questi ultimi venticinque anni Vico ha goduto di rinnovato interesse, particolarmente negli Stati Uniti, come i convegni, antologie di studie e bibliografie organizzati e pubblicate da Giorgio Tagliacozzo e i saggi in *New Vico Studies* chiaramente attestano. Vico è stato comparato a, oppure spiegato in connessione con, alcuni tra i più profondi e influenti pensatori della Modernità - da Herder a Hegel, da Marx a Freud, da Weber a Levi-Strauss - ed è emerso come un precursore in molteplici e differenti discipline. Tuttavia l'ermeneutica, specialmente in Italia, ha teso ad ignorarlo. Perché, potremmo chiederci. Era l'interpretazione idealistico-storicistica del filosofo napoletano così pervasiva e inattaccabile che, quando venne tempo di refutare Croce e Gentile, immediatamente dopo la seconda guerra mondiale, Vico fu per necessità gettato

nell'oblio insieme ai due suoi «forti» esegeti? O fu che lo strutturalismo e il marxismo, le due maggiori forme di critica che emersero negli anni Cinquanta e Sessanta e dominarono negli anni Settanta in Italia (ma simile discorso si può fare per il Nord America), in ultima analisi trovarono molto poco (con rare eccezioni) di quanto di rilevante e di contemporaneo potesse essere nel suo pensiero? Entrambe queste ipotesi storiografiche possono essere sostenute piuttosto coerentemente, ma tutto ciò ancora non spiegherebbe perchè l'ermeneutica, italiana o europea o americana, non volse il suo sguardo interpretativo su quell'autentico continente che ha per nome Giambattista Vico.

## 2. *Ipotesi*

Sarebbe relativamente facile e criticamente rilevante - ed è stato in parte fatto - prendere il testo di Vico e porlo accanto a singoli pensatori della tradizione ermeneutica moderna, da Herder a Schleiermacher, da Dilthey a Ricoeur a Gadamer, e osservare impressionanti similarità, percorsi paralleli nel concepire l'interpretazione stessa oppure esaminare la cura nel porre distinzioni di ampio respiro tra filologia e filosofia, tra storia e mitologia, tra le primarie, potremmo addirittura dire fondative, attività di una società - come religione, giurisprudenza, politica - e i problemi cruciali che esse sollevano in termini di discipline e di linguaggi elaborati per sistematizzarle e spiegarle in un modo intrinsecamente interdisciplinare. Tuttavia, proprio perché una comparazione uno-a-uno è di dubbia utilità, tenterò di «triangolare» Vico con due figure emblematiche, ossia Cartesio e Heidegger, il più radicale dei filosofi razionalisti, da una parte, e il più radicale dei pensatori ermeneutici dall'altra. Questa parallaxe non è elaborata giusto per amore di indulgenza metodologica

e perspicuità: il metodo non è mai scisso dalla teoria e un approccio appropriato rivelerà, *volens nolens*, un principio guida legittimante. Così, laddove il mio approccio è una critica implicita di tutti i dualismi e particolarmente delle concezioni di analisi strutturalista e semiotica, non può fare a meno di porre (fenomenologicamente) almeno alcuni riferimenti o assunti preliminari (pregiudizi, secondo Gadamer; precedenti, secondo la giurisprudenza romana; luoghi di memoria, nei termini della psicoanalisi e della letteratura).

### 3. *Ermeneutica*

I presupposti di quanto segue sono:

- A) L'ermeneutica è l'impresa intrinsecamente retorica che mira alla comprensione della natura delle cose - *rerum natura* - siano esse sonetti, allucinazioni, o i principi della cibernetica;
- B) L'ermeneutica sottende e legittima tutti i modelli di analisi critica;
- C) L'ermeneutica è una forma di discorso storica, ideologica ed etica;
- D) L'ermeneutica è anche, cooriginariamente, sia esistenziale che consciamente epistemica. Essa deve essere - e tipicamente è - segnata dal gesto linguistico del *Da-sein*, l'ontico-ontologica datità in cui il parlare umano ha luogo, una situazione in cui «futurità» (*Zukünftigkeit*) e «ripresa» (*Wiederholung*, che coincide con *recognitio*) sono espressi insieme e nello stesso tempo.

Tuttavia, in connessione con - e in parte come risultato di - questi principi c'è manifesta una volontà, un desiderio, o un telos, di stabilire un terreno comunicativo comune, in altri termini, un insieme o sistema di punti (parole, significati) che possono essere chiamati epistemi.

#### 4. *Epistemologia ridefinita*

Qui dobbiamo fermarci un secondo e chiarire ciò che è significato mediante questo termine. Generalmente l'episteme è compreso come l'aristotelica «vera conoscenza delle cause» le quali sono «necessariamente vere» (*Anal. post.* I.76b; cfr. anche *Meta.* V-VI:1025b-1026b, e XII:1069a18, dove l'oggetto della conoscenza è «ciò che è» e «domina» ovunque) ed è alla fine fatto coincidere con la logica proposizionale e il sillogismo (cfr: *Sull'interpretazione*). Ma c'è una nozione più ampia di episteme che, andando a ritroso oltre l'equivalenza platonica di conoscenza ed *eidōs* (*Menone*, nel *Fedone* 75b-76, e naturalmente nella *Repubblica* 509d-511e e 514a-521b) include la concezione eraclitea dell'*aisthēsis* (percezione e sensazione) come opposizione - invece che similarità, *homoion*, che fu sviluppata da Parmenide, Empedocle e, poi, da Platone - insieme all'integrazione tar-do-stoica della *phantasia* (impressione e immaginazione) come necessaria zona intermedia tra percezione e pensiero (*nous, noēsis*), un valore che porta la «vera conoscenza» in una stretta anche se scomoda prossimità con la *doxa*, senza la quale essa sarebbe pura contemplazione auto-trasparente. In questa prospettiva, ciò con cui dobbiamo esercitarci è un episteme costituito da una costellazione di elementi: Idea, Percezione, Sensazione, Fantasia e Immaginazione. L'insieme di questi elementi deve essere spiegato e compreso nello spazio sospeso tra pensiero e realtà. In breve, voglio prospettare il caso di un episteme *che non produce alcun senso* al

di fuori della sua dimensione relazionale, contestuale, egemonica, del suo spazio-tempo retorico, un luogo in cui la ricerca del sapere non ignora l'essere-con-gli-altri e l'essere-per-qualcosa (o qualcuno).

Il razionalismo in generale ha scelto la strada verso ciò che è dichiaratamente e puramente logico, escludendo sistematicamente le feconde connessioni di opinione, circostanza, prudenza, narrazione, visione. Eppure il razionalismo è tanto retorico quanto ogni disciplina idealista, materialista o trascendentale. È per questa ragione che, come discusso altrove, l'ermeneutica non può dimenticare la sua dinamica fenomenologica: esiste anche una relazione nascosta e problematica tra l'epistemologia e la retorica che solo la fenomenologia ci permetterà di sondare con prudenza in ampiezza e in profondità.

## 5. *Tesi*

La mia tesi è che sia l'epistemologia di Cartesio che l'ontologia di Heidegger possono essere meglio comprese se noi configuriamo il nostro modello in base all'ermeneutica retorica non scritta di Vico. Cercherò di dimostrare come l'ermeneutica retorica di Vico esprima e racchiuda il *recto* e il *verso* di una relazione teoria-metodo da cui non c'è via d'uscita e le cui varie configurazioni, riallineamenti e rotture attraverso la storia costituiscono la fibra autentica dell'essere interpretativo dell'Homo Humanus.

## 6. *Il problema Cartesio*

Il padre riconosciuto del Pensiero Moderno, Cartesio, suppose di adoperare il linguaggio «aretoricamente», condannando gli ornati e sinuosi scritti umanisti che lo pre-

cedettero nelle tenebre dell'ignoranza. Nel *Discorso* egli si spinge fino a suggerire che per la giusta condotta della ragione lo studio dei classici, dei racconti e del senso comune è effettivamente controproducente e nocivo ad un vero pensiero razionale. Tuttavia pensatori contemporanei come Hintikka, Derrida e Bruns hanno evidenziato una quantità di casi in cui il linguaggio è coscientemente metaforico, pregiudiziale, condizionante e involontariamente ambivalente, "metafisico", o ciò che quaranta anni fa sarebbe stato etichettato come ideologico. In breve, Cartesio, nel suo cammino verso il metodo perfetto, è tanto retorico quanto Demostene; basti pensare alla finzione della tabula rasa e alla apologia autodecostruttiva del motivo autobiografico, che precisa che egli sta cercando ciò che funziona per lui e solo per lui, mentre allo stesso tempo sta esplorando ed eventualmente ponendo ciò che deve essere il caso per qualsiasi ed ogni coscienza, sta cercando il pre-logico, l'indiscusso primato dell'*ego cogito*. Cartesio fece ampio uso di espressioni riguardanti la luce della ragione, la chiarezza delle idee, la necessità di vedere le cose nella giusta luce, e così via. Tuttavia egli riuscì a porre soltanto una differenza formale, strutturale, tra ciò che è chiaro e ciò che è distinto, vale a dire tra il piano ontologico e la sua controparte ontica.

Ciò non vuol dire che egli non fosse cosciente della natura biforcuta del linguaggio, come quando nel *Discorso V* rifletteva con qualche perplessità sul fatto che, pur tentando come meglio potesse di essere corretto e conciso nell'articolare i suoi pensieri, egli spesso avrebbe sentito persone parlare di cose che aveva detto ma in un modo tale da farlo rabbrivire, perché non avrebbe potuto riconoscere il suo pensiero nel loro resoconto.

Ma al di sopra e al di là di questo terreno di nutrimento per decostruttori e psicologi, il risultato della sua fondamentale nozione di un metodo che è «certo» e unico sen-

tiero valido verso il vero è che, laddove egli ha generato teorie e metodi potenti, storicamente riusciti e filosoficamente opposti come il razionalismo e l'empirismo, egli ha anche sbarrato il cammino a due ordini di discorso, vale a dire quello storico e quello esistenziale: pensatori alle prese con il problema Mente-Corpo, la semantica formale, le scienze sperimentali e così via, raramente percorrono questi ultimi sentieri.

## 7. Heidegger

Heidegger, dall'altro lato, impegnato principalmente con la questione dell'essere e con una nozione di linguaggio come linguaggio intrinsecamente poetico, elaborò una concezione della luce e della chiarezza in termini non-formali, evitando una distinzione netta - vale a dire epistemologica - tra l'ontico e l'ontologico, dal momento che l'uno deve di *necessità* andare con l'altro. È il tipo di speculazione mentale che Cartesio intraprende che fa dire a Heidegger, ad un certo punto - cfr. *Concetti fondamentali* - che quando si giunge alla questione dell'essere e della sua relazione con gli enti Cartesio è tanto metafisico quanto Tommaso d'Aquino (Gilson lo ha infatti dimostrato con riferimenti ai testi). La *Lichtung* heideggeriana non è il prodotto di una *res cogitans* e certamente non è un Altro in rapporto all'effettivo venire alla presenza dell'essere *qua* essere. Piuttosto, afferma Heidegger, la «schiarita» apre la *possibilità* di un esistere autentico (non: l'esistenza) in una dimensione temporale che non è oggettivabile né quantificabile. L'essere porta con sé la sua propria luce e non può quindi essere posto, o compreso, come una chiarezza esteriore da percepire «obiettivamente».

### 8. *Prima considerazione*

Ad ogni modo, in Heidegger non abbastanza viene dedotto da quella stessa capacità oggettivante di conoscenza che partecipa dell'atto linguistico, quella consapevolezza che ha luogo con il semplice atto del percepire, e dal fondamentale paradosso della comunicazione che la rende alternatamente eristica ed euristica. Un approccio da «ontologia debole» ci direbbe che noi non possiamo non tenere in considerazione quella alienata, materialistica, monumentale sedimentazione di significati che, seppur dimentica dell'essere in quanto tale, ha nondimeno costituito grossa parte della storia, specialmente nelle epoche post-rinascimentali. Per questa ragione è stato spesso sottolineato come sia stato Gadamer ad «urbanizzare» l'ermeneutica e a dotarla di una teoria della coscienza storica effettuale, della tradizione, della formazione del canone, della ricchezza di significati nella relazione tra arte ed esperienza.

### 9. *Seconda considerazione*

Dalla prospettiva di Heidegger, allora, Cartesio non ha compiuto alcuna rivoluzione di sorta, dal momento che il suo dualismo è essenzialmente una riformulazione del pensiero aristotelico e scolastico; esso costituisce una svolta decisiva in una tradizione filosofica che testimoniò il lento ma costante sorgere dell'epistemologia (del metodo, potremmo aggiungere) ma ottenuto a spese dell'Essere, Heidegger reclamerebbe - o della retorica e dell'estetica, aggiungerei - dimenticandoli, reprimendoli o sublimandoli, qualsiasi formula metalinguistica appropriata uno voglia adoperare. Tuttavia possiamo anche asserire, questa volta dal punto di vista di Cartesio, che l'«ontologia

esistenziale» di Heidegger, sebbene ovviamente ricettiva di differenti interpretazioni, utilizza quella che è stata chiamata una mistificazione dell'idea dell'essere, suonando piuttosto come una ontologia poetica che, nel suo intransigente primato della parola poetica, è decisamente non sensibile alla questione del che cosa è conoscibile - ed è stato ritenuto esser tale - almeno formalmente, il che significa che rifiuta di considerare la stessa *possibilità* del conoscere, sia essa storica, ideologica, scientifica, e così via. Il contributo di Heidegger si fonda sulla profonda consapevolezza dei gradi di oblio dell'Essere che coincide con il primato dell'(oggettivato) essere (come ente, *das Seiende, ens*) e come espresso e rappresentato nella corrente "configurazione" tecnologica del mondo.

Ho fatto qui uso di una parola chiave, *rappresentazione*, che deve essere tematizzata in maniera tale da permettere di muoverci verso un altro punto di connessione. È mio convincimento che Cartesio e Heidegger stanno come emblematici ermi sui cancelli di due visioni del mondo reciprocamente esclusive che possono al meglio essere comprese e spiegate in termini di una loro relazione al linguaggio, vale a dire in termini di una loro implicita-esplicita *retorica*.

## 10. *Crucialità di Vico*

Il pensatore che integra l'uno e, retrospettivamente se non proletticamente, completa l'altro è Vico, che assimilò il contributo cartesiano sul piano epistemologico e procedette ad immetterlo in una concezione ontologica della natura umana nella quale il linguaggio è originariamente fondante. *Nell'idea vichiana di linguaggio, il formale e il poetico - langue e langage - INSIEME sono all'origine e permettono la fondazione, la trasmissione e lo sviluppo delle istitu-*

zioni umane, dei valori e dei significati. Noi siamo di colpo sulla soglia della storia, dell'antropologia, della letteratura, dei rapporti sociali e politici del Postmoderno senza dover sopprimere o dimenticare sia la formale(istica) distinzione epistemologica tra essere ed enti (Cartesio) sia la differenza ontologica tra essere ed enti (Heidegger).

### 11. *Probatio I*

Guardiamo più da vicino. In risposta alle critiche al suo *De antiquissima Italarum sapientia*, Vico scrive di essersi occupato esclusivamente delle tre facoltà della mente, ossia Percezione, Giudizio e Ragione e che le loro funzioni connesse sono tali da essere impostate in termini di Topica, Critica e Metodo. Ne consegue che l'interprete si rivolge alla Topica al fine di valutare l'arte della comprensione, oppure alla Critica al fine di formulare un giudizio e, infine, fa ricorso al Metodo per la corretta articolazione della facoltà del ragionamento. Ma sotteso a questo schema triadico (che è misteriosamente trascendentale) sta il convincimento ontologico a priori che ancor prima che si possa valutare o formulare un giudizio su qualcosa, si debba conoscere questo qualcosa! Ricordiamo qui l'assioma vichiano del *verum ipsum factum*. La circostanziata «risposta» di Vico a Cartesio o alla corrente cartesiana non occorre ci trattenga qui, essendo più pedagogicamente e ideologicamente motivata che *stricto sensu* filosofica; alla fine, Vico ha inteso evidenziare che il metodo in sé e per sé non era sufficiente, che esso era restrittivo e riduttivo, quantunque ovviamente «utile» per *trattare-di* determinati tipi di problemi. Sono queste limitazioni, argomentava Vico, che dimostrano quanto insensatamente ardito sarebbe concedere alla Ragione, forte del suo metodo, di formulare giudizi sulla realtà. Tutte le teorie della conoscenza che si sono ricavate un grosso spazio cul-

turale nei due secoli dopo il Vico — razionalismo, empirismo, fenomenalismo, positivismo, ecc. — che interpretano il triangolo epistemico come una gerarchia verticale, con Ragione “Metodo al vertice, Critica” “Giudizio al centro, e Topica” Comprensione alla base, lo hanno trovato inadeguato a «contenere» l’infinita variabilità della realtà, a meno che esse, sistematicamente, non separassero o ignorassero determinati aspetti di esso. Ed è questo uno degli argomenti che abbiamo cercato di smantellare strada facendo, perché esse si sono mostrate parziali, rigide, e costrittive. I rapporti tra queste tre funzioni o ripartizioni dei rapporti dovrebbero essere, in parte o in tutto, invertiti, in accordo con Vico. Il processo, allora, si leggerebbe come segue:

- A) Gli uomini, in un primo momento, conoscono attraverso la costruzione di una preliminare interpretazione, passano poi a riconoscere la potenza dei sensi e dei sentimenti, che sono elementi fondanti, come scopriamo più tardi nella *Scienza Nuova*. In breve, gli uomini prestano ascolto all’esperienza come se fosse essa stessa un essere vivente, un processo vivente, il che significa che noi cominciamo dalla “base”.
- B) In un secondo momento, gli uomini formulano un giudizio su quanto è stato sentito ed esperito, ciò che noi facciamo nella realtà coscientemente o inconsapevolmente: nel momento in cui noi diciamo ciò che qualcosa è, la stessa articolazione della descrizione è un giudizio, una valutazione, una fiducia in un ordine comune provvisorio dell’universo, come la fenomenologia esistenziale ha dimostrato oltre ogni dubbio nel corso di questo secolo.
- C) Infine, l’essere umano cerca la legge «razionale» che può spiegare quanto più è possibile, il principio che serve come guida futura e organizzante.

Questa è la sintesi più scheletrica che io possa fare per quanto noi qui ci proponiamo. Ma abbiamo abbastanza elementi per osservare che il fattore più importante nel raccogliere conoscenza, nel com-prendere, è il linguaggio, e che è la Ragione/Metodo che ora rimane collocata all'altra estremità. Messa in altri termini, il linguaggio vivente, la parola parlata, è più cruciale che... il metalinguaggio. E poiché le gerarchie comunque impongono un ordine e dunque stabiliscono una sequenzialità nel tempo fisico-cartesiano, sarebbe più opportuno riorganizzare lo schema epistemico-ontologico-linguistico in maniera conforme allo schema del primo capitolo, e cioè in questa maniera.

Ragione  
(Metodo)

Topica  
(Comprensione)

Critica  
(Giudizio)

dove si può intravedere infatti i tre termini che abbiamo elaborato sin dall'inizio, e cioè **Opera** (la Topica, ciò che si deve comprendere), l'**Interpretare** (ossia il Metodo e l'articolazione linguistica-conoscitiva), e l'**Interprete/Società** (Critica e giudizi esistenti e interagenti nello spaziotempo culturale in cui i tre apici si interpenetrano e si significano a vicenda).

## 12. *Retorica*

Per linguaggio vivente io intendo una diversa idea della retorica retorica, ossia: il venire all'essere, nella realtà,

dell'espressione/enunciazione, la prima formulazione di parola nel più primitivo (elementare) scambio linguistico. Questo momento deve essere compreso anche — come ho discusso altrove — nel senso fenomenologico, secondo il quale *parlare-a* o *parlare-con* è già un precaricare il discorso con un pregiudizio interpretativo risultante della percezione, o dell'esperienza, del linguaggio. L'elemento eristico fa il resto: lascia che il parlante assegni, e l'ascoltatore determini, il valore positivo o negativo dell'evento-in-lingua, influenzando tutti gli aspetti non-linguistici della comunicazione (voce, tono, allusione, echi, contesto, grana, intensità, ecc.). Se noi poniamo questa nozione riconcettualizzata di retorica su di un piano heideggeriano, essa sarà coerente soltanto in parte con il pensiero stesso di Heidegger, poiché è precisamente in questo iniziale, inaugurale *dire* che il *Da- Sein* perviene ad una realizzazione più profonda del suo statuto. Il tutto richiede che comprendiamo cosa voglia dire Il Dire e lo si possa sviluppare in maniera socio-culturale. Sschematizzando sulla base di **Essere e Tempo**, possiamo osservar le seguenti caratteristiche principali:

Dire finché è possibile dire di fronte alla possibilità della morte;  
Dire al fine di far chiarezza nella confusione della gettatezza degli enti;  
Dire al fine di soddisfare la realtà dell = essere-con (Mit-sein);  
Dire come esercizio della facoltà di decidere tra possibilità contrastanti;  
Dire, infine, perché questo è il solo modo di ottenere accesso alla parola poetica,  
la parola che Esprime e realizza la pienezza dell'Essere.

Ho detto “in parte” coerente con Heidegger perché il momento materiale dell’ espressione/enunciazione è in effetti minimizzato, e rimane problematico piuttosto come l’elemento dell’ascolto, del ricordo e del silenzio siano costitutivi del parlare.

### 13. *Conseguenze I*

Dovremmo ora cominciare ad osservare la reciprocità tra Heidegger e Vico attraverso la nostra riconfigurata ermeneutica retorica. Data l’importanza cruciale della nozione di *dire* in entrambe i filosofi, e a dispetto di alcune ovvie differenze, noi possiamo ora usare Vico per criticare Heidegger e sottolineare ciò che era mancante in quest’ultimo.

È ben noto che nella seconda metà degli anni Trenta Heidegger curvò la sua attenzione verso Nietzsche, i Presocratici e la poesia, facendo sempre meno filosofia «tradizionale». Ad ogni modo, egli lesse e commentò quasi esclusivamente i grandi poeti lirici tedeschi. La poesia lirica — che, secondo Leopardi, dà forma alla più alta e nobile espressione possibile del linguaggio umano — indica una poesia in ultima analisi implicata con la parola come con un cosmo che tutto comprende, non con costrutti verbali o con il raccontar-miti. Molto simile all’aforisma in filosofia, la lirica nella poesia è realmente non destinata a qualcuno in particolare, oppure è destinata ad un iniziale tutto per tutti i tempi e per tutti i luoghi.

Diametralmente opposta a ciò sta la profonda riflessione di Vico sulla retorica: qui il discorso umano, la poesia inclusa, è riportato giù sulla terra, per così dire, e la differenza ontologica deve scontare interamente la sua dimensione ontica umana. Così, laddove sia per Vico che per Heidegger ciò che dura è fondato dai poeti, per Vico il

linguaggio poetico è anche dotato di una forza e di una capacità d'*effetto* che risuonano sulla comunità, sull'ordine sociale, sull'ascoltatore, *ma non necessariamente o esclusivamente come un dictum estetico o metafisico*. Molto prima che Jakobson lo ricavasse dalla quarta delle *Ricerche Logiche* di Husserl, solo per tradurlo dal piano eidetico a quello della logistica e considerarlo come semplice deviazione vis-à-vis di un'idea di linguaggio come codice convenzionale, Vico aveva portato la poesia lirica giù dalle altezze celestiali ad un universo plurale in cui essa rappresentava una variazione della linguisticità degli esseri umani. È questa visione retorica fondamentale che permette a Vico di considerare ogni singola volta non tanto o non solo chi scrisse la poesia e quale potesse essere il suo originario universale significato, ma cercare il probabile *ascoltatore* della poesia, l'*altro* del dialogo che la poesia istituisce: emozione o fatto, sogno o saggezza, la poesia che fonda l'ordine sociale è di necessità un esercizio retorico e interpretativo, teologico e mitopoietico all'inizio, ma un gesto ermeneutico preliminare che richiede una tribù, una città, una nazione. Ed è lungo questa linea di ragionamento che possiamo concepire differenti "poesie", vale a dire, differenti "generi" o meglio ancora relazioni al linguaggio a cui corrispondono differenti ascoltatori, differenti epoche della società e della storia del mondo. Così, in una società primitiva, quando le prime aristocrazie vengono in essere, la poesia, il linguaggio fondante, assolve ad una funzione specifica e concretizza se stessa per mezzo di indici, modelli, stilemi, generi riconoscibili: epica teologica, poi epica cavalleresca, rappresentazione sacra, dramma eroico, quindi la storio(geo)grafia delle nazioni, e così via e ancora avanti fin quando raggiungiamo distinzioni sofisticate, reificazioni di significanti, e la filosofia ci introduce nell'età della ragione, seguita dalla «non ragione» o decadimento e dissoluzione.

Nei cicli storici costantemente declinanti di Vico, si potrebbe leggere, proletticamente se non profeticamente, il Nietzsche della *Seconda Inattuale*, dove l'eccessiva coscienza storica, la malattia del diciannovesimo secolo, veniva letta come sintomatica del bisogno di sopprimere la storia nel suo insieme, in un certo modo agognando l'inizio di un corso o di un *ricorso*. E proprio come fu per il giovane Nietzsche (cf. *Su verità e menzogna in senso extramorale*), anche per Vico il linguaggio umano è essenzialmente, ineluttabilmente metaforico, quindi una trasposizione semantica costantemente differente.

Le metafore possono rappresentarsi come grandiosi miti, come istituzioni. Laddove il linguaggio poetico è sempre produttore di metafore, o linguaggio che le pone in azione conscia (persino quando ritualizzate), il linguaggio convenzionale riproduce metafore, le moltiplica e dissemina fino a che la maggior parte delle persone in un dato gruppo o cultura concorda con ciò che determinati slittamenti semantici possono significare; esse diventano così «metafore morte», luoghi comuni: la giustizia è cieca, Achille è un leone, persino sintagmi come «il collo della bottiglia» o «il piede del tavolo»: la catacresi non fu inventata dalla linguistica strutturale. Le istituzioni qui si riferiscono sia a ciò che è visibile - dipartimenti di polizia e chiese - sia a ciò che non lo è - il *New Criticism* in America, la potenza del negativo presso i Romantici, ecc. Non c'è nulla del genere né in Descartes né in Heidegger, sebbene questi problemi ed altri correlati siano discussi oggi tra i teorici della ricezione, tra i decostruzionisti e, potrei aggiungere, dalla poetica fenomenologica di Aneschi, così come dall'ermeneutica gadameriana.

#### 14. *Probatio II*

Ancora un'osservazione per illustrare i non semplici paralleli e le altrettanto complicate differenze. Consideriamo il problema della temporalità nel contesto di quanto abbiamo detto prima riguardo al linguaggio. Sia per Vico che per Heidegger la temporalità non è correlata né alla coscienza (come era per Descartes e come più tardi è stato per la fenomenologia) né ad alcuna effettiva e reale appercezione di essa. Piuttosto, la temporalità è dinamica e cooriginaria alla coincidenza di Essere e Linguaggio, e dunque essa è concepita come una forza possibilitante di tutto l'agire umano, la realtà della sua possibilità di significazione. Per quanto riguarda il nostro ricercare l'intima connessione tra retorica ed ermeneutica, questa temporalità che in Heidegger de-finisce il *Da-Sein* è anche ciò che de-termina l'esporsi e il ritrarsi del linguaggio parlato nei tempi primordiali di Vico, vale a dire, dando forma alla presenza-attraverso- il tempo(o per un certo periodo di tempo), della reale possibilità di un parlante di parlare e di un ascoltatore di ascoltare. Detto altrimenti, ciò che in Vico emerge come una condizione possibilitante è precisamente ciò che permette il passaggio, nella sua cosmologia, dalla metafora all'allegoria, dal nome al verbo, dalla parola alla proposizione. Di nuovo, è la *discorsività* che assume una posizione privilegiata in Vico, e la temporalità è quindi misurata anche nei termini dell'esistenza di queste connessioni di proposizioni, di un *raccontare* più che di un *dire*. Questa è la ragione per cui, dal punto di vista della storia e dell'etica, come pure da un punto di vista in cui ciò che qualcosa è è originariamente legato a ciò che può essere percepito, o ascoltato, l'allegoria è una modalità poetica più fondamentale, antecedente e oserei dire più importante, della lirica.

## 15. Conseguenze II

Possiamo ora argomentare una critica nei riguardi della linguistica e della retorica di Heidegger, sebbene ciò dovrebbe esser fatto non sulla base della sua esuberante inventività lessicale - l'«heideggerese» come un codice semiotico o stilistico: è tipico di tutti i pensatori originali creare, in qualche modo, il loro proprio linguaggio, - nè attaccando le sue «insostenibili» etimologie, cosa che i linguisti e in egual misura i semiologi strutturalisti non gli hanno perdonato, come pure a Vico, per ciò che riguarda il nostro disorso. La critica deve seguire un percorso diverso, per la ragione che quanto questi critici scientifici e/o razionalistici spesso dimenticano è che se noi spostiamo appena un po' le nostre osservazioni muovendoci verso un punto di vista retorico, ci accorgiamo che la speculazione attraverso l'etimologia è sempre stata da Platone a Isidoro di Siviglia, a Pico e a Bruno, un esibire la figura dell'*elocutio* che mira ad espandere l'ampiezza della comprensione di un dato concetto attraverso l'utilizzazione della *derivatio* come movimento organico per intensificare la forza semantica, contribuendo anche, in questo modo, alla sua conoscenza. In breve, l'etimologia è il *veriloquium* come tropo, non (o non solo) ciò che gli studiosi di semantica ci dicono. Piuttosto, i punti più deboli nella linguistica di Heidegger e, di conseguenza, della sua teoria dell'interpretazione, sono:

A) come abbiamo prima ricordato, il suo accordare uno status privilegiato alla poesia lirica (le sue letture, comunque, fanno e devono fare ricorso ad una consecutività semantica di sorta);

B) il suo pregiudizio nei confronti di ciò che il pensiero post-rinascimentale chiama retorica, e dunque contro in-

tere epoche della storia umana, tali come la latinità romana e, nel suo risveglio, l'umanesimo rinascimentale (lo stesso pensiero di Heidegger può ora essere piegato verso queste aree con risultati sorprendenti);

C) il suo non aver esplorato l'allegoria al momento della tematizzazione del mito (questo è sicuramente un capitolo non scritto).

In Vico, invece, l'allegoria è cooriginaria al darsi stesso del linguaggio umano. Per Vico l'allegoria è quel *diversiloquium* che da solo può parlare del mito, definito come *vera narratio*. L'allegoria è ciò che conferisce alla dizione poetica la sua temporalità umana, poiché le favole sono sempre dette a qualcuno; inoltre, l'allegoria come *parlar d'altro* è ciò che permette a qualcuno di parlare di ciò di cui non può parlare, o perché le parole in quel caso non sono disponibili, come nel caso dei *bestioni* e dei *famuli* nelle foreste - o perché non si sa ciò che qualcosa è in un modo concreto, razionale, ma in un modo percepito, sentito o divinato. L'allegoria ci dice di quel mondo reale sociale *lì*, fuori, esterno e trascendente il singolo individuo e tuttavia che richiede che lui/lei siano *lì* per dire e/o ascoltare. Dovrei anche sottolineare in questo contesto che l'allegoria non è un semplice tropo, ma è ed è sempre stata una *figura del pensiero*, il che vuol dire che se, attraverso la metodizzazione della retorica che ebbe luogo dal Rinascimento in poi, può essere studiata oggettivamente come un genere, come un codice semiotico (per esempio, *vis-à-vis* Dante), essa è anche stata spiegata come una strategia metodologica (si pensi a Blake), e infine può essere ripensata come una filosofia retorica (Nietzsche, D'Annunzio, Garcia Márquez). Tutto ciò è coerente con quanto è stato detto prima riguardo al capovolgimento della gerarchia cartesiana, poiché nel privilegiare il Topos, il

linguaggio vivente o le espressioni contestuali effettive come il primo passo verso una comprensione più alta, noi accordiamo alle modalità linguistiche della narrazione e alle mitologie primitive, tutte allegoriche, di essere trattate simultaneamente come finzioni poetiche e *come, anche*, depositarie di saggezza e conoscenza, la prima e vera conoscenza che gli esseri umani possono avere e ciò che impone i paradigmi delle generazioni seguenti che procedono attraverso i corsi.

## 16. Conclusioni

Per concludere, l'anticartesianismo di Vico non è totale, poiché anche Vico cercava un ordine intelligibile per spiegare la condizione umana e ciò che è conosciuto e conoscibile; dall'altro lato, l'enfasi dell'ultimo Heidegger sul primato della parola poetica deve essere estesa per dar conto di quegli aspetti del tentativo umano che o si sottraggono o sono tacitamente co-presenti al dischiudersi dell'Essere puro, e questi sono elementi come l'*aïsthesis*, l'immaginazione, l'*usus*, la comunità e la memoria storica che solo nella versione di Vico del destino metafisico dell'umanità sono esplorati in un modo significativo. L'anello mancante per una più completa teoria dell'interpretazione è quello retorico, ma un nesso retorico che deve letteralmente essere sottratto dai pregiudizi non-ermeneutici della tradizione epistemologica (Cartesio) così come dalle denigratorie osservazioni della tradizione ontologico-metafisica (Hegel-Heidegger), accogliendo una idea di linguaggio che, con poche eccezioni (Nietzsche, Ricoeur, Valesio, Grassi, Lyotard, Foucault, Burke), andrebbe contro le opinioni dominanti del nostro tempo.

## Conclusione

Odimi, precipite Nunzio,  
alto messaggero celeste.  
L'aere notturno e diurno  
palpita di umani messaggi.

G. D'Annunzio, *Maia*

1. **Del metodo.** A un certo punto, mentre tratta del superamento della metafisica, Heidegger, nel suo **Fine della filosofia e compito del pensare**, abbandona l'utilizzo del metalinguaggio critico-espositivo e incomincia ad esprimersi per metafore. L'irruzione di questo scarto profondamente retorico l'abbiamo già constatato nell'opera cartesiana, in Nietzsche, e si registra oggi nella presenza sempre più diffusa di opere "letterarie" scritta da "filosofi (di professione, si dovrebbe aggiungere)", con gran scandalo tra i filosofi e glaciale indifferenza tra i letterati. L'argomento in Heidegger riguarda il fallimento del metodo, e l'implicito sillogismo di qualsiasi discorrere che ambisce a chiarire profonde verità, viene meno. La presenza, il dire reclamano la loro parte, mentre l'assenza, l'immagine, un'economia di concetti e ricordi e proiezioni si sentono maggiormente esclusi dalla scena della significazione. Si ricusa l'esigenza di un linguaggio che renda giustizia a

entrambe le tendenze o pulsioni. La retorica incalza, l'esprimersi rasenta il silenzio: il pensiero, il cui compito sarebbe di pensare l'apertura dell'Essere in quanto Luogo, non ha più referenti discorsivi concreti su cui poggiare o con cui tracciare un iter....coerente, ragionevole, appunto; viene meno la comunicazione, ci si trova in terra di nessuno.

Contestualizziamo un attimo. Si ricorderà che Heidegger aveva appena parlato del circolo chiuso del discorso della metafisica, utilizzando come campioni (o, nel lemmario di altri schemi critici, referenti di significazione, topoi culturali, metadiscorsi autorevoli), Hegel e Husserl. Il pensiero che si preoccupa del riconoscimento e della legittimazione dell'ente e dunque dell'altro (in quanto ente) procede sicuro e rigoroso solo perché alla base, come polo d'attrazione e lanterna emanante i raggi della ragione, si dà una soggettività trascendentale. E la natura di questa ultima è di essere Metodo. Nella Prefazione del 1807 al **Sistema della scienza**, Parte Prima, nella **Fenomenologia**, il vero in filosofia deve essere inteso ed espresso non come sostanza ma come soggetto: per cui tema e metodo coincidono. Il richiamo alle cose stesse vuol dire l'*idea* di ciò che si dà nel presente: "solo il movimento dell'idea, del metodo, è la cosa stessa" (Heidegger 1980:381). Così anche per Husserl, il principio di tutti i principi non riguarda il contenuto, ma il metodo. Per Antonio Banfi, per esempio, la filosofia è essenzialmente ricerca del metodo.

Si direbbe quindi che, aspirando a diventare Il Metodo Generale di Tutte le Scienze e di Tutte le Conoscenze, il metodo tendesse a identificarsi con una sorta di Teoria Generale dello Spirito o del Tutto o dell'Essere... A rigor di prove storiche, però, la teoria a sua volta non ha fatto altro che dividersi e suddividersi per accontentare, sotto le varie e colorate lampade, ossia all'interno della sfera

del suo potere dominante e rassicurante a un tempo, nuove esigenze e nuovi saperi. Ma il paradigma per il pensiero critico resta sempre quello. Mentre, dopo il nostro viandare, si prospetta la possibilità che il vero in filosofia debba ora essere inteso ed espresso come processo diveniente, come forza o movimento figurativo mutabile, anche là dove la sua forma diventa (socialmente e storicamente parlando) ora mitica, ora inconscia, ora “meramente” immaginaria. Solo in seguito e in connessione con altri sviluppi storici/concettuali, se non addirittura primariamente ideologici, il vero in filosofia si pensa possibile/realizzabile in soggetti (col perenne rischio di metamorfosi in Soggetto).

Che non sia il caso di obliterare il soggetto e la soggettività, lo sostengono sia Rovatti che Vattimo: è solo questione di indebolire, si direbbe ottemperare, le pretese forti autoritarie e centripete del soggetto moderno e/o trascendentale. Anche la dialettica, dice Vattimo, non è il caso di ignorarla e/o abbandonarla (anche perché non si potrebbe), basti solo ripensarla come differenza interpretativa, ineludibile scarto critico, come distorsione (della riscrittura), come *Verwindung*. Infatti: non si fa mai lo stesso viaggio due volte.

**2. Della retorica.** La retorica come linguaggio-scambio (del) vivente ci consente di trovare un terreno comune sia al metodo sia alla teoria. La retorica ci consente di rappresentare il dramma della metafisica per via dei presupposti ontologici di ogni espressione linguistica; e al tempo stesso ci consente di addentrarci nel labirinto della ragione, dei suoi metodi e modelli, nella misura in cui la struttura immanente, il darsi, il concretarsi di un enunciato è di per sé un “metodo”, una via, un modo di attribuire un senso all’universo o di cogliere il senso del discorso di un altro. L'utilizzo stilizzato, convenzionale, idioma-

tico di un linguaggio, perfino della lingua comune, può essere inteso e adoperato come *metalinguaggio* (si pensi al “parlare comune” di Rossi-Landi), cioè ancora come componenti strumentali e razionali per analizzare e giudicare un’opera o un evento. Tutto ciò rientra nell’orizzonte della retorica come atto linguistico interattivo e interpretativo. Cogliere il senso vuol dire costruire, interrogare, subire, ricevere, rispondere.

Tuttavia, il viaggio interpretativo si può, sì, fare metodicamente, ma si rischia di non sentire, di perdersi l’esperienza del viaggiare medesimo, degli incontri in cui confluiscano attimo ed eterno, l’irripetibile parola, la descrizione del luogo (*locus*, *topos*) vivente (*Erlebnis*), la narrazione specifica dello scambio. Il viaggio è dunque innanzitutto un viaggio scrittorio, una questione di linguaggio, un trasferimento nelle parole, un tramutarsi in parole, un darsi all’esterno, una produzione di simboli e di forze, ma in ogni caso un discorso per gli altri ordinato di conseguenza.

**3. Dell’interpretare.** A parte e forse in virtù delle differenze specifiche tra i diversi viaggiatori, il viandante come il nomade, l’esploratore come il trasferito, il fuoriuscito come il bandito, l’emigrante come l’espatriato, qualsiasi immagine (e referente di vita) si prescelga per de/connotare l’attraversamento del *logo/locus*, in maniera da evitare la sclerosi e l’accentramento congelante e dogmatico dei sistemi logici e di valore dualistici e predicati sull’(impossibile) identità, sull’ineffabile eternità, tutte queste immagini fanno appello a una molteplicità dell’essere diveniente che non è più il caso di dimostrare, elencare e diffondere: questa molteplicità bisogna porre come datum di base alla stregua dell’aria, del dolore e delle tasse! Quella della metafisica non è molteplicità, polivalenza, metamorfosi esistenziale, ma tragica (e sia pure mera) doppiezza

sistemica, sia di forme che di concetti. Essa pretende di sapere e possedere, perché le pre-vede, tutte le possibili mosse dell'itinerario esplorativo, cognitivo, memorabile, di tutto ciò che può accadere e/o accade nel tragitto tra punto A e punto B. Questo incamminarsi ed errare, questo continuo varcare di confini e di soglie bisogna pensarlo secondo che ha dimostrato la nostra ricerca, cioè marcato da una componente temporale ed esistenziale non facilmente accoglibile dalle formalizzazioni (o quantificazioni, o schematismi) della evoluzione storica del metodo e della nozione di ragione (di pensiero) che l'ha guidata. Il viaggio si può rappresentare con figure che per forza di cose nascono e/o dipendono dal darsi e dal dirsi dell'attimo esperiente/interpretante, cioè dall'atto e azione del discorso. L'interpretazione, in certo senso, è costitutivamente una retorica-ermeneutica (o un'ermeneutica-retorica).

Il cammino critico, l'interpretare come un rispondere/rischiare assorbendo/reagendo, è già una figura, una metafora, un *exemplum* che a sua volta si può sviluppare in una gamma di presenze...simboliche, per esempio, attraverso le varie immagini artistiche del nume Hermes (o Mercurius), o i vari racconti nelle diverse circostanze di cultura, o ancora all'interpretazione dell'interpretazione che si è data nei secoli. Il metodo critico (o, se vogliamo, l'itinerario filosofico dell'interpretare) dovrà fare maggiori concessioni alle figure...retoriche, perché esse, in virtù della loro costituzione, origine, funzione, sono *cognitive*, sono *immagini del mondo* (quindi: teoretiche), e sono *vie all'intendimento* (quindi: metodologiche...e metodiche nella loro realizzazione! anche quando, come di recente si è fatto, si parla di fra-intendimento anziché di comprensione: cambia solo la direzione di marcia).

4. **Di Hermes.** Gettato nella variabilità del gioco tra luce e ombra, a un tempo crepuscolo e alba, Hermes ritorna come la maschera trascolorante, mutevole, instancabile, imprevedibile: egli è il nume dell'epoca postmoderna, il fantasma non più nostalgico né nichilista ma amico della tenebra e amante del sole.

Con Hermes voglio evocare il limite, il margine, la frontiera, la seduzione dell'esclusività e l'ansia dell'esclusione. Hermes è un personaggio-simbolo di poliedrica essenza che spazia in un dominio d'interessi sufficientemente esteso da renderlo quasi inavvicinabile se non attraverso le serie di attributi o significazioni di carattere storico, mitologico e artistico (Cf. Kerényi, Doty, Serres, Jung, Stein, Paris). Le sue molte tradizioni lo vedono indossare diversi abiti, rappresentare diversissimi ruoli, significare tutta una gamma di simbologie parziali che connotano specifici comportamenti o valori.

Senza pretendere di farne la filologia in questa sede, sarà utile ricordare che il camaleontico Hermes è stato, nella cultura europea, considerato (o gli sono stati attribuiti poteri e ruoli da farne, in vari momenti):

- a) Il messaggero degli Dei;
- b) *trismegisto*, ossia tre-volte grande (forse: al di là del misurabile? al di là del massimo, del limite?) come Mercurio *trinus et unus* (forse: costitutivamente molteplice, irriducibile all'unità dedotta dai sistemi razionali dualistici?);
- c) il dio della scrittura;
- d) protettore dei ladri e dei commercianti ("ladro" è metafora per colui che "prende" *quando può*, anche per gioco, come nel caso delle mucche di Apollo; e per il commercio, si tratta del buon affare, dello scambio vantaggioso; in inglese di un grande acquisto a buon prezzo si dice che «it is a steal!»);

- e) metamorfosi e trasformazione di soggetto, tipo, maschera (nei versi dannunziani “O macchinatore (...) una potenza / che non falla, simile al sano /cuore nel petto dell'uomo, / pulsa in quelle ossature” (Maia IX, 127, 140-43), in seguito “Inventore” (179), “Alipede” (235), “Egemonio” (253), “Enagonio” (295), “Precipe Nunzio, / alto messaggero celeste” (378-79), “Viale” (400), “Citaredo primo” (421), “Maestro dei Sogni” (484)).
- f) imparentato con Eros, simbolo fallico, l'anti-Apollo;
- g) l'androgino, l'ermafrodito, quindi l'incarnazione degli opposti o meglio, della differenza fondamentale tra maschio e femmina (“Padre d'Ermafrodito, / non creati l'oscuro / Androgino al far della notte?” (Maia IX 505-07), oltreché “Intercessore benigno” (652) e infine “Ermerote” ( 660)).
- h) il nume dell'interpretazione;
- i) guide delle anime nell'al di là;
- j) agente della *coniunctio* alchemica tra coppie quaternarie (la quaternità dello Hermes più antico si intravede nella forma quadrata delle erme; altrove egli è tetracefalo, ma nel Seicento si scrive di un Hermes tricefalo);
- k) *privatio lucis*, ossia necessaria (anche se apparentemente contraddittoria) compresenza di luce e buio; quindi introduzione al paradosso;
- l) accompagnatore delle dee (Hermes ha avuto complessi rapporti con Ecate, Artemis, Persefone; e significative collaborazioni e/o scambi con Afrodite e Atena);
- m) *lapis elevatus cum vento*;
- n) ma anche simbolo del *lapis philosophorum*, l'obiettivo del processo di individuazione;
- o) Hermes è anche nume della notte, quella dimensione che può terrorizzare il viaggiatore solitario, ma che può essere anche amica, aiutante, conforto (W. Otto in Kerényi 100): la filosofia nasce di notte, partorita dal vuoto dell'Eros.

- p) ma egli è anche nume solare, perché senza di lui il mondo resterebbe invisibile, cioè non si svelerebbe nella sua propria luce, mostrando ciò che sfugge al mondo riflesso delle scienze naturali; Hermes è “origine del proprio mondo”, “egli non è l’origine della luce nella maniera del sole, bensì *l’origine di quest’origine*,” per cui “nelle profondità dell’origine della vita la luce e il suo specchio vengono generati contemporaneamente” (Kerényi 116 e 137)
- q) Hermes non è territoriale, autoritario, inflessibile, e su tutto, *non è violento*;
- r) Hermes sa incontrare, trovare, relazionare, inventare, fa divenir manifesto; egli muta e si tramuta, impersonificandoli, in dei, uomini, animali; aggiungiamo: figure critiche o ancora modelli interpretativi.
- s) A Hermes sono stati attribuiti l’invenzione dell’alfabeto, dei numeri, della lira.
- t) Hermes si può quindi intendere come interprete e sofista, annunciatore e mediatore, *soglia tra essere e non-essere*.
- u) Hermes è sempre *enodios*, sulla strada, “on the road”, è *hodos*, cioè appartiene a un viaggio, egli è colui/colei che si incontra durante un viaggio; esperienza che non richiede legittimazione di Zeus ma è radicata nella sua occasionalità, transitorietà, una sorta di gioco (dell’esistenza) nel e dell’incontro.
- v) Infatti Hermes non è un viandante o un nomade poiché anche se questi sono in continuo movimento, essi restano in qualche modo legati al suolo, alla sua conoscenza e presa di possesso (psichica o mitica), ma un viaggiatore per il quale restare sospesi, l’essere in viaggio, rappresentano il modo di essere fondamentale dell’esperienza; l’aspetto da “vagabondo” fa sì che casa sia qualsiasi luogo ove ci si trovi a passare la notte, ma allo stesso tempo pre-dispone alla compartecipazione

pressoché totale, all'immersione profonda, al gioco se possibile, alla prudenza se necessaria, allo scambio ad ogni momento..

- z) Hermes infine è scaltro e ingegnoso e ricuce la complessa maglia mitologica che precede storicamente e concettualmente l'apparato scientifico, l'epistemologia.

Per concludere, quindi, Hermes é la figura critica precursore della teoria dell'informazione, emblema della rete delle telecomunicazioni, dei gangli del sistema nervoso, delle stazioni ferroviarie e degli aeroporti. Eredi della folgorante verità: "il mezzo è il messaggio", bisognerebbe adesso pensare: "la figura comprende mezzo e messaggio". Ché il significato vi sprigiona attorno, e sarà energia, dislivello, salto di quanta, osmosi e matematica (Hermes è anche il nume delle misure e dei geometri).

**5. Del fantasma di Hermes.** Riflettiamo un momento: Hermes alla fin fine non è stato mai amato tanto. Figlio di Giove e di Maia, nella storia dell'occidente gli abbiamo sempre preferito i suoi fratelli e sorelle, da Afrodite a Ares, da Minerva ad Apollo, perché nella loro pur complessa manifestazione simbolica e allegorica, questi ultimi mantengono una identità, una riconoscibilità, quindi al peggio una prevedibilità, alla meglio celano un luogo di riconoscimento. Hermes, invece, è l'imbarazzo dell'Olimpo. Egli non è un titano, non un nume del mondo dell'**Iliade**, cioè della realtà della guerra, ma di quello dell'**Odissea**, o meglio, della fine dell'odissea di prove, rinascite e conquiste sovraumane. Ulisse è *polytropos*, versatile nelle arti e nel linguaggio, ma egli ha un *telos*, un luogo cui ritornare, ha un compito, dei ricordi e dei timori motivati e ragionati e inseriti in una visione del cosmo in cui sussisteva una gerarchia di valori, un ordine di affetti, di principi

e di fini. Il viandante Hermes non è più un segmento che connette due luoghi sul globo, non sarà un'astratta corda tesa tra concetti e desideri, tra teorie e metodi: egli è la *transizione* stessa, il passaggio (per esempio, nel mondo delle ombre, nell'anarchia inventiva), la traversata nella sua globalità, quindi è il *cambiamento necessario*, l'interminabile manifestarsi dell'esser-ci stesso, colui/colei che non può, nel riferire di altro (o altri) non narrare di se stesso, o colui/colei che narrando di se stesso inevitabilmente sta parlando di dove viene e dove va solo come orientamento... Tutte le nozioni "negative" della nostra modernità — la nozione di segreto, di furto, di ipocrisia, di tradimento, di bugia, di incostanza, di giocosità creativa e comunque non-produttiva, di passioni sbrigliate e di sensualità vivente, — tutto quell'insieme di peccati e di colpe e di atteggiamenti (appunto anche critico-interpretativo) che la nostra prima ecclesiastica e cattolica e in seguito borghese e secolare ideologia ha ereditato da altri tempi e religioni, tutte quelle incoerenze che altri numi più omogenei e politicamente, egemonicamente più utili escludevano (si pensi a Ercole, Prometeo, Sisifo, Marte, Orfeo, Venere, Minerva) perché man mano interpretati "scientificamente" secondo che convalidassero un teorema e si potesse dimostrare utile e profittevole con degli esempi o casi o corollari, ebbene, Hermes tutto questo mette a scompiglio, ne rivela il volto oscuro e terrorizzante (se non terroristico), ne sdipana la nichilistica volontà a non affrontare e accettare la diversità reale, effettiva delle cose, delle cose del mondo, dell'interpretazione delle cose del mondo. Per attuare questa svolta è necessario ascoltare e rispondere alla frase, alla retorica dello spazio-tempo dell'esserci-con-gli-altri.

## 6. Figure ermeneutiche

Il discorso e l'esperienza cui rimanda sono istanze inscritte nel decorso temporale, ed è quindi una caratterizzazione linguistica sul limitare, su una soglia che, a rifletterci, si ritroverà inesorabilmente attraversata, e la cui configurazione più idonea è forse proprio quella di un *voler aver detto*, seguitando comunque a disegnare ulteriori passaggi, equilibri precari, e inenarrabili allegorie. Quando il mondo vero diventa favola, ed è abitato da una pletera di immagini-tipo, e/o metamorfosi, a noi non resta che prendere sul serio i vari fantasmi, le figure della favole che ci raccontiamo, i diversi palinsesti, gli echi e le tracce lasciate dietro da un dio da sempre evanescente. Si richiede di guardare e divinare, rischiare e agire di conseguenza, con-vivere nei luoghi semi-illuminati, ai margini della radura del lumen naturale, ai margini della medesima *Lichtung*, nel corso di un racconto, camminando e correndo (metodi) sotto luci tinte di blue, e bianche, e fievoli (teorie). Quest'esperienza di un filosofare critico e creativo che accetta la sfida di un iter da cui non si ritorna (o non si ritorna uguali a se stessi), dicibile solo per oblique vie e forme sospese e staccate dai referenti metafisici, e molto spesso anzi velato di silenzio, non depone contro il gioco ossia contro l'incrociare, al momento giusto, la maschera appropriata.

Tutt'altro.



## Opere Citate

- AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano, 1980
- Adorno, T.W. e M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966
- Alcoff, Linda, "The Problem of Speaking for Others," in *Cultural Critique* (Winter 1991-92, 5-32), 1992
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983
- Agamben, Giorgio, «La parola e il sapere», in *AUT AUT* 179-80 (sett.-dic.), 155-56, 1980.
- Aristotele, *Dell'espressione*, in *Opere*, vol. I, Trad. di G. Colli, Laterza, Bari, 1973
- Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, vol. IV, Trad. di A. Plebe Laterza, Bari, 1973
- Artioli, Umberto e Francesco Bartoli (a cura di), *Il viandante e la sua orma*, Cappelli, Bologna, 1981
- Aurbach, Eric, *cenae from the Drama of European Literature*, University of Minnesota Press, S. Minneapolis, 1984
- Bann, Stephen, "The Sense of the Past: Image, Text, and Object in the Formation of Historical Consciousness in Nineteenth-Century Britain," in *Veese*, 102-115, 1989.
- Barilli, Renato, *Retorica*, ISEDI, Milano, 1979
- Battistini, Andrea, *La dignità della retorica*, Il Mulino, Bologna, 1975
- Battistini, Andrea e Ezio Raimondi, *Le figure della retorica*, Einaudi, Torino, 1990
- Bender, John, e David E. Wellbery (A cura di), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford University Press, Stanford, 1990

- Benveniste, Émile, *Problems in General Linguistics*, Transl. by M.E. Meek, University of Miami Press, Coral Gables (FL), 1971
- Bercovitch, Sacvan (a cura di), *Reconstructing American Literary History*, Harvard University Press, Cambridge, 1986
- Boitani, Piero, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Il Mulino, Bologna, 1992
- Bonomi, Andrea (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano, 1973
- Bottiroli, Giovanni, *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*, Boringhieri, Torino, 1993
- Bové, Paul, *In the Wake of Theory*, Wesleyan University Press, Hanover, 1992
- Cain, William E. (a cura di), *Philosophical Approaches to Literature. New Essays on Nineteenth- and Twentieth-Century Texts*, Associated University Press, Cranbury (NJ), 1984
- Carchia, Gianni, *Retorica del sublime*, Laterza, Bari, 1990
- Carchia, Gianni, *La legittimazione dell'arte*, Guida, Napoli, 1982
- Carr, David, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1977
- Carravetta, Peter, *Il fantasma di Hermes. Saggio su metodo, retorica, interpretare*, Milella, Lecce, 1996
- Carravetta, Peter, "Paul de Man e i fini/la fine della critica" In M. D'Ambrosio, (a cura di), *L'analisi, il testo, l'interpretazione*, Guida, 47-68, Napoli, 1995
- Carravetta, Peter, *Prefaces to the Diaphora: Rhetorics, Allegory, and the Interpretation of Postmodernity*, Purdue University Press, West Lafayette, 1991
- Carravetta, Peter, "Postmodern Chronicles" in *Annali d'Italianistica*, Vol. 9, 32-55, 1991
- Carravetta, Peter, "Retorica ed ermeneutica: Il contributo di Ernesto Grassi" in *Paradigmi*, VIII, 24, 501-520, 1990
- Carravetta, Peter, *Repositioning Interpretive Discourse: From "Crisis of Reason" to "Weak Thought"*, in *DIFFERENTIA*, n. 2, 83-126, 1988

- Carravetta, Peter, *Dopo Zarathustra. Temi e figure tra Nietzsche e d'Annunzio* in *Quaderni dannunziani* 3-4, 223-49, Garzanti, Milano, 1988
- Carravetta, Peter, *Malinconia Bianca: L'Intermundium di Yale* in P. Carravetta e P. Spedicato (a cura di). *Postmoderno e letteratura; percorsi e visioni della critica in America*, 87-121, Bompiani, Milano, 1984
- Carroll, David, "Rephrasing the Political with Kant and Lyotard: From Aesthetic to Political Judgments", in *Diacritics*, Autumn, 74-89, 1984.
- Cascardi, Anthony J. (a cura di), *Literature and the Question of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1987
- Cavarero, Adriana, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1991
- Cazzullo, Anna, *Paul Ricoeur e la metafora* in *Semiotica ed ermeneutica*, 63-80, Edizioni Dov'è la tigre, Milano, 1980
- Cecchi, Ottavio e Enrico Ghidetti (a cura di), *Fare storia della letteratura*, Editori Riuniti, Roma, 1986
- Cecchi, Ottavio e Enrico Ghidetti (a cura di), *Sette modi di fare critica*, Editori Riuniti, Roma, 1983
- Chomsky, Noam, *Methodological Preliminaries* in *Katz*, 80-125, 1986
- Crapanzano, Vincent, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1992
- D'Annunzio, Gabriele, *Maia*, Mondadori, Milano, 1938
- Davidson, Donald, *What Metaphors Mean* in *Sacks*, 29-45, 1981
- Del Monte, Angelo, *Retorica, stilistica, versificazione*, Einaudi, Torino, 1955
- de Man, Paul, *The Epistemology of Metaphor* in *Sacks*, pp. 11-28, 1981
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, (Trad. ingl. A. Bass), Chicago, University of Chicago Press, 1978

- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972
- Descartes, René, *Oeuvres philosophiques des Descartes*. (A cura di F. Alquié, 3 voll), Garnier Freres, Paris, 1963
- Doty, W., *Hermes «Heteronymous Appellations»* in *Hillmann*, 115-35, 1980
- D'Souza, Dinesh, *Illiberal Education* in *The Atlantic Monthl*, March 51-79, 1991
- Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington, 1991
- Eco, Umberto, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975
- Epstein, Joseph, *The Academic Zoo: Theory in Practice*, in *Hudson Review*, 44.1, 9-30, 1991
- Ferraris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1987
- Fish, Stanley, *Consequences* in *Mitchell* 106-131, 1982
- Fish, Stanley, *Is There a Text In This Class?*, Harvard University Press, Cambridge, 1980
- Fodor, J.A., *Some Notes on What Linguistics is About* in *Katz*, 147-160, 1986
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Colophon, New York, 1980
- Foucault, Michel, *Histoire de la Folie*, Plon, Paris, 1961
- Fox-Genovese, Elisabeth, *Literary Criticism and the Politics of the New Historicism* in *Veesser*, 213-224, 1989
- Franck, Giorgio, *La passione della notte*, Feltrinelli, Milano, 1982
- Franco, Jean, *The Nation as Imagined Community* in *Veesser*, 204-212, 1989
- Gadamer, Hans Georg, *Verità e metodo*, Trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983 [1960]
- Gadamer, Hans Georg, *La ragione nell'età della scienza*, Trad. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1982
- Gadamer, Hans Georg, *Le problème de la conscience historique*, Beatrice/Nauwelaerts, LouvainParis, 1963

- Gallagher, Catherine, *Marxism and the New Historicism* in *Veesper* 37-48, 1989
- Gargani, Aldo, (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1978
- Gates, Henry Louis, Jr., *Pluralism and Its Discontents* in *Profession 92*, New York: Modern Languages Association, 35-38, 1992
- Graff, Gerald, *Disliking Books at an Early Age* in *Lingua franca*, Vol. 2, No. 6, Sept/Oct. 45-51, 1992
- Grassi, Ernesto, *La metafora inaudita*, Aesthetica, Palermo, 1990
- Grassi, Ernesto, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Guida, Napoli, 1985
- Grassi, Ernesto, *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1980
- Green, Judith M., *A Braided Lineage: Teaching the Contributions of Africa-Americans, Native Americans, and Women to American Philosophy* in *APA Newsletter*, Vol. 91, N. 1, 12-15, 1992
- Greenblatt, Stephen, *Towards a Poetics of Culture* in *Veesper*, 1-14, 1989
- Gusdorf, Georges, *Storia dell'ermeneutica*, Trad. di M.P. Guidobaldi, Laterza, Bari, 1989
- Hartman, Geoffrey, *The Unmediated Vision; An Interpretation of Wordsworth, Hopkins, Rilke and Valery*, Harcourt, New York, 1966
- Hartman, Geoffrey, *Wordsworth's Poetry 1787-1814*, Yale University Press, New Haven, 1967
- Hartman, Geoffrey, *Beyond Formalism; Literary Essays 1958-1970*, Yale University Press, New Haven, 1970
- Hartman, Geoffrey, *The Fate of Reading and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1975
- Hartman, Geoffrey, *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today*, (trad. ital. di V. Fortunato e G. Franci, *La critica nel deserto*, Mucchi, Modena, 1991), Yale University Press, New Haven, 1980

- Hartman, Geoffrey, *Saving the Text; Literature Derrida Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981
- Hartman, Geoffrey, *Easy Pieces*, Columbia University Press, New York, 1985
- Hartman, Geoffrey, *The Unremarkable Wordsworth*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987
- Hartman, Geoffrey, *Minor Prophecies. The Literary Essay in the Culture Wars*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1991
- Hartman, Geoffrey (a cura di), *Romanticism; Vistas, Instances, Continuities*, (with D. Thorburn), Cornell University Press, Ithaca e Londra, 1973
- Hartman, Geoffrey (a cura di), *Psychoanalysis and the Question of the Text*, (Selected Papers from the English Institute, 1976-77), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978
- Hartman, Geoffrey (a cura di), *Shakespeare and the Question of Theory*, (with P. Parker), Methuen, New York, 1985
- Hartman, Geoffrey (a cura di), *The Struggle for the Text in Midrash and Literature*, (with S. Budnick), 3-18, New Haven, 1986
- Heidegger, Martin, *Lessenza della verità in Segnavia*, (A cura di F. Volpi), Adelphi, Milano, 1987
- Heidegger, Martin, *Fine della metafisica e compito del pensare in Tempo e essere*, (A cura di E. Mazzarella), Guida, Napoli, 1980
- Heidegger, Martin, *Essere e tempo*. Trad. di F. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976
- Hillman, James (a cura di), *Facing the Gods*, Spring, Dallas, 1980
- Hirsch, Jr., E.D., *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Houghton Mifflin, Boston, 1987
- Hirsch, Jr., E.D., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 1967

- Hodge, John L., *Equality: Beyond Dualism and Oppression* in D.T. Goldberg (A cura di), *The Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990
- Hohler, Thomas P., *Praxis and Narration: The Underpinnings of Ricoeur's Hermeneutics* in *Phenomenological Inquiry*, Vol. 15, October, 129-150, 1991
- Jameson, Frederic, *The Political Unconscious*, Princeton University Press, Princeton, 1981
- Jara, René, e Nicholas Spadaccini (a cura di), *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989
- Jervolino, Domenico, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli, 1984
- Jiménez, José, *El ángel caído*, Anagrama, Barcelona, 1982
- Juhl, P.D., *Interpretation. An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1980
- Jung, Karl G., *The Spirit Mercurius in Alchemical Studies* (Trad. Ingl. di R.F.C. Hull), Princeton University Press, Princeton, 1967
- Kavanagh, Thomas M. (a cura di), *The Limits of Theory*, Stanford University Press, Stanford, 1989
- Katz, Jerrold J. (a cura di), *The Philosophy of Linguistics*, Oxford University Press, Oxford, 1986
- Kerényi, Károly, *Hermes, la guida delle anime in Miti e misteri*, (Trad. di F. Jesi), Boringhieri, Milano, 1979
- Kockelmans, J.J. (a cura di), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, Evanston, 1972
- Lacou-Labarthe, Philippe, *Talks in Diacritics*, autunno, 24-37, 1984
- Lausberg, Heinrich, *Elementi di retorica*, Il Mulino, Bologna, 1969
- Leitch, Vincent B., *American Literary Criticism From the Thirties the Eighties*, Columbia University Press, New York, 1988

- Lekachman, Robert, *A skeptical look at prescription for 'cultural literacy'* in *New York Teacher*, Feb. 1, 14, 1992
- Lopez-Pedraza, R., *Hermes and His Children*, Schruppf, Zurich, 1977
- Frank Lentricchia, *After The New Criticism*, Chicago University Press, Chicago, 1980
- Lyotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986
- Lyotard, Jean-François, *E se ci entusiasmassimo?* in *Panorama*, 2 novembre, 1986
- Lyotard, Jean-François, *Driftworks* (a cura di R. McKeon), Semiotext(e), New York, 1984
- Lyotard, Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, Paris, 1984
- Lyotard, Jean-François, *Le différend*, (Trad. di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 1985), Minuit, Paris, 1983
- Lyotard, Jean-François, *Règles et Paradoxes et Appendice Svelte* in *Babylone*, 67-80, 1983
- Lyotard, Jean-François, *La pittura del segreto nell'epoca postmoderna*, *Barucchetto*, (Trad. di M. Ferraris), Feltrinelli, Milano, 1982
- Lyotard, Jean-François, *La peinture et la philosophie à l'âge de leur expérimentation* in *Rivista di estetica*, n. 8, 1982
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, (Trad. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano, 1985), Minuit, Paris, 1979
- Lyotard, Jean-François, *Notes on the Return and Kapital* in *Semiotext(e)*, vol. III, n. 1, 44-53, 1978
- Lyotard, Jean-François, *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1978
- Lyotard, Jean-François, *Des dispositifs pulsionnels*, 10/18, Paris, 1973
- Lyotard, Jean-François, *Dérive à partir de Marx et Freud*, (Trad. parziale di M. Ferraris, Multhipla, Milano, 1979), 10/18, Paris, 1973

- Lyotard, Jean-François, *Discours. Figure*, Klincksieck, Paris, 1971
- Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954
- Lyotard, Jean-François, e Thébaud, Jean-Loup, *Au juste in Paris: Christian Bourgois* (Trad. ingl. di W. Godzich, Just Gaming, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985), 1979
- Marchese, Angelo, *Dizionario di retorica e stilistica*, Mondadori, Milano, 1981
- Marshall, Donald G. (a cura di), *Literature as Philosophy; Philosophy as Literature*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987
- McCormick, Peter J., *Fictions, Philosophies, and the Problems of Poetics*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1988
- Mearleua-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945
- Melandri, Enzo, *Contro il simbolico*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989
- Mitchell, W.J.T. (a cura di), *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, University of Chicago Press, Chicago, 1982
- Mortara Garavelli, Bice, *Manuale di retorica*, Il Mulino, Bologna, 1989
- Moss, Roger, *The Case for Sophistry in Vickers*, 207-224, 1982
- Natoli, Salvatore, *Soggetto e fondamento*, Mondadori, Milano, 1996
- Natoli, Salvatore, *Ermeneutica e Genealogia*, Feltrinelli, Milano, 1981
- Negri, Antimo, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli, 1984
- Nelson, Cary, e Grossberg, Lawrence (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, 1988

- Nietzsche, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, (A cura di G. Pasqualotto), Rizzoli, Milano, 1985
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, (A cura di W. Kaufman), Vintage, New York, 1968
- Nietzsche, Friedrich, *Opere*, (A cura di G. Colli e M. Montinari), Adelphi, Milano, 1966
- O'Hara, Daniel T., *The Approximation of Romance: Paul Ricoeur and the Ironic Style of Postmodern Criticism in Cain*, 183-201, 1984
- Omero, *Odissea*, (Trad. di E. Villa), Guanda, Parma, 1964
- Ong, Walter J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, London, 1958
- Paci, Enzo, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano, 1973
- Paci, Enzo, *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano, 1965
- Palmer, Richard, *Hermeneutics*, Northwest University Press, Evanston, 1980
- Pareyson, Luigi, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze, 1974 [1954]
- Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1972
- Paris, Ginette, *Pagan Grace*, Spring Publications, Dallas, 1990
- Pasqualotto, Giangiorgio, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 1988
- Pera, Marcello, *Scienza e retorica*, Il Mulino, Bari, 1991
- Perelman, Chaïm, *Logica giuridica, nuova retorica*, (A cura di G. Grifó), Giuffrè, Milano, 1979 [1976]
- Perelman, Chaïm, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, (Trad. ingl. di J. Petrie), Routledge & Kegan Paul, London, 1977 [1945-63]
- Perelman, Chaim, e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino, 1976
- Pestelli, Leo, *Trattatello di retorica*, Langesani, Milano, 1985
- Pike, Kenneth L., *Talk, Thought, and Thing. The emic road toward conscious knowledge*, Summer Institute of Linguistics, Dallas, 1993

- Pike, Kenneth L., *Linguistic Concepts. An Introduction to Tagmemics*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1982
- Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1966
- Platone, *Gorgia*, trad. di F. Adorno, in *Opere*, vol. I, 1966
- Platone, *La repubblica*, trad. di F. Sartori, in *Opere*, vol. II, 1966
- Plebe, Armando, *Breve storia della retorica antica*, Laterza, Bari, 1968
- Plebe, Armando e Pietro Emanuele, *Manuale di retorica*, Laterza, Bari, 1989
- Preti, Giulio, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino, 1968
- Raimondi, Ezio, *Ermeneutica e Commento*, 1992
- Ricoeur, Paul, *Tra ermeneutica e semiotica* trad. di F. Marsciani, in *Aut aut* 252, 119-132, 1992
- Ricoeur, Paul, *Soi meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1991
- Ricoeur, Paul, *Tempo e racconto*, Vol. 3, *Il tempo raccontato*, Trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1988 [1985]
- Ricoeur, Paul, *Logica ermeneutica?*, trad. di F. Polidori, in *Aut aut*, 217-18, 64-100, 1987 [1981]
- Ricoeur, Paul, *Tempo e racconto*, Vol. 2, *La configurazione nel racconto di finzione*, Trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1985 [1984]
- Ricoeur, Paul, *Tempo e racconto*, Vol. 1, Trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1983 [1983]
- Ricoeur, Paul, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* in *On Metaphor*, a cura di S. Sacks, 141-57, University of Chicago Press, Chicago, 1981
- Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor*, Transl. by R. Czerny, University of Toronto Press, Toronto, 1979 [1975]
- Ricoeur, Paul, *Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor* in *The Philosophy of Paul Ricoeur* (A cura di C.E. Reagan e D. Stewart), 120-33, Beacon Press, Boston, 1978 [1972]

- Ricoeur, Paul, *Expliquer et comprendre* in *Revue Philosophique de Louvain*, 75, 126-47 (ora in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, cit., 149-66), 1977
- Ricoeur, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, Trad. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano, 1977 [1969]
- Ricoeur, Paul, *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics* in *New Literary History*, ["On Metaphor"], 6, 1 (1974-75), 95-110, 1974
- Ricoeur, Paul, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text* in *Social Research*, 38, 3, 529-62, 1971
- Ricoeur, Paul, *From Existentialism to Philosophy of Language* in *Criterion*, 10, (Spring), 14-18, 1971
- Ricoeur, Paul, *Freud & Philosophy: An Essay On Interpretation*, Transl. by D. Savage, Yale University Press, New Haven, 1970a [1961-62]
- Ricoeur, Paul, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre* in *Hermeneutik und Dialectic*, vol. 2, (A cura di R. Bubner), 181-200, Mohr, Tübingen, 1970
- Ricoeur, Paul, *Husserl, An Analysis of His phenomenology*. Transl. by E.G. Ballard and L. E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1967 [1949-57]
- Ripanti, Graziano, *Le parole della metafisica*, Quattroventi, Urbino, 1984
- Ritter Santini, Lea e Ezio Raimondi (a cura di), *Retorica e critica letteraria*, Il Mulino, Bologna, 1978
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979
- Rosaldo, Renato, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston, 1989
- Rossi, Pietro, *Occidente e società extra-europee in Karl Marx e in Max Weber* in *Rivista di filosofia*, LXXIX, 1, aprile, 1988
- Rossi-Landi, Ferruccio, *Language as Work and Trade*, (Trad. ingl. di M. Adams et alii), Bergin & Garvey, South Hadley (MA), 1983

- Rovatti, Pier Aldo, *Lesercizio del silenzio*, Cortina, Milano, 1992
- Sacks, Sheldon (a cura di), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1979
- Said, Edward, *The World, The Text, The Critic*, Harvard University Press, Boston, 1983
- Said, Edward, *Orientalism*, Columbia University Press, New York, 1980
- Sanders, N.K. (a cura di), *The Epic of Gilgamesh*, Penguin Books, New York, 1972
- Sapir, Edward, *Language*, Harcourt Brace, New York, 1949
- Sartre, Jean-Paul, *What is Literature?*, (Trad. ingl. B. Frechtman), Harper, New York, 1965
- Saviani, Lucio, *Voci di confine*, Ripostes, Salerno, 1983
- Segre, Cesare, *Le strutture e il tempo*, Einaudi, Milano, 1977
- Sennet, Richard, *The Rhetoric of Ethnic Identity in Bender e Wellbery* 191-206, 1990
- Serres, Michel, *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, (A cura di J.V. Harari e D.F. Bell), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982
- Serres, Michel, *Hermès V: Le Passage du Nord-Ouest*, Minuit, Paris, 1980
- Shapiro, Michael J., *Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992
- Sollors, Werner, *A Critique of Pure Pluralism in Bercovitch*, 250-279, 1986
- Spivak, Gayatri, *Can the Subaltern Speak?* in *Nelson e Grossberg*, 271-313, 1988
- Stanford, William, *The Ulysses Theme*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1968
- Starobinski, Jean e Vittore Branca, *La filologia e la critica letteraria*, Rizzoli, Milano, 1977
- Steiner, George, *The Death of Tragedy*, Knopf, New York, 1961

- Steiner, Rudolf, *Zarathustra, Ermete, Buddha*, Basaia, Roma, 1987
- Swearingen, C. Jan, *Between Intention and Inscription: Toward a Dialogical Rhetoric* in *Pre/Text*, Fall/Winter, pp. 257-71, 1983
- Szondi, Peter, *Introduzione all'ermeneutica letteraria*, (Trad. di B.C. Marinoni), Pratiche, Parma, 1979
- Sweeney, Robert D. e Phelphs, Luise W., *Rhetorical Themes in the Work of Paul Ricoeur: A Bibliographical Introduction* in *Pre/Text*, Fall/Winter, 215-23, 1983
- Vaihinger, H., *The Philosophy of 'As If'*, (Trad. Ingl. di C.K.Ogden), Kegan Paul, London, 1935
- Valdés, Mario J., *Phenomenological Hermeneutics and the Study of Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 1987
- Valesio, Paolo, *I fuochi della tribù* in *Paesaggio. Poeti italiani d'America* (A cura di Carravetta, Peter e Paolo Valesio), 255-290, Pagus Edizioni, Treviso, 1993
- Valesio, Paolo, *Gabriele D'Annunzio: The Dark Flame*, Yale University Press, New Haven, 1992
- Valesio, Paolo, *'O entenebrata luce ch'en me luce': la letteratura del silenzio* in *Del silenzio. Percorsi, suggestioni, interpretazioni*, (A cura di Fusco, Girard, e Giovannella e Anna Maria Tango), 15-44, Edizioni Ripostes, Salerno, 1992b
- Valesio, Paolo, *"Il lituo dell'augure."* Petranzan, Margherita e Umberto Tubini, eds. *La tensione del fare. Il tema e le sue variazioni*, 107-111, Pagus, Treviso, 1991
- Valesio, Paolo, *La retorica del silenzio. Conversazione con Paolo Valesio* (A cura di Fabrizio Scrivano). *Philosophema*, [Roma] 5, 11-12 (Aprile), 9-14, 1991b
- Valesio, Paolo, *La traduzione come strategia spirituale: il casodei `Fioretti francescani'*, [Atti della Fiera Internazionale della Traduzione. Riccione 10-12 dic.], 75-84, Ateneo Editrice, Forlì, 1990
- Valesio, Paolo, *The Writer between Two Worlds* in *DIFFERENTIA*, 3-4, 259-276, 1989

Valesio, Paolo, **Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria**, Il Mulino, Bologna, 1986

Valesio, Paolo, "Preface." *Eric Auerbach's Scenes from the Drama of European Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984

Valesio, Paolo, *On the Unconventional*. in *New Literary History*, XIII, 1, :161-69, 1981

Valesio, Paolo, *Novantiqua. Rhetorics as a Contemporary Theory*, Indiana University Press, Bloomington, 1980

Valesio, Paolo, *The Practice of Literary Semiotics: A Theoretical Proposal*. in *Point of Contact/Punto de Contacto*, No. 5, 22-41, 1978

Valesio, Paolo, *The virtues of traducement: Sketch of a theory of translation* in *Semiotica*, XVIII, 1-96, 1976

Valesio, Paolo, *Between Italian and French: The Fine Semantics of Active versus Passive* in *Italian Linguistics* 1. Lisse: Peter de Ridder Press, 107-44, 1976

Valesio, Paolo, *Strutture dell'allitterazione: Grammatica, retorica e folklore verbale*, Zanichelli, Bologna, 1968

Vattimo, Gianni, *Verwindung: nihilisme et postmodernité en philosophie*", in *Krisis* 3-4, 43-53, 1985

Vattimo, Gianni, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1984

Vattimo, Gianni, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980

Vattimo, Gianni, e Rovatti, Pier Aldo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983

Veeser, H. Aram (a cura di), *The New Historicism*, Routledge, New York, 1989

Veyne, Paul, **Come si scrive la storia**, Laterza, Bari, 1973

Vickers, Brian (a cura di), *Rhetoric Revalued*, SUNY Press, Binghamton, 1982

Vico, Giambattista, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971

Viscusi, Robert, *Coining*" in *DIFFERENTIA* 2 Spring 7-42, 1988

- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1974
- Willek, René, *Concepts of Criticism*, Yale University Press, New Haven, 1973
- West, Cornel, *Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Oppression in Nelson e Grossberg*, 17-29, 1988
- Whorf, Benjamin L., *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, Cambridge, 1988
- Will, George, *Literary Politics in Newsweek*, 22 April, 22, 1991
- Wilson, Raymond J., *Ricoeur's 'Allegory' and Jakobson's Metaphoric/Metonymic principles in Phenomenological Inquiry*, Vol. 15, October, 151-160, 1991
- Wolf, Eric, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982

## Indice analitico dei nomi

### A

Afrodite 261  
Agamben 25, 97  
Agosti 55  
Althusser 185  
Altieri 86  
Ammons 123  
Amoroso 46  
Anassagora 41  
Anceschi 54, 88, 250  
Argan 65  
Aristotele 42, 110, 124,  
162, 165, 168, 170, 176,  
202, 209, 212, 213  
Armando Plebe 10  
Arnold 127, 134  
Artaud 84  
Artemis 261  
Atena 261  
Auerbach 36, 37, 80, 127  
Austin 162, 198  
Avalle 55

### B

Bailly 55  
Banfi 256  
Barberi Squarott 60  
Barberi Squarotti 60  
Barcellona 65

Barilli 54, 95  
Barthes 55, 58  
Bataille 135  
Bateson 128  
Battistini 57, 58  
Baudrillard 190  
Beispiel 135  
Benjamin 25, 134  
Benveniste 55, 159, 164,  
166  
Bergson 223  
Bianco 10  
Binni 54  
Black 164  
Blake 136, 253  
Bloom 102, 119, 120, 133  
Boniole 65  
Bonomi 101  
Booth 175  
Borges 84  
Bottiroli 10, 51, 66, 96  
Bové 74, 135  
Bremond 174  
Brodsky 88  
Brooks 128  
Bruno 252  
Bruno 240  
Buffon 223  
Burke 125, 254

Byron 129

## C

Carchia 31, 96, 97  
Carlyle 133  
Carr 171  
Carravetta 54  
Carroll 207  
Cartesio 83, 236, 239, 240,  
241, 242, 243, 244, 254  
Cascardi 86  
Cassirer 146  
Cazzullo 147  
Cecchi 97  
Cézanne 186  
Charles 175  
chleiermacher 27  
Chomsky 20, 101, 159  
Cicerone 170, 176  
Coleridge 134  
Comolli 66  
Conte 58  
Contini 55  
Corti 55  
Cournot 127  
Crapanzano 70  
Crespi 65  
Crewe 73  
Croce 44, 53, 128, 137,  
221, 223, 235  
Curtius 127

## D

D'Annunzio 111, 253  
d'Annunzio 41  
Dante 253  
Danto 86  
d'Aquino 241  
Dasein 23  
De Abbeele 206  
De Lollis 53

De Robertis 53  
De Sanctis 128  
De Saussure 55  
Del Monte 57  
Deleuze 23  
Della Volpe 55, 154  
Demostene 240  
Derrida 20, 23, 46, 129,  
131, 132, 134, 135, 144,  
156, 167, 170, 184, 186,  
198, 240  
Descartes 9, 63, 86, 250  
Devismes 185, 186  
Dewey 223  
Dilthey 27, 128, 158, 236  
Donato 133  
Donne 121  
Doty 260

## E

Ecate 261  
Eco 56, 201  
Einstein 107  
Eliot 123, 133, 137  
Emanuele 60  
Emerson 127  
Empedocle 238  
Eraclito 41, 104, 105, 109  
Erodoto 170

## F

Ferraris 54, 157, 180, 195  
Feyerabend 63, 183  
Fichte 181  
Finsk 135  
Fish 74, 75  
Florescu 54, 57  
Fodor 101  
Fontanier 163  
Formenti 180  
Foucault 45, 64, 78, 95,

189, 254  
Franco Bianco 10  
Frege 199  
Freud 23, 31, 145, 146,  
169, 186, 235  
Frye 85, 124

## G

Gadamer 9, 27, 30, 31, 40,  
54, 64, 107, 157, 208, 213,  
231, 236, 237, 242  
Galilei 63  
Garavelli 59, 97, 110  
Garavelli, 59  
Garcia Màrquez 253  
Gargani 63, 64, 96  
Gates 81  
Genette 55, 58, 174  
Gentile 221, 235  
Geoffrey Hartman 11  
Gertrude Stein 12  
Gestell 184  
Ghidetti 97  
Gilson 241  
Giovanni Bottiroli 10  
Goethe 223  
Gorgia 62, 210  
Grassi 9, 20, 56, 61, 107,  
170, 176, 209, 254  
Graves 123  
Greenblatt 78  
Greimas 174  
Grifò 51  
Gruppo u 58  
Guicciardini 170  
Guillaume 156  
Gusdorf 54, 157  
Guzzo 223

## H

Halliburton 86  
Harari 133  
Harris 101  
Hartman 11, 85, 119, 121,  
122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 131,  
132, 133, 134, 135, 136,  
137, 138, 139  
Harvey 52  
Hegel 86, 181, 235, 254,  
256  
Heidegger 9, 13, 16, 27,  
31, 66, 83, 95, 96, 103, 116,  
117, 149, 150, 167, 189,  
235, 236, 239, 241, 242,  
243, 248, 250, 252, 253,  
254, 255, 256  
Herder 127, 235, 236  
Hermes 7, 133, 141, 259,  
260, 261, 262, 263  
Hintikka 240  
Hirsch 74  
Hirsch, Jr. 71  
Hjelmslev 159  
Hobbes 63, 170  
Hohler 167, 173  
Hölderlin 13  
Hope 123  
Hopkins 120  
Humboldt 170  
Husserl 9, 17, 86, 144,  
145, 148, 249, 256

## I

Iser 175  
Isidoro di Siviglia 252  
Isocrate 62

**J**

J. Picchione 15  
 Jakobson 55, 164, 199,  
 201, 249  
 Jameson 77, 80, 179  
 Jauss 175  
 Jervolino 150  
 Jones 123  
 Jonson 121  
 Joyce 84, 123  
 Juhl 74  
 Jung 260

**K**

Kafka 134  
 Kant 88, 191, 196, 223  
 Katz 56  
 Keats 136  
 Kerényi 260  
 Knapp 70  
 Königsberg 88  
 Kuhn 63

**L**

Lacou-Labarthe 207  
 Lafayette 15  
 Lausberg 110  
 Le Guern 164  
 Leitch 133  
 Lentricchia 133  
 Leopardi 13  
 Levi-Strauss 124, 174, 235  
 Lingis 85  
 Lotman 58  
 Lowell 123  
 Lyotard 12, 16, 52, 95,  
 113, 144, 179,  
 180, 182, 183, 184, 185,  
 186, 187, 189, 190, 191,  
 192, 193, 194, 195,  
 196, 197, 198, 199,

200, 201, 202, 203, 204,  
 205, 206, 207, 208, 209,  
 210, 211, 212, 213, 214,  
 215, 217, 254

**M**

Machiavelli 170  
 MacLeish 124  
 MacNeice 123  
 Magno 41  
 Mailloux 73  
 Malraux 127  
 Man (de) 9 111, 119, 120,  
 130, 170, 176  
 Marcello Pera 10  
 Marchese 55, 58  
 Marrou 171  
 Marshall 83, 84  
 Marx 235  
 Masini 28  
 McCormick 86  
 Melandri 51, 58, 96  
 Menone 238  
 Mercurius 259  
 Merleau-Ponty 28  
 Merleu-Ponty 151  
 Michaels 70  
 Milton 121  
 Mitchell 70, 71  
 Momigliano 53  
 Morris 56  
 Murray 220

**N**

Natoli 97  
 Nietzsche 9, 23, 31, 83,  
 129, 135, 248, 250,  
 253, 254, 255

**O**

Ogden 201

O'Hara 135  
Olbrechts-Tyteca 100  
Olson 123  
Ong 54, 95  
Orazio 170  
Otto 261  
Ovidio 36

## **P**

Pagnini 55  
Palmer 27, 220  
Palmieri 43  
Paolo Valesio 10  
Pareyson 12, 41, 192, 219,  
221, 223, 227, 228, 229,  
230, 231, 232  
Paris 260  
Parmenide 238  
Pasolini 55  
Pasquali 128  
Pasqualotto 23, 28  
Pasquini 57, 58  
Pater 129  
Peirce 23, 56, 200  
Pera 10, 51, 96  
Perelman 9, 54, 59,  
60, 96, 197, 200, 201  
Persefone 261  
Perseo 121  
Pestelli 57  
Pfeiffer R. 33  
Pico 252  
Pierani 16  
Pike 105, 106, 107, 111  
Pirandello 31  
Platone 9, 51, 84, 124,  
125, 209, 213, 238, 252  
Plebe 10, 60, 95  
Poe 223  
Popper 44, 63  
Postal 101

Pound 123  
Preti 63, 95  
Propp 174

## **Q**

Quine 101, 107  
Quintiliano 37, 170, 176

## **R**

Raimondi 51, 97  
Rapp 87  
Raval 84  
Rella 66  
Richards 124, 125, 164, 201  
Ricoeur 11, 137, 141, 142,  
143, 144, 145, 146,  
147, 148, 149, 151, 154,  
156, 157, 158, 159, 160,  
162, 163, 164, 165, 166,  
167, 168, 170, 172,  
173, 174, 175, 176, 177,  
236, 254  
Rilke 120  
Ripanti 39, 44  
Ritter Santini 97  
Riverso 66  
Rorty 64, 74, 77, 83  
Rosen 77, 86  
Rosmarin 74  
Rossi-Landi 69, 203, 258  
Rovatti 20, 46,  
66, 97, 113, 257  
Russo 54

## **S**

Said 80, 130, 133  
Santini 97  
Sapir 98  
Sartre 34  
Saussure 159  
Saviani 16

Schelling 223  
Schleiermacher 128, 236  
Segre 19, 55  
Serra 180  
Serres 260  
Sini 28, 97  
Siviglia (di) 252  
Snow 63  
Socrate 125, 210  
Spanos 45, 135  
Spenser 121  
Spirito 128  
Spitzer 55  
Spongano 53  
Stafford 123  
Starobinski 18, 32, 33  
Stein 12, 260  
Stevens 84  
Swearingen 177  
Szondi 157

## T

Tagliacozzo 235  
Thom 183  
Todorov 55, 58  
Trilling 134  
Tyteca 54, 59

## U

Ullman 164  
Ulmer 85

## V

Valéry 120, 223  
Valesio 10, 54, 56, 60, 61,  
104, 106, 108, 109, 110,  
111, 114, 116, 176,  
201, 209, 254  
Valla 170  
Vattimo 27, 66, 82, 95,  
97, 135, 184, 257

Veca 66  
Veesser 79  
Veyne 171, 172  
Vickers 54, 95  
Vico 13, 16, 31, 51, 58, 80,  
127, 170, 235, 236, 239,  
243, 244, 245, 248, 249,  
250, 252, 253, 254  
Vitruvio. 36

## W

Watson 84  
Weber 171, 235  
Weinrich 174  
West 81  
Wittgenstein 12, 25, 83,  
96, 196  
Wordsworth 120, 121, 128,  
138, 139  
Wordworth 122

## Y

Yale 68, 123, 132

## Z

Zarathustra 41



Marco Valerio Editore  
stampato in proprio  
marzo 2002