

## *La schiarita o la “luce scura” di una metafora*

Se c'è una parola, che dopo la “svolta” domina e organizza i testi di Heidegger, per Rovatti questa è “schiarita” (*Lichtung*). Perciò la designa come parola chiave, che dischiude al pensiero di Heidegger uno spazio nuovo e al tempo stesso consente all'interprete di articolare il pensiero. Rovatti non si è mai interessato di altre parole, che pure hanno lo stesso carattere di *Leitmotiv*.<sup>1</sup> La scelta è determinata dal suo intento filosofico, che non pretende analizzare esaustivamente la metaforica del secondo Heidegger, ma mostrare che questi non ha mai cessato di interrogarsi sull'esperienza del soggetto. Schematicamente, *Lichtung* (schiarita) rimanda a *Licht* (luce), “luce” a “visibilità” e a “vedere”, a “vedere il fenomeno”,<sup>2</sup> per Heidegger indissolubilmente connesso al dire e all'ascoltare, al di là dei limiti fissati da Husserl, come ho cercato di mostrare leggendo i *Seminari di Zollikon*.

Vediamo, innanzitutto, che ruolo gioca la metafora nel discorso heideggeriano. E una volta di più dimostreremo che a Rovatti la filologia non importa molto. Non fa il minimo sforzo per analizzare nei dettagli l'uso della parola “schiarita” nel primo Heidegger e nei testi successivi. Si limita a formulazioni ridotte, al limite dell'erroneo, come: “*Lichtung* si carica del senso dell'‘apertura’ e quindi della ‘verità’, infine anche dell'‘essere’ stesso”.<sup>3</sup> Nelle prossime pagine commenterò questa frase, spiegando che si situa tra due discorsi: uno semantico, l'altro genealogico.

Quando Heidegger comincia a sostituire un termine filosofico classico con un'espressione presa a prestito dal linguaggio boschivo, non c'entra il suo amore per i boschi,<sup>4</sup> ma il potenziale semantico di “schiarita”. O meglio, c'entra il potenziale semantico che Heidegger intende attivare in “schiarita”. La rilevanza del termine nel suo discorso è inseparabile dall'uso che fa di questa parola, destinata ad acquisire *immer wieder* nuove significazioni. Pertanto dobbiamo riferire al suo pensiero, così come va sviluppandosi tra *Essere e tempo* e i successivi seminari, la dinamica semantica di una parola che acquisisce sempre maggiore importanza nei testi heideggeriani.

La parola “schiarita” compare in passi isolati di *Essere e tempo*. Heidegger la riporta senza riconoscerle la dignità di parola-guida. Potrebbe essere questa la ragione per cui

---

<sup>1</sup> Jean Griesch mette al centro del suo primo saggio sulla metaforica di Heidegger la metafora e l'evento. Cfr. JEAN GREISCH: *Les mots et les roses*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1973, p. 433-455. Nel *Declino della luce* Rovatti cita Griesch, ma solo come pioniere che per primo ha riconosciuto il valore della metafora in Heidegger. Tuttavia, l'accesso fenomenologico di Rovatti al pensiero di Heidegger si differenzia radicalmente da quello di Griesch. Nella *Posta in gioco* Rovatti scrive che parole come “fenomeno” e “radura” non sono mai state abbandonate né mai completamente riversate nella “nozione non meno problematica di evento” (p. 69). [Tra le considerazioni che contribuiscono a giustificare scientificamente l'importanza del termine *Lichtung* per la storia biologica dell'umanità, c'è da ricordare l'evento epocale di circa 6 milioni di anni fa. Per l'inaridirsi del clima, la foresta africana a oriente della Rift Valley, tra Etiopia e Kenia, andò frammentandosi in “radure” di savana. L'evento favorì la discesa dagli alberi dei primi ominidi, per esempio di *Orrorin tugenensis*, che “inventarono” lo schematismo motorio della deambulazione eretta. N.d.T.]

<sup>2</sup> *Seminari di Zollikon*, p. 349.

<sup>3</sup> *Introduzione alla filosofia contemporanea*, cit., p. 120. Analoga espressione nel *Declino della luce*, cit., p. 42.

<sup>4</sup> L'amore di Heidegger per i boschi non va senza il rifiuto di tutto ciò che è cittadino. Cfr. PETER SLOTERDIJK, in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, cit., p. 50-56.

omette di giustificare l'emergenza immediata del termine. Fa entrare la "schiarita" dalla porta di dietro, facendosi guidare "dal senso ontico figurato del *lumen naturale* nell'uomo".<sup>5</sup> Il discorso testimonia secondo Heidegger che la filosofia classica ha presagito la "dischiusura", il "ci" che l'esserci per se stesso è. Su questo sfondo determina la dischiusura o apertura propria dell'esserci come schiarita. "Che sia 'illuminato' vuol dire: rischiarato in se stesso *in quanto* essere nel mondo, non da un altro ente ma in modo che lui stesso è la schiarita". L'esserci non è illuminato dalla luce di un altro ente, ma neppure la luce va ascritta a una particolare facoltà dell'esserci. Quindi, non c'è "la forza onticamente sottomano di una luminosità radiante che per caso giunga a tale ente".<sup>6</sup> L'esserci non va preliminarmente rischiarato, ma è già in se stesso chiarito, perché non è altro che lo schiarimento. E solo perché è chiarito in se stesso che l'altro ente può avere accesso a lui "nella luce" ed essere nascosto "nel buio".<sup>7</sup> Il punto acquisito è che la parola "schiarita" contiene i riferimenti all'apertura (accessibilità, dischiusura), che consentono a Heidegger di caratterizzare l'esserci come schiarita.

La vera e propria carriera di "schiarita" comincia dopo *Essere e tempo*. In concomitanza con la svolta Heidegger cambia anche il proprio uso della parola. Non lo applica più come attributo dell'esserci, ma come caratterizzazione dell'essere stesso. Nel senso di Rovatti si potrebbe forse dire che Heidegger decostruisce la rappresentazione ontologica dell'essere, riconducendola alla rappresentazione fenomenologica dell'apparire e dello schiarirsi.

Terminologicamente la svolta si può descrivere come transizione tra due questioni: da quella del "senso dell'essere" a quella della "verità dell'essere".<sup>8</sup> Nella prima, che domina ancora in *Essere e tempo*, si esprime una forma di pensiero "metafisica", come Heidegger stesso affermerà retrospettivamente.<sup>9</sup> L'essere viene discusso unicamente a partire dall'esserci, che si comprende nel proprio essere. Nella seconda accezione Heidegger affronta un essere che si palesa nell'esserci, aperto a tal fine. Qui Heidegger è alla ricerca di un'esperienza dell'essere e della verità, che supera la nostra provvisoria concezione della verità come coincidenza tra cosa e intelletto (*adaequatio rei et intellectus*). Il nocciolo delle sue riflessioni si può, estremizzando, sintetizzare così: potendo in una tesi o in un giudizio riferirci all'ente, questi, nel suo essere, deve essere nel proprio essere aperto a noi e quindi, pur non esplicitamente, anche l'essere in generale. La questione della verità dell'essere rimanda alla metafisica inaugurata da Platone e Aristotele e addirittura a prima.<sup>10</sup> Ed è questa questione che è stata

---

<sup>5</sup> *Essere e tempo*, cit., p. 385.

<sup>6</sup> Ivi., p. 385 e p. 985.

<sup>7</sup> Ivi., p. 385.

<sup>8</sup> Per un'analisi più precisa rimando ai capitoli *La svolta come rivolgersi* e *Il soggetto e il dis-allontanamento*.

<sup>9</sup> *Seminare*, cit., S. 373.

<sup>10</sup> Come è noto Heidegger fa cominciare da Platone quella che lui chiama storia della metafisica. Mentre i presocratici erano ancora in grado di sperimentare l'*aletheia* come dimensione propria, con Platone si evidenzia un'ambiguità nella misura in cui l'*aletheia* rientra nel potere dell'uomo. Heidegger chiarisce questo passaggio nel saggio *La dottrina platonica della verità*: "L'*aletheia* cade sotto il giogo dell'idea". In altri termini, la verità passa da tratto fondamentale spettante all'essere dell'ente a predicato dell'enunciato sul rapporto tra ente ed esserci. (Cfr. *Segnavia*, cit., p. 184, traduzione modificata). Come per Platone, per Aristotele l'essere di tutti gli enti è "fondamentalmente incondizionato e intelligibile senza contraffazioni (WERNER MARX, *Heidegger und die Tradition*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, p. 46-47). Domina il principio della "completa trasparenza". Il "tratto fondamentale

dimenticata dalla metafisica, che si interroga solo sull'ente (sull'essere dell'ente) e non sull'essere in quanto tale. Il termine di verità, contaminato dalla tradizione latina nel senso di *veritas*, sembra a Heidegger sempre meno utilizzabile per alludere alla dimensione, che doveva essere accessibile ai greci, in particolare ai presocratici, in forma di *aletheia*. Nell'*Essenza della verità* Heidegger definisce "verità" una "parola consunta e quasi sorda", che cela il pericolo di farci errare.<sup>11</sup> Così passa a caratterizzare la verità come "apertura" e, seguendo i presocratici, come "disvelatezza" (*Unverborgenheit*). Ma le due soluzioni terminologiche lo soddisfano per poco tempo. Sono troppo statiche per lui. Già a metà degli anni Trenta comincia a parlare della verità come "schiarita" (*Lichtung*). Di nuovo è il potenziale semantico della parola che lo spinge a riprenderla. Nell'*Origine dell'opera d'arte*, una conferenza alla fine del 1935, scrive in proposito: "La disvelatezza dell'ente non è mai uno stato presente, ma un accadere".<sup>12</sup> Rispetto ad "apertura" e "disvelatezza", *Lichtung* – la desinenza *ung* designa in tedesco tanto il processo quanto il risultato del processo – presenta il vantaggio di indicare la processualità dell'accadere della verità. Heidegger utilizza sempre di più *Lichtung* come termine opposto a *Verbergung* (nascondimento). La cosa cambia solo nel 1938 nei *Contributi alla filosofia*, quando fa di nuovo giocare "schiarita" contro "disvelatezza". Nell'alfa privativo dell'*aletheia* i greci avrebbero potuto fare esperienza del nascondimento solo come "ciò che deve essere messo da parte, tolto". Per contro "schiarita" contiene in sé il riferimento all'oscurità, che la precede e al tempo stesso opera in secondo piano, così che ora anche "il nascondimento viene all'aperto". Pertanto Heidegger può affermare che il nascondimento non è superato dalla schiarita, "ma solo in essa diventa concepibile nella sua essenza".<sup>13</sup>

Heidegger approfondisce il proprio confronto con ciò che chiama "schiarita" in una lettura esoterica dei testi dei pensatori all'inizio della storia occidentale, in particolare di

---

dell'intellegibilità" è connesso all'*aletheia* "nel senso dell'esclusione di ogni contraffazione dell'intellegibilità, dovuta all'errore o all'apparenza". Questo tratto permane fino alla filosofia moderna e perciò giustamente, secondo Marx, si può parlare di "metafisica della luce". Solo con Hegel inizia la "presa di distanza da questa visione ottimistica", che in Heidegger termina con il "superamento" della metafisica. In Hegel la "strada verso la luce" si mostra costante "aggiramento dell'oscurità". La luce contiene in sé il proprio contrario, che supera "eternamente". Perciò Heidegger concepisce luce e oscurità come due partner uguali in reciproco conflitto creativo.

<sup>11</sup> *Segnavia*, cit., p. 135-136.

<sup>12</sup> *Sentieri interrotti*, cit., p. 39, traduzione modificata.

<sup>13</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2007, p. 345. Già qui si annuncia per Heidegger un diverso modo di comprendere la verità dei greci e dei tedeschi, che si fissa nelle due parole "disvelatezza" e "schiarita". "Verità come schiarita del nascondimento è un progetto essenzialmente diverso da quello di *aletheia*, anche se nel ricordo appartiene a questa e questa a quello". Successivamente la differenza si radicalizza, in seguito alla contestazione, sulla base di considerazioni filologiche, della sua traduzione di *aletheia* come disvelatezza. Per la critica è discutibile che *aletheia* provenga da alfa privativo e *lethe*, nel senso di *nascondere* e *dimenticare*. Heidegger accetta la critica ma ribatte: "Tutto ciò significa che non solo i poeti e l'uso linguistico quotidiano e neppure solo la filosofia si vedono messi di fronte al compito di chiedersi il senso della verità" (*Tempo ed essere*, cit., p. 185). Parallelamente alla svalutazione della verità come disvelatezza procede la sopravvalutazione della verità come schiarita. È una dimensione cui gli uomini dell'epoca della tecnica non possono più accedere ritornando ai greci, ma solo praticando il pensiero di Heidegger.

Eraclito e in una non meno ermetica lettura di Hölderlin, che ha “dato inizio a un’altra storia”.<sup>14</sup> Per quanto riguarda la scelta di Hölderlin ci sono ragioni di contenuto e linguistiche. Da una parte Hölderlin si pone in rapporto con i primi poeti greci che Heidegger, nel contesto della sua storia dell’essere come storia dell’oblio dell’essere, considera vicini all’inizio. Eraclito rappresenta il “primo inizio” del pensiero occidentale”. Hölderlin ha reso possibile l’“altro inizio”. Per lui Hölderlin ed Eraclito stanno in rapporto di reciprocità. Heidegger può riconoscere la loro vicinanza, secondo la sua comprensione, perché il proprio pensiero dispone del privilegio storico-ontologico di essere vicino all’essere. Alla certezza soggettiva di questo privilegio va ricondotta anche l’identificazione del “proprio destino di pensiero” con la “posizione di fondo fondamentale dell’ultimo Hölderlin”.<sup>15</sup> D’altra parte alcune liriche di Hölderlin sono dominate dalla metaforica della luce (luce e ombra, giorno e notte), fatto che a Heidegger consente di precisare meglio il rapporto tra “schiarita” e “luce” e “oscurità”. Questo aspetto, che nella letteratura specifica non è messo in evidenza, è particolarmente sottolineato da Rovatti nella propria lettura dell’appropriazione di Hölderlin da parte di Heidegger. Da questo punto di vista è particolarmente interessante l’interpretazione della poesia “Rimemorazione” (*Andenken*), che parla di “luce scura”. Ci torneremo.

Negli anni Cinquanta e Sessanta Heidegger enfatizza in misura crescente il rapporto implicito della “schiarita” rispetto all’uomo. Come abbiamo visto nei *Seminari di Zollikon*, concepisce l’uomo a partire dalla “schiarita”, sottolineando alla fine il tratto della spazialità: l’uomo è colui che sta nella schiarita. Chiaramente l’attenzione di Rovatti è rivolta a questa svolta, che è una svolta al soggetto. Più volte allude a una frase dei *Seminari di Zähringen*, in cui Heidegger mette a verbale: “Esserci va inteso come l’essere-schiarita”.<sup>16</sup> Seppure Heidegger qui riconnette il proprio pensiero finale a quello iniziale, non possiamo trascurare una differenza essenziale rispetto a *Essere e tempo*. L’esserci non è schiarita nella misura in cui si apre a se stesso, ma è la schiarita che illumina l’esserci. In questo modo Heidegger introduce un “carattere ‘non soggettivo’” nella schiarita.<sup>17</sup> Grazie ad essa il soggetto è “essenzialmente schiarito a se stesso”,<sup>18</sup> e grazie a questo essere illuminato “l’uomo può vedere”.<sup>19</sup> L’equiparazione tra esserci e “essere la schiarita” non può restare senza conseguenze. Rovatti scrive: “Questa è, a mio avviso, una decisiva indicazione per vedere come la fenomenologia nell’Heidegger maturo sia una questione che investe in pieno il tentativo di descrivere l’essere e che al tempo stesso riconsidera quell’aspetto profondo della fenomenologia husserliana che è la soggettività”.<sup>20</sup>

Già questo breve compendio mostra quale ruolo decisivo giochi la parola “schiarita” nel discorso di Heidegger, che ne fu perfettamente consapevole. Nella successiva conferenza dal titolo *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, tenuta nel 1964 a Parigi al congresso in onore di Kierkegaard, mette a tema i rapporti che la parola “schiarita” apre al proprio pensiero. In proposito è importante osservare che con

---

<sup>14</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, p. 1.

<sup>15</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins »Andenken«* (1987), in *Gesammelte Werke*, vol. 9, cit., p. 42.

<sup>16</sup> *Seminare*, cit., S. 380.

<sup>17</sup> *L’esercizio del silenzio*, cit., p. 80.

<sup>18</sup> *Seminari di Zollikon*, cit., p. 235, traduzione modificata.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>20</sup> *L’esercizio del silenzio*, cit., p. 18-19.

rapporti Heidegger intende quelli che sono essenzialmente legati alla cosa. Prima di addentrarci nella semantica heideggeriana, dobbiamo chiarire come intende i rapporti tra parola e cosa, tra “schiarita” e schiarita. Questo punto ci permette al tempo stesso di stabilire una differenza fondamentale tra Rovatti e Heidegger. Mentre Rovatti si interessa alla rilevanza della “schiarita” per il pensiero di Heidegger – e innanzitutto per la sua riflessione sul soggetto – Heidegger vuole pensare più a fondo e superare la concezione che la “schiarita” sia una semplice “metafora”.<sup>21</sup> “Schiarita” non è per lui l’immagine, presa a prestito dal linguaggio del bosco, che gli serve per avvicinare al pensiero dell’avvenire dell’essere quel che altrimenti si lascia solo difficilmente rappresentare. “Schiarita” è per lui piuttosto il “nome” che nomina immediatamente il “fenomeno originario”. Tra parola e cosa, tra “schiarita” e schiarita c’è un legame inscindibile – un legame fondato dalla cosa stessa.<sup>22</sup> Il fenomeno stesso, scrive Heidegger, “ci pone davanti al compito di imparare da esso interrogandolo, cioè lasciando che ci dica qualcosa”. “Questa parola dà da pensare”, dice altrove, dove è la cosa stessa che si dà da pensare.<sup>23</sup> Pertanto secondo lui i rapporti etimologici, semantici e morfologici contenuti nella parola si muovono solidalmente anche nell’essenza della cosa da pensare. Heidegger si premunisce contro il possibile rimprovero che “da semplici parole – qui, per esempio, ‘schiarita’ – si traggano semplici rappresentazioni, che troppo facilmente possono sembrare di primo piano”. Se il pensiero seguisse l’“accenno” contenuto nella parola, magari contro i dati filologici ed etimologici, non ubbidirebbe all’arbitrio soggettivo, ma corrisponderebbe piuttosto alla cosa stessa, che si sta portando al linguaggio.<sup>24</sup>

Qui Heidegger si appoggia a una semantica, a cui allude in diversi lavori, senza esplicitarla mai. La parola si muove in uno “spazio di oscillazioni” essenzialmente semantico, che stabilisce i rapporti necessari per il pensiero. “Il dire passa sempre per la plurivocità essenziale della parola e delle sue locuzioni. La plurivocità di questo dire non consiste assolutamente nella mera accumulazione di significati che emergono per caso, ma riposa in un gioco che, quanto più riccamente si dispiega, tanto più rigorosamente si attiene a una regola nascosta.”<sup>25</sup> Naturalmente qui fa problema la supposizione della regola nascosta – come si fa a sapere qualcosa di una regola nascosta? Comunque sia, Heidegger distingue tra ambiguità negativa e positiva, tra quella che si mantiene in equilibrio e quella che si perde nell’indeterminatezza, tra il gioco essenziale (*Spiel*) e il puro gioco di parole (*Spielerei*).<sup>26</sup> Non è Heidegger che gioca con le parole, ma è il linguaggio che gioca con lui. Il linguaggio gli rivolge la parola, accennando all’essenza della cosa da pensare e da dire. Ci imbattiamo qui in una strana coincidenza di attività e passività, di impotenza e potenza. Da una parte la parola incontra l’autore, che in un certo senso la subisce, dall’altra l’autore ha la certezza che il proprio pensiero si muova entro rapporti essenziali. Rovatti non entra in questo genere di speculazioni e non perché vi riconosca l’autoinganno – l’automitologizzazione – di Heidegger. Il quale di un’espressione felice, che apre al pensiero nuove connessioni, ne

---

<sup>21</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker-Verlag, St. Gallen 1984, p. 17.

<sup>22</sup> DIETER THOMÄ parla di “legame alla cosa come addebito della teoria heideggeriana del linguaggio. Cfr. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, p. 682 sg.

<sup>23</sup> *Zur Frage nach der Bestimmung*, cit., p. 17.

<sup>24</sup> *Tempo ed essere*, cit., p. 179.

<sup>25</sup> *Segnavia*, cit., p. 372.

<sup>26</sup> Cfr. *In cammino verso il linguaggio*, cit. 75, traduzione modificata.

fa un colpo di fortuna, che a sua volta ne fa un eletto e orienta il suo pensiero. Per Rovatti la fecondità filosofica di una parola come “schiarita” è connessa proprio al fatto che il suo potenziale semantico non si muove equilibratamente, quindi non si fa dominare. Rovatti rovescia la prospettiva di Heidegger. Rispetto all’ambiguità mette in evidenza quel che Heidegger criticamente chiama “polivalenza semantica” (*Vieldeutigkeit*) o, nei suoi termini, “dinamica disseminativa”.<sup>27</sup> Nessun altro, oltre Heidegger, ha introdotto nel discorso filosofico la parola “schiarita”, ma gli effetti derivanti da questa operazione sono sfuggiti al suo controllo. Il suo merito è di averli rintracciati fino alla fine. Se il pensatore tedesco non voltò mai fino alla morte le spalle a questa parola, la ragione fu che non riuscì mai a dominarla. La citata conferenza *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in cui definisce la “schiarita” “l’impensato” (*das Ungedachte*) e dunque la cosa ancora da pensare (*das zu Denkende*), può essere considerata una testimonianza, come in un passaggio nei *Seminari di Zähringen* del 1973, dove Heidegger allude alla difficoltà di dire cosa sia propriamente la schiarita.<sup>28</sup>

Cosa sono, allora, questi riferimenti e questi accenni fondati sulla “schiarita”, citati da Heidegger nella sua tarda conferenza, leggibile come rimemorazione della propria metaforica, per lo più usata implicitamente? In prima approssimazione, si evidenziano due rapporti: con l’apertura e con la luce.<sup>29</sup> *Lichtung* rimanda al verbo *lichten*, diradare. Il bosco dirada, quando viene disboscato parzialmente. L’apertura della schiarita è il risultato dell’aprirsi e del diradarsi. In corrispondenza la parola contiene il riferimento alla spazialità e alla temporalità – ambiguità riflessa in tedesco dalla desinenza *ung* di *Lichtung*. Il sostantivo “chiaro”, nel senso di spazio libero e aperto, secondo Heidegger, non ha nulla a che fare, dal punto di vista della storia del linguaggio, con l’aggettivo “chiaro”, nel senso di “chiarore”.<sup>30</sup> Tuttavia, “sussiste la possibilità di una connessione materiale tra i due significati”. La luce può cadere solo nella schiarita, intesa come spazio illuminato in mezzo al bosco. La “schiarita” è al tempo stesso luce dietro la luce, in cui il “chiaro” confligge (*streitet*), cioè gioca (*spielt*), con lo “scuro”. Qui dobbiamo fare molta attenzione al testo. Il rapporto tra “chiarore” e “oscurità”, cui Heidegger allude, va distinto dal rapporto tra “luce” e “ombra”. Il primo riguarda il rischiararsi della schiarita, il secondo la luce comune, o meglio, ciò che comunemente si intende con luce. “Il senso comune vede nell’ombra solo mancanza di luce, per non dire la sua negazione”.<sup>31</sup> Il termine heideggeriano è più carico di significato e segnala che si tratta del rapporto difficile da pensare tra “chiarità” e “oscurità”, in quanto determinato da una regola più profonda. C’è luce dietro la luce nel senso che il chiarore non si contrappone più all’oscurità. Ci rendiamo conto di questo rapporto uscendo dalla schiarita del bosco. Il riferimento della schiarita all’oscurità è doppio.<sup>32</sup> Da una parte è il luogo aperto alla luce, che deve essere liberato dall’oscurità, che non cessa di produrre effetti, per così dire, sullo sfondo o in secondo piano. D’altra parte è il luogo diradato in mezzo al bosco, che continua a comunicare con l’oscurità del fitto.

A partire da entrambi i campi semantici (apertura, luce) Heidegger sviluppa numerosi rapporti, difficili da cogliere. Per descriverne la molteplicità Rovatti ricorre a una metafora. Abbiamo a che fare con una “tessitura che non sembra prevedere bordi”,

<sup>27</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 27.

<sup>28</sup> *Seminare*, cit., S. 386.

<sup>29</sup> Cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 178-181.

<sup>30</sup> Heidegger riporta *Lichtung* alla rappresentazione di *lichten* nel senso di *leichtmachen* (agevolare, rendere facile). Il dizionario dei Grimm non conferma la derivazione.

<sup>31</sup> *Sentieri interrotti*, cit., p. 100, n. 13.

<sup>32</sup> Nel saggio *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, pubblicato in *Il pensiero debole*, LEONARDO AMOROSO accenna a questo rapporto.

un tessuto in cui ogni filo aggiunge “una costellazione semantica nel suo associarsi con gli altri”.<sup>33</sup> In quanto libero spazio aperto la schiarita è il luogo dove “lo spazio puro e il tempo estatico [...] hanno luogo raccogliendo e riunendo tutto”. Ma è anche il luogo in cui l’uomo dimora. Secondo Heidegger i due campi semantici si intersecano determinando l’uomo. All’aperto della schiarita l’uomo deve la propria apertura che, nella misura in cui la schiarita è luce dietro la luce, è essenzialmente connessa allo sguardo.

Anche i concetti centrali in filosofia di riflessione e di evidenza sono da Heidegger interpretati su questo sfondo. La riflessione (“luce rimandata indietro”) e l’evidenza dipendono da una luce, che non emettono da sé. Ivi connesse sono la coscienza (*Bewusstsein*) e la certezza (*Gewissheit*) del soggetto. Nella coscienza si trova il sapere, il *Wissen*, che etimologicamente si riferisce di nuovo al latino *videre*, nel senso che sapere significa aver visto. A partire dal *lumen naturale*, la luce della ragione, Heidegger stabilisce una connessione con il sentire nel senso di venire a sapere (*Vernehmen*). Tale sentire si muove nella luce della schiarita. Ciò porta a una modalità di sentire più vasta, dove udire e vedere si intrecciano. La schiarita “è libera non solo per il chiaro e lo scuro, ma anche per l’eco e il suo spegnersi”. Così Heidegger chiama la schiarita anche “luogo della quiete”. Senza schiarita non potremmo né vedere, né ascoltare, né... tacere.<sup>34</sup>

Leonardo Amoroso, filosofo italiano e studioso di Heidegger, ha tentato di introdurre nella filosofia di costui, la “trattazione delle molteplici connotazioni del nome, che Heidegger stesso propone come ‘luogo’ del proprio pensiero”.<sup>35</sup> Benché l’accesso prescelto sembri a prima vista originale e tale da stabilire una distanza rispetto a Heidegger, il libro è segnato dalla profonda fedeltà al “maestro”. In ultima analisi anche per Amoroso la “schiarita” non è solo una parola, ma *la* parola. È *il* nome della cosa, che a sua volta non è una cosa qualunque ma *la* cosa del pensiero.

Al contrario per Rovatti il pensiero di un legame inscindibile tra “schiarita” e schiarita, predestinato dalla schiarita stessa, è pura mitologia, ultimamente basata sull’inammissibile identificazione della parola con la cosa. Chi crede di aver trovato *la* parola per la cosa da pensare corre il pericolo di “ontologizzare” la parola.<sup>36</sup> Così Amoroso, che a mio avviso soggiace alla stessa tendenza all’ontologizzazione del proprio “maestro”, misconoscerebbe il ruolo per il pensiero di una parola come “schiarita”. Per Rovatti, se Heidegger si fissa ai riferimenti e ai rapporti contenuti nella parola “schiarita”, significa solo che in determinati contesti il suo uso può offrire al pensiero nuove connessioni. Non si tratterebbe *della* cosa, ma di una “metafora viva”, come dice Rovatti con Ricoeur.<sup>37</sup> L’accesso di Rovatti a Heidegger è caratterizzato dalla presa di distanza, che poggia su una premessa da tenere sempre presente: nella “schiarita” si condensa il tentativo di Heidegger di pensare il soggetto nella propria dimensione di visibilità.<sup>38</sup> Per Rovatti la cosa da pensare resta l’esperienza del soggetto. In proposito sottolinea tre aspetti di cui voglio rendere brevemente conto.

---

<sup>33</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 42.

<sup>34</sup> *Tempo ed essere*, cit., pp. 179-182.

<sup>35</sup> LEONARDO AMOROSO, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993, p. 7.

<sup>36</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 45.

<sup>37</sup> Ivi, p. 42.

<sup>38</sup> *L’esercizio del silenzio*, cit. p. 19. Definendo la *Lichtung* figura della visibilità, Rovatti non ricorda semplicemente l’espressione heideggeriana, ma tutto il vocabolario del fenomenologo francese MAURICE MERLEAU-PONTY, che nei suoi ultimi lavori

Punto primo. Rovatti stesso gioca con l'etimologia, collegando la "schiarita" (*Lichtung*) alla "leggerezza" (*Leichtigkeit*). La leggerezza è la "tonalità linguistica" che porta l'attenzione heideggeriana alle risorse metaforiche del linguaggio.<sup>39</sup> Uso qui con Rovatti l'espressione della metafora in senso del tutto vago per contrassegnare l'uso di parole non concettuali all'interno del discorso filosofico, uso che coincide con la comprensione dello stesso Heidegger che esplicitamente dopo la *Kehre* nella *Lettera sull'Umanismo* introduce una distanza tra il proprio uso linguistico e quello "abituale" in filosofia e nel "linguaggio concettuale ad essi corrispondente".<sup>40</sup>

Perché Heidegger preferisce affidarsi a "questa metafora dalle molte sfaccettature" piuttosto che a "parole più filosofiche"?<sup>41</sup> In altri termini, che differenza c'è tra usare un concetto e una metafora? La differenza è che "schiarita" è una "parola sperimentale e aperta", mentre un concetto si può definire.<sup>42</sup> L'uso che Heidegger fa della parola "schiarita" mostra questa apertura semantica, a prescindere dalla sua fissazione al "dire originario", come potremmo chiamarlo con Rovatti.<sup>43</sup> Non dispone sin dall'inizio dei diversi significati che ricava dalla parola, ma gli si dischiudono nell'uso che ne fa in diversi contesti. Il suo attenersi (*Haltung*) al linguaggio è segnato da un certo riserbo (*Zurückhaltung*). È come se "Heidegger si prendesse cura di preservarne l'oscillazione, l'impossibilità di mettere a fuoco" il significato della parola".<sup>44</sup> In ogni caso le connessioni centrali per Heidegger del pensiero successivo non si possono dire senza la metafora della schiarita. Pertanto secondo Rovatti è importante osservare che la metafora non si limita a illustrare *a posteriori* rapporti preesistenti, ma li manifesta proprio o, per usare l'espressione forte di Heidegger, li fonda. Se un certo uso metaforico del linguaggio portasse alla "dislocazione" del pensiero comune – per Heidegger quello rappresentativo?<sup>45</sup> E se tale uso linguistico stimolasse e rendesse necessario porre domande, che altrimenti sarebbero liquidate come insensate? Esiste allora una funzione per la metafora nel discorso filosofico?

Secondo punto. Rovatti vuole mostrare che il confronto di Heidegger con la "schiarita" attraverso la "questione di un 'ascolto' della luce" determina una questione "che va oltre la metafisica, proprio in direzione di una comprensione e di una dicibilità

---

si è interessato a fondo della visibilità. Nel libro postumo *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty abbozza un tentativo di "ontologia della visibilità", che concepisce il vedere e l'essere visti come aspetti inscindibili dell'esperienza umana. Non c'è bisogno di dire che questa ontologia è pesantemente influenzata da Heidegger. Benché nei capitoli sulla *Lichtung* Rovatti non citi Merleau-Ponty, la sua lettura di Heidegger, anche se non influenzata, è ispirata dal filosofo francese. Tuttavia, una deviazione nell'opera del fenomenologo francese complicherebbe la mia esposizione e forse non darebbe i frutti sperati. Per i complessi e interessanti intrecci di pensiero tra Heidegger e Merleau-Ponty cfr. PAOLO GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999; FRANK ROBERT, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Harmattan, Paris 2005.

<sup>39</sup> *Elogio del pudore*, cit. p. 26.

<sup>40</sup> *Segnavia*, cit., p. 308.

<sup>41</sup> *Introduzione alla filosofia contemporanea*, cit. p. 120.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>43</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 45.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 46.



dell'esperire in quanto tale".<sup>46</sup> "Schiarita" è la parola centrale di un "gioco linguistico"<sup>47</sup> in cui si concentra il tentativo di Heidegger di ripensare l'esperienza umana. La parola gli consente di istituire nuovi rapporti tra ascoltare, dire e vedere. In testi completamente diversi – dalla *Poesia di Hölderlin* ai *Seminari di Zollikon* – Heidegger torna *immer wieder* a parlare di questo intreccio. Se esiste un "chè di originario" nell'esperienza,<sup>48</sup> è perché l'uomo sta nella schiarita, in quell'*una* schiarita. Di fatto Heidegger usa la parola "schiarita", come la parola "essere", sempre al singolare. Per lui è una parola che ricorre solo al singolare [*singularantum*]. Si dà *una* sola schiarita, quindi *una* sola esperienza. Pensando insieme ascoltare, dire e vedere, Heidegger mostra che l'ascoltare deve essere qualcosa di diverso dal mero udire con le orecchie, il vedere dal vedere con gli occhi, il dire dal fare andare la lingua. Questo esperire "cooriginario"<sup>49</sup> rinvia al di là della e dietro alla metafisica, nella misura in cui essa si fa scappare la distinzione essenziale tra sensuale e spirituale. Per Heidegger questa contrapposizione determina e il quadro dell'uomo di sano intelletto e i modelli dominanti in antropologia e psicologia: l'uomo come essere psicofisico. L'esperire umano si ripartisce in diverse facoltà, equiparate a "strumenti corporei apparentemente diversi e ripartiti in siti corporei diversi": qui le orecchie, là la bocca, più in là gli occhi.<sup>50</sup> All'inverso in Heidegger e in Rovatti si tratta di pensare l'esperire umano in quanto tale, cioè nella propria unità. In merito vale la pena precisare che Heidegger non presenta una teoria del percepire umano. Anche le riflessioni di Rovatti sono frammentarie, come potremmo documentare. Con il tipico gesto del riserbo del pensatore postmetafisico Rovatti definisce le proprie elaborazioni delle osservazioni sparse di Heidegger come indicazioni che "forse" ci faranno accedere a una nuova dimensione dell'esperire umano,<sup>51</sup> rimasta celata al pensiero metafisico. In particolare sottolinea che il gioco linguistico centrato intorno alla metafora della schiarita indica a Heidegger la via verso una nuova dimensione. L'uomo non vede perché ha gli occhi, ma è vedente perché sta nella schiarita, cioè nell'aperto "al chiaro e allo scuro". L'uomo non ode perché ha le orecchie, ma è udente perché sta nella schiarita, cioè nell'aperto "all'eco e al suo dileguarsi". L'uomo non ha il linguaggio perché ha la bocca, ma perché sta nella schiarita, che "avviene" nel linguaggio, cui conferisce il carattere "illuminante", inseparabilmente collegato al vedere e all'ascoltare.

Terzo punto. Heidegger caratterizza la schiarita anche come "l'aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente".<sup>52</sup> Rovatti lo spiega come indizio del tentativo di pensare il rapporto costitutivo dell'esperire umano tra presenza e assenza nel gioco tra "chiaro" e "scuro" proprio della "schiarita". Analogamente alla spazialità, che nel capitolo precedente abbiamo trattato a partire dalla metafora della vicinanza, si tratta ora della temporalità dell'esperienza umana, paradossalmente determinata. In che rapporto reciproco stanno il "chiaro" e lo "scuro", cioè l'udibile e il non udibile, il dicibile e l'indicibile, il visibile e l'invisibile? Heidegger determina questo rapporto in poche pagine del suo saggio *Andenken (Rammemorazione)*, commentando la terza strofa dell'omonima poesia di Hölderlin, dove il poeta parla di "luce scura", che tuttavia la letteratura specialistica ha poco preso in considerazione. Il saggio è una sorta di

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 29.

<sup>47</sup> Ivi, p. 28.

<sup>48</sup> *La poesia di Hölderlin*, cit., S. 124.

<sup>49</sup> Ivi, p. 39.

<sup>50</sup> Ivi, S. 124. Vedi anche *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 160.

<sup>51</sup> *La posta in gioco*, cit., p. 71.

<sup>52</sup> *Tempo ed essere*, cit., p. 179.

riassunto del corso tenuto con lo stesso titolo nel semestre invernale 1941/1942. Quale importanza Heidegger attribuisca a questa strofa e all'ossimoro ivi dominante, risulta da una parte dall'estensione dell'interpretazione nelle lezioni e dall'altra dal riferimento da essa in altri scritti, come *Le conferenze di Brema e Friburgo sul Principi del pensiero* del 1957.<sup>53</sup>

Le riflessioni di Heidegger sull'ossimoro sono difficili, per non dire criptiche. Tuttavia, non hanno mancato di fare effetto su Rovatti. Mentre la sua ricezione della poesia si è occupata dei chiarimenti di Heidegger su *Andenken*, soprattutto sulla nuova determinazione dell'essenza della poesia, così come si sviluppa dagli gnomici versi conclusivi ("Ma ciò che resta, lo fondano i poeti"), o sulla meditazione intorno all'*Andenken*, da distinguere dal semplice ricordare (*Erinnern*), l'attenzione di Rovatti si dirige ora sulla "luce scura". Come tento di mostrare, è proprio questo l'accesso consigliato dallo stesso Heidegger come quello più meritevole di altri. In una successiva nota a piè di pagina, non datata, solleva infatti la questione dell'ammissibilità di approfondire la schiarita, pensata in anticipo da "un pensiero non poetico", sulla scorta della lettura di un poeta. In modo retoricamente vago, ma di fatto preciso, Heidegger formula la seguente questione: se "in questo modo non si creda di scorgere nella poesia di Hölderlin qualcosa di estraneo o se invece il pensare, partendo certo da una regione del tutto diversa, non venga incontro al pensare, lo lasciamo all'ulteriore riflessione".<sup>54</sup> Abbiamo stabilito che Rovatti non condivide le premesse heideggeriane della storia dell'essere. Pertanto perde di importanza per lui la questione se Heidegger importi nella poesia di Hölderlin qualcosa di estraneo o legga tra le righe solo il proprio della poesia di Hölderlin. In rapporto all'interpretazione heideggeriana di Hölderlin Rovatti non ha di queste preoccupazioni. Se Heidegger si occupa di Hölderlin è solo per sviluppare la propria riflessione sulla "schiarita" come "gioco di chiaroscuro".

A questo punto vorrei procedere in modo meno spensierato e tratteggiare a grandi linee la lettura di Heidegger, tanto da consentire una prima approssimazione alla questione del rapporto tra luce e oscurità, culminante nella spiegazione dei citati versi di Hölderlin.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Conferenze di Brema (1949) e Friburgo (1957)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 109 sg.

<sup>54</sup> *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 144, traduzione modificata.

<sup>55</sup> Vorrei sviluppare il rapporto tra schiarita e Hölderlin, lungo linee suggerite da Heidegger nel suo saggio, che stranamente Rovatti non coglie. Ciò è tanto più sorprendente in quanto tale rapporto arriva a toccare la follia, un tema per cui Rovatti dimostra grande sensibilità. Il "fuoco celeste", ricorrente in alcuni inni di Hölderlin, è il fuoco che "già prima della nascita del canto 'è acceso nelle anime dei poeti'". Sono loro nelle loro poesie a comunicarlo agli uomini in forma attenuata. Attraverso la "quiete" il poeta trasforma il fuoco nella "dolcezza della parola mediata e mediatrice". Così "per i figli della terra" il fuoco perde il carattere di "pericolo estremo" (*La poesia di Hölderlin*, cit., p. 86). Per converso ciò significa che per i poeti il fuoco rappresenta un pericolo: il pericolo della follia. Heidegger lo evoca con sempre nuove espressioni. I poeti "marciano (*einrücken*) diritti in un'altra zona dell'essere", dove "corrono il rischio di diventare folli (*verrückt*)" (*Hölderlins Hymne »Andenken«*, cit., S. 46-48). Troppo chiarore può accecare il poeta e gettarlo nell'alienazione (*Umnachtung*). Secondo Heidegger è quel che successe a Hölderlin. Cita una lettera che Hölderlin scrive come chi è "già toccato dalla follia", nella quale, come negli inni, parla di "fuoco del cielo". E Heidegger: "L'eccesso di chiarore getta il poeta nell'oscurità" (*La poesia di Hölderlin*, cit., S. 44). L'oscurità – "la notte della follia" – è al tempo stesso un "riparo", come dice Heidegger. La notte offre al poeta un riparo dalla troppa luce che non regge. Il poeta ha

Sullo sfondo sta il già citato cambiamento di rapporto tra l'esperienza di verità greca e tedesca, rispettivamente come disvelatezza e schiarita. Il "proprio dei Greci" – così Heidegger cita la formulazione di Hölderlin in una lettera a Böhlendorf<sup>56</sup> – è "il fuoco del cielo", il loro "estraneo" è "la chiarezza della rappresentazione". Mancando di questa rappresentazione "all'inizio della loro storia non sono a casa",<sup>57</sup> i Greci non possono rappresentare il fuoco, quindi non possono fare esperienza della schiarita in quanto tale. Il contrario vale per i tedeschi, per i quali è propria la "chiarezza della rappresentazione", mentre manca loro "il fuoco del cielo". Nel poeta tedesco l'esperienza del fuoco incontra la chiarezza della rappresentazione. Per lui è propria la chiarezza della rappresentazione, mentre incontra "il fuoco del cielo" solo "nell'estraneo". Perciò deve sfidare due pericoli. Se lascia la patria, rischia da una parte di "bruciare nell'estraneo",<sup>58</sup> e dall'altra "di dimenticare il chiarore e il calore del fuoco del cielo". Il suo compito è di custodire l'esperienza.<sup>59</sup> Il poeta torna in patria e si reca sotto la protezione delle ombre del giardino e del bosco che offrono "riparo dal calore

---

bisogno dell'oscurità della notte per poter continuare a vedere. Perciò nelle sue delucidazioni su Hölderlin Heidegger consulta le testimonianze di esordio dell'alienazione mentale (*geistige Umnachtung*). I biografi di Hölderlin e i contemporanei concordano nel ritenere che i primi segni della tardiva follia si percepiscano dopo il ritorno del poeta da Bordeaux a fine giugno o inizio luglio del 1802. Heidegger parte da lì. Nel saggio del 1939 "*Andenken*" und "*Mnemosyne*", che solo recentemente si è reso disponibile, Heidegger scrive: "V. Hellingrath non a torto colloca la poesia nell'anno 1803. Nel giugno del 1802 Hölderlin era come uno toccato da Apollo, cioè abbacinato da troppa luce e caduto nel buio, tornato nella casa della madre a Nürtingen dopo il soggiorno a Bordeaux come precettore" (*Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 10). Nella sua lezione su *Rammemorazione* Heidegger è ancora più esplicito: "Le poesie di Hölderlin dal 1800 al 1806 sono oscure. Sembra che manchino le connessioni interne. D'altra parte si sa dell'approssimarsi della follia proprio in questi anni. Allora il caso Hölderlin è chiaro? No. Così inteso non è affatto chiaro. Infatti, uno sguardo all'illuminante spiegazione psicobiologica dell'opera come prodotto di un 'folle' non porta alla parola l'opera ma solo l'arrogante onniscienza del presunto normale e non folle. In ogni caso il poeta era *verrückt* (folle) nel senso del ri-volgimento (*Ver-rückung*) del proprio essere. A questa follia essenziale seguì un 'folleggiamento' certamente singolare" (ivi, p. 43). In breve, Heidegger ritiene di comprendere la follia attraverso l'opera, non l'opera attraverso la follia. Il rapporto tra chiaro e scuro, con cui Heidegger spiega la follia di Hölderlin, consegue alla lettura delle sue poesie o, meglio, alla lettura del ruolo che Hölderlin attribuisce al poeta in molte sue poesie, dove il poeta è descritto come essere bisognoso d'ombra, affinché trovi la quiete e la voce giusta. Heidegger scrive. "L'ombra profonda salva la parola poetante dall'eccesso di chiarore del 'fuoco celeste'" (*La poesia di Hölderlin*, cit., S. 77). Ecco il motivo che determina l'intera lettura heideggeriana di Hölderlin.

<sup>56</sup> HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, vol. 9, cit., p. 183. "Non c'è cosa che apprendiamo con più difficoltà di questo: servirci liberamente di ciò che appartiene alla nostra nazione. E, come credo, è proprio la chiarezza della rappresentazione che è per noi così naturale come lo è per i Greci il fuoco del cielo". Citato in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 107.

<sup>57</sup> *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 107.

<sup>58</sup> Ivi, S. 94.

<sup>59</sup> Ivi, S. 96.

del fuoco estraneo”, per poetare ricordando l’esperienza.<sup>60</sup> Alla “splendente luce del sacro”, che gli si è offerta durante l’escursione nell’estraneo”, il poeta deve ora “aggiungere la propria parola”. “Solo così può mostrare ciò che appare e, mostrandolo come altro, essere il segno stesso”.<sup>61</sup> Poetando protetto dall’ombra, il poeta può dire l’esperienza. Elevando l’esperienza alla parola, solo se ne appropria. Allora, quali sono le parole con cui il poeta tenta di nominare la schiarita? Le grandiose esposizioni, che ho ridotto al minimo, sfociano nell’interpretazione della terza strofa di *Rammemorazione*, che parla della “luce scura”. Prima di passare allo sfondo filosofico già tratteggiato, leggiamo i primi versi della terza strofa

Ma mi porga alcuno,  
colmo di luce scura,  
il calice odoroso,  
ché io possa riposare, perché dolce  
sarebbe all’ombra il sopore.<sup>62</sup>

Con “luce oscura” si intende il vino, rievocando associazioni analoghe alle greche – il dio del vino Dioniso – e alle cristiane – il sangue di Cristo. Di proposito Heidegger dissolve questi riferimenti. Vuole comprendere la “luce scura” unicamente all’interno della poesia, riferendola alla “chiarezza della rappresentazione”. Il poeta richiede la chiarezza della “luce scura”, perché vede un lume che “riluce oscurandosi”.<sup>63</sup> In questa luce il chiarore è “attenuato”, ma l’attenuazione non indebolisce la luce, ma apre all’apparire del nascondente” che all’interno “custodisce il nascosto”. La chiarezza della “luce scura” è la schiarita, che è al tempo stesso svelamento e nascondimento. Grazie a lei il poeta può rappresentare la schiarita e le cose che in essa appaiono. Per contro “l’eccesso di chiarore interdice la vista”.

Si può in generale immaginare qualcosa dietro l’ossimoro “luce scura?” Si ripropone la questione della pensabilità. Al “pensiero comune, che si esaurisce nel calcolo degli oggetti”, simile metafora deve sembrare una “grossolana contraddizione”. “Una luce, anche minima, è sempre chiara o almeno tale da impedire l’oscurità. Ma qui, per contro, si tratta di un lume che appare attraverso la propria oscurità, in modo che qualcosa appare nascondendosi”.<sup>64</sup> Heidegger si accinge una volta di più a mettere in discussione l’elevatezza del pensiero della comprensione. Ma il distacco dalla rappresentazione comune non si realizza con decisione volontaristica, ma richiede l’“intonazione”, che il poeta deve al vino, da bere senza ubriacarsi. L’ebbrezza non confonde i sensi, ma produce la “sobrietà per l’altezza” e “fa solo pensare a lei”.<sup>65</sup> Il “rammemorare” si dimostra un pensare che mette fuori corso la contraddizione. Luce e buio non sono più reciprocamente contrapposti né tanto meno l’una si supera hegelianamente nell’altro. La luce non è la negazione dell’oscurità e l’oscurità non è la negazione della luce – tanto meno la luce è l’altro dell’oscurità e l’oscurità l’altro della luce. Luce e oscurità vanno concepite come reciprocamente appartenenti. “L’ebbrezza solleva nella luminosa chiarezza in cui si apre la profondità del nascosto e l’oscurità appare come sorella della chiarezza”.<sup>66</sup> O altrove: “L’oscurità mantiene il chiaro presso di sé. Questo appartiene a

---

<sup>60</sup> Ivi, S. 94.

<sup>61</sup> Ivi, p. 141.

<sup>62</sup> Ivi, p. 99.

<sup>63</sup> Ivi, p. 142, traduzione modificata.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Ivi, p. 142.

<sup>66</sup> Ivi, p. 143.

quello”.<sup>67</sup> Heidegger lo concepisce rapporto fraterno o di coappartenenza, Rovatti come “paradosso”. Ne ricordo le caratteristiche. Per Rovatti il paradosso è un fenomeno che presenta aspetti o determinazioni contrapposte, che non possono essere ricondotte a una determinazione unitaria né elevate a una determinazione superiore e comprensiva. Questa paradossalità si distingue dai paradossi logici, nel senso che non si lascia ridurre a mero problema né, quindi, risolvere. Appartiene alla “cosa stessa”. Alla paradossalità della cosa deve corrispondere un pensiero paradossale, che ha bisogno di un linguaggio paradossale. Solo siffatto linguaggio apre l’accesso all’esperienza paradossale di assenza e presenza, che tanto Heidegger che Rovatti affrontano. Tornando indietro, all’udibile appartiene il non udibile, al dicibile l’indicibile, al visibile l’invisibile. Ogni udire è anche non udire, ogni dire non dire, ogni vedere non vedere, non su basi contingenti ma essenziali. Ciò che a prima vista potrebbe sembrare banale, all’esame più attento si dimostra il punto di partenza di una nuova concezione della nostra esperienza. Ascoltare, parlare e vedere vanno ripensati a partire da un costitutivo non udibile, indicibile, invisibile.<sup>68</sup> Dallo stesso punto di partenza si pone la questione del soggetto e di come debba affrontare questa dimensione di assenza. Potrebbe curarsi dell’invisibile, prendendo le distanze e tentando di non fissare la cosa da vedere a una visuale. Oppure potrebbe attenersi all’ideale di trasparenza concettuale. In corrispondenza cambia anche l’atteggiamento del ricevente, che sia l’ascoltatore, l’osservatore o il lettore. Potrebbe sforzarsi di riportare il detto al concetto o di mettere in rapporto il detto con il non detto. Heidegger adotta un tipo di lettura che orienta l’attenzione filosofica al non detto o al non pensato del testo.<sup>69</sup> Nelle lezioni del 1955-1956, raccolte nel libro *Il principio di ragione*, Heidegger non solo pratica ma tematizza questa lettura. Mi dedicherò ora ad alcune di queste pagine. Ci consentiranno finalmente di chiarire la comprensione heideggeriana della metaforica, confrontandola con il suo uso linguistico proprio.

In quanto segue tratto poche pagine della “Sesta Lezione” di grande rilevanza per il discorso di Rovatti. Vi si condensano diversi motivi. Heidegger collega la nuova lettura del fondamento, centrata sul non detto – “Niente è senza ragione” – a considerazioni sull’ascoltare e il vedere umani, con annessa critica della metaforica in filosofia. Sebbene queste pagine abbiano il carattere della “digressione”, sono state attentamente considerate dagli interpreti. Se ne sono occupati, anche se in limiti ristretti, Greisch, Ricoeur e Derrida. Diversamente da Rovatti, si interessano esclusivamente alle osservazioni di Heidegger sulla metafora, tralasciando i suoi sviluppi sull’ascoltare e il vedere come “illustrazione” del suo rifiuto del linguaggio metaforico.

---

<sup>67</sup> *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 124, traduzione modificata.

<sup>68</sup> Rovatti lascia definitivamente da parte considerazioni generali o di principio. Resta ultimamente debitore della nuova concezione della nostra esperienza, che annuncia in riferimento a Heidegger. Accanto ai nomi di autori come Merleau-Ponty, Lacan o Derrida, citati come garanti della necessità e dell’importanza di questo compito, nei suoi testi compaiono solo “accenni” nello stile di Heidegger. Fanno riferimento a una nuova dimensione dell’esperienza senza volere o potere scandagliarla completamente.

<sup>69</sup> “Tanto maggiore è l’opera di pensiero di un pensatore, non solo commisurata al numero e all’estensione dei suoi scritti, tanto più ricco è in tale pensiero l’impensato, cioè quello che emerge grazie a tale opera come non ancora pensato. Il non pensato non riguarda certamente quel che il pensatore non ha visto o non ha dominato, ma quel che i posteri saputelli devono riprendere”. (MARTIN HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2004, p. 125, traduzione modificata).

Qual è il contesto che meglio vi si approssima? Lo sforzo di Heidegger va nella direzione di intendere in modo nuovo la tesi del fondamento nella sua formulazione classica: “Niente è senza ragione”. La nuova comprensione dipende da un nuovo ascolto capace di ascoltare ciò che “il contenuto del principio immediatamente recepibile lascia non detto”.<sup>70</sup> Come dimostrazione di lettura ingannevole del principio, che si attenga meramente al detto, Heidegger adduce un passo del suo saggio *Dell'essenza del fondamento*, pubblicato nel 1929, dove determina il principio di ragione come principio che “si esprime sull'ente”. Ora per lui si tratta di mostrare che il principio non è un enunciato *sull'ente*, ma parla *dell'essere dell'ente*. Se nel testo precedente Heidegger non vede il rapporto tra essere e principio – almeno questa è la spiegazione che successivamente lui stesso ne dà – la ragione è di non aver prestato adeguato ascolto al principio. Ascoltare quel che “si” ascolta significa rimanere aderenti a quel che “si” vede.<sup>71</sup> “Se il pensiero non scorge nella cosa vista ciò che ha di più proprio, allora il pensiero si sbaglia (*sich versieht*) su ciò che ha davanti”, scrive Heidegger. Ogni vedere cela il pericolo della svista (*versehen*), ogni sentire del fraintendere (*verhören*). Per vedere diversamente lo “stato delle cose”, l'uomo deve ascoltare diversamente le parole o, in questo caso, ascoltare il principio su un'altra “lunghezza d'onda”. Non “niente è senza principio”, cioè “ogni ente ha un principio”, ma “niente è senza *principio*”. Heidegger precisa: “Il nostro pensiero deve guardare alla tonalità del già udito. Il pensiero deve guardare l'udibile. Deve guardare (*er-blicken*) all'inaudito (*das Un-erhörte*)”.<sup>72</sup> L'eco udita tra “è” e “principio” istrada diversamente il pensiero di Heidegger, che dopo alcune stazioni intermedie – un altro ascolto del verbo “essere”, che fa intendere un significato attivo (*an-wesen*) e non più il semplice “esserci” (*da-sein*) – porta alla tesi: “l'essere appartiene al fondo (*das Sein ist grundhaft*)” e, in conclusione, “l'essere è l'in sé fondante” (*Das Sein west in sich als gründendes*). Allora, bisogna pensare il principio come essere e l'essere come principio.

In aggiunta alle nuove delucidazioni sulla nuova ricezione del principio di ragione Heidegger espone la seguente questione: caratterizzando il pensiero come “ascolto che guarda”, facciamo un'affermazione che va in senso contrario al sano intelletto umano, ma capiamo quel che diciamo? O meglio, come dobbiamo intendere questa caratterizzazione? Abbiamo a che fare con una metafora? Ma cosa significa qui metafora? La digressione del “guardare ascoltando” porta ad alcuni “suggerimenti” al modo di comprendere, dominante in filosofia, la metafora, di cui Heidegger vuole portare alla luce le precondizioni metafisiche. Parallelamente le sue esplicitazioni hanno innanzitutto carattere polemico. Il suo sforzo è di mettere il proprio modo di esprimersi al riparo da interpretazioni semplificatrici e fuorvianti.

Heidegger fa la parte dell'avvocato del diavolo, a difesa del sano intelletto umano. Quel che di nuovo vediamo e sentiamo nella nuova tonalità del principio di ragione non si può percepire “con gli organi di senso”. Ma, se vedere significa prima di tutto “vedere con gli occhi” e sentire “sentire con le orecchie”, allora pensare può essere detto udire e vedere solo “in senso traslato”. Nel linguaggio dotto questa traslazione si chiama

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 91.

<sup>71</sup> Naturalmente sono stati sollevati dubbi sulla legittimità della spiegazione. Heidegger tende a riordinare *a posteriori* in senso teleologico il proprio percorso di pensiero, come se tutto dovesse avvenire come è effettivamente avvenuto. Pertanto anche gli “inganni” hanno una loro coerenza, che li rende irrinunciabili per lo sviluppo del proprio pensiero. Allora, la differenza di principio tra questione dell'ente e dell'essere, formulata successivamente, era già presente nel lavoro precedente *Dell'essenza del fondamento*. (Cfr. *Segnavia*, cit., p. 82 sg.)

<sup>72</sup> *Il principio di ragione*, cit., p. 87, traduzione modificata.

“metafora”.<sup>73</sup> Cosa ritenere di questa obiezione del senso comune? Non molto, se non si condividono le opzioni preventive, che Heidegger considera metafisiche. Nella “separazione tra sensoriale e non sensoriale come due campi a sé stanti” Heidegger riconosce un “tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e determina in modo decisivo il pensiero occidentale”. Questa divisione si riproduce nella distinzione tra significato proprio e improprio. Solo così possono venire equiparati l’ascoltare/vedere sensoriali con il significato proprio e l’ascoltare/vedere non sensoriali con il significato improprio. Si noti a margine che non sarebbe troppo difficile documentare la restrizione da parte di Heidegger della concezione della metafisica o, più precisamente, del pensiero filosofico a ciò che chiama metafisica. Rovatti qui si astiene dal criticare Heidegger, non tanto perché concordi completamente con la sua definizione di metafisica, quanto perché non ha un’idea chiara in proposito.<sup>74</sup>

Procediamo, allora, presentando le riflessioni di Heidegger. Il quale, continuando il discorso del vedere sensoriale come proprio e del vedere non sensoriale come traslato, può coerentemente scrivere: “Il metaforico esiste solo all’interno della metafisica”.<sup>75</sup> Al

---

<sup>73</sup> Heidegger si riferisce qui implicitamente ad Aristotele, la cui definizione di metafora rimane decisiva per la retorica fino al XX secolo. “Metafora è la traslazione di un nome estraneo o dal genere alla specie o dalla specie al genere o da una specie all’altra secondo l’analogia” (*Poetica*, 1457b 6-9). Paul Ricoeur ha dedicato il primo studio del libro *La metafora viva* all’interpretazione di Aristotele, mostrando che è più ambigua di quanto non sembri a prima vista. Ricoeur riconosce alla metafora non solo una funzione decorativa ma anche generativa di senso e di apertura al mondo. È questa la funzione che venne in seguito trascurata a favore della funzione decorativa. Paragonando la metafora al paragone, Aristotele, secondo Ricoeur, la subordina alla predicazione, sottraendola alla funzione della pura sostituzione. Solo nel XX secolo viene riscoperta la forza produttiva della metafora da parte di teorici francesi (Roman Jakobson, Jacques Lacan, Jacques Derrida) e anglosassoni (Max Black, Paul Henle, Monroe C. Beardsley), dei quali Rovatti non si è mai interessato. Nella modernità la riabilitazione filosofica inizia nella prima metà del XVIII secolo con Giambattista Vico. Nel suo capolavoro *Principi di scienza nuova* (1744) definisce la metafora “una picciola favoletta” (Libro II, *Corollari d’intorno a’ tropi*). È un peccato che Rovatti non citi mai Vico, pioniere italiano della moderna teoria della metafora.

<sup>74</sup> Rovatti tratta il concetto di metafisica in modo abbastanza leggero. Diversamente da Lévinas e Derrida non si è mai occupato seriamente di quel “tratto fondamentale” che autorizza a parlare di *una* metafisica. Pertanto non gli si fa torto riconoscendo nel suo discorso sulla metafisica meno l’espressione di un certo modo di intendere la storia della filosofia – per esempio come storia dell’essere o dell’oblio dell’essere – e più la testimonianza di una *leggerezza* tutta italiana nell’affrontare tale storia. *Leggerezza* che confina con l’indifferenza per la storia, cosa di cui non lo si può assolvere neanche con tutta la buona volontà. In nessuno dei suoi libri si intravede un autentico interesse storico-filosofico o ermeneutico. Nel migliore dei casi i testi dei classici prenietscheani gli servono da sfondo negativo per far meglio risaltare il proprio pensiero. Detto questo, il confronto con la concezione rovattiana di metafisica mi sembra improduttivo. Tuttavia, mi sia concesso dare una descrizione sommaria di ciò che Rovatti intende con metafisica in senso lato: un pensiero che inizia con Platone e arriva fino ai giorni nostri; un pensiero che poggia su alcune contrapposizioni concettuali di fondo; un pensiero cui è connaturata la tendenza alla violenza, in quanto diretto a comprendere il mondo e a dominarlo concettualmente.

<sup>75</sup> *Il principio di ragione*, cit., p. 90. Cfr. *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 162-164.

pensiero postmetafisico tocca il compito o di uscire o di voltare le spalle a questa contrapposizione. Cosa vuol dire? Il programma di Rovatti, annesso a quello di Heidegger, mira a superare (*verwinden*) la metafisica e la comprensione metafisica della metafora.<sup>76</sup> Non superare la contrapposizione sensoriale/non sensoriale, ossia proprio/improprio, ma lasciarla decadere come un vestito da dismettere.<sup>77</sup> E neppure un semplice rovesciamento della gerarchia: il vedere non sensoriale non si chiama proprio né quello sensoriale improprio, ossia metaforico. Così facendo, ci si muoverebbe ancora nell'ambito della falsa alternativa tra vedere sensoriale e spirituale, restando attaccati al modo di pensare metafisico. Con "sorpasso" Rovatti intende piuttosto una "variazione del medesimo".<sup>78</sup> Vedere e ascoltare dipendono sempre dai sensi, ma non possono più essere concepiti come mero vedere con gli occhi e ascoltare con le orecchie. "Non si tratta di escludere la percezione sensibile, bensì di operare uno spostamento dalla sensibilità – che Husserl avrebbe chiamato 'mondana' – cioè dalla ovvietà dei sensi, a un'altra sensibilità, all'essenzialità del nostro sentire."<sup>79</sup> La determinazione di questa sensorialità "altra" non si colloca al di là ma al di qua della contrapposizione sensoriale/non sensoriale. Vedere e ascoltare non sono né solo sensoriali né solo non sensoriali, ma sono tanto l'uno quanto l'altro. Quel che sta avvenendo è lo spostamento di significato della sensorialità e della non sensorialità, in quanto non più contrapposte.

Le conseguenze sono due. Primo. Se vedere e ascoltare non sono più concepiti a partire dagli organi di senso, possono riferirsi all'unità dell'apprensione uditivo-visiva. Allora il vedere sarebbe essenzialmente legato all'ascoltare e questo a quello. Secondo. Se sensoriale e non sensoriale non sono più contrapposti, il pensiero può giocare nel vedere-ascoltare come il veder-ascoltare nel pensiero.

Ma allora cosa significa vedere? E ascoltare? E pensare? Come per lo più in entrambi gli autori anche questa digressione termina con una serie di domande, che ultimamente rimangono senza risposta. Ma per Rovatti è preciso compito della metafora costringerci a porre delle domande. Sta qui la sua funzione essenziale per il pensiero.

Rovatti sfrutta un'ambiguità di Heidegger nel rifiutare la metafora. In guisa di conclusione Heidegger afferma che queste indicazioni "vorrebbero consigliare cautela, affinché non ci precipitiamo a considerare il discorso del pensiero come ascoltare e guardare come semplice metafora da prendere alla leggera".<sup>80</sup> La formula scelta consente due letture. In primo luogo Heidegger identifica la metafora come tale con la "mera metafora" e ne rifiuta in generale l'adozione nel discorso filosofico. In secondo luogo la sua resistenza è diretta alla "mera metafora", cioè contro una certa comprensione e un certo uso, anche metafisico, della metafora. In questo caso il venir meno della concezione metafisica consisterebbe nel non tener conto della rilevanza della metafora per il discorso filosofico. Considerando altri luoghi<sup>81</sup> in cui Heidegger si esprime sulla metafora, bisogna riconoscere che la prima modalità di lettura è quella

---

<sup>76</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 28.

<sup>77</sup> *Vorträge und Aufsätze*, cit., S. 68.

<sup>78</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 28.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Il principio di ragione*, cit., p. 90.

<sup>81</sup> Gli altri posti qui riferiti sono: *Sprache und Heimat*, in *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1983, S. 178-180; *Hebel – der Hausfreund*, in *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., S. 141 und 145; *In cammino verso il linguaggio*, cit. 163, e gli sviluppi in *...dichterisch wohnt der Mensch...*, in: *Vorträge und Aufsätze*, cit., S. 194-195. Questi luoghi sono di secondaria importanza per Rovatti, in quanto l'interesse di Heidegger è più per la metafora poetica che per la filosofia.



intesa da Heidegger. Il quale, allora, non dovrebbe solo sopportare il rimprovero di adottare l'antiquata concezione aristotelica della metafora e una "semantica superata",<sup>82</sup> ma anche di essere cieco nei confronti del proprio stesso uso linguistico. Infatti, tutti i suoi ultimi testi pullulano di espressioni metaforiche. Ciò riguarda anche il passo citato del *Principio di ragione*. Se caratterizzare il pensiero come vedere e ascoltare non è una metafora, cos'altro potrebbe essere? Qui Heidegger sembra distinguere tra "mera metafora" e qualcosa come "metafora vera",<sup>83</sup> un'espressione che prenderebbe le distanze sia dal linguaggio colloquiale sia da quello concettuale, predominante in filosofia. Fermo nell'illusione del dire originario, Heidegger sembra, secondo Rovatti, perdere il vantaggio semantico acquisito con il nuovo uso linguistico. Il sogno di un linguaggio parallelo "aderente all'essenza" (*wesenhaft*) deve inevitabilmente finire nella ripetizione della "chiusura" del linguaggio concettuale esistente, trasformandosi in un glossario dove ogni termine ha un ben determinato significato. Così le metafore diventano formule di un discorso chiuso. Più che ai testi di Heidegger pensiamo a quelli degli heideggeriani osservanti, che "cercano di superarsi nei modi di dire rituali dell'ultimo Heidegger".<sup>84</sup> Ma così lo stesso Heidegger misconosce la portata e la fecondità del proprio uso linguistico. Nei suoi testi si può studiare, infatti, come il linguaggio filosofico si rompe nel momento in cui si affida alle risorse metaforiche del linguaggio. Rovatti si premura di sottolineare il lato innovativo dell'uso linguistico di Heidegger, mettendolo al riparo dalle incomprensioni dell'autore stesso. Così privilegia la seconda modalità di lettura, quella in cui Heidegger esprime il proprio rifiuto della "mera metafora" e indica come vada inteso il proprio uso metaforico del linguaggio.

In questo senso Rovatti cerca di mostrare il ruolo centrale che tale uso ha per il pensiero stesso. La sua prospettiva, dunque, non è più di trovare un linguaggio originario, che esprima quel che nel linguaggio tradizionale non si riesce più a dire. Non è più il pensiero che si impadronisce del linguaggio per dire in modo appropriato la cosa da pensare, ma è l'uso metaforico del linguaggio che dischiude al pensiero nuovi spazi e lo mette su nuove piste. Viste così, quelle di Heidegger non sono "metafore originarie" ma "metafore viventi" nel senso di Ricoeur, che mettono in moto il pensiero attraverso uno "shock semantico", che gli infonda nuova vita.<sup>85</sup>

Ma non è solo Ricoeur, bensì Derrida, che indica la strada a Rovatti. Nel saggio del 1978 *Le retrait de la métaphore*, che si contrappone alla *Metafora viva* di Ricoeur, comparso tre anni prima, Derrida attira l'attenzione su una frase erratica della *Lettera sull'Umanismo*, dove Heidegger dà un'indicazione sul modo di funzionare della metafora nei propri testi. (Il contesto di storia dell'essere, in cui la frase si trova, non è qui rilevante.) "Il discorso della casa dell'essere – metafora heideggeriana per linguaggio – non è il traslato dell'immagine della 'casa' sull'essere, ma, pensando adeguatamente l'essenza dell'essere un giorno, potremo pensare meglio cosa siano 'casa' e 'abitare'".<sup>86</sup> Nel successivo dialogo immaginario tra un Giapponese e un Interrogante, intitolato *Da un colloquio sul linguaggio*,<sup>87</sup> pubblicato in *In cammino verso il linguaggio*, Heidegger prende spunto da questo passo della *Lettera*. I brani

---

<sup>82</sup> *La metafora viva*, cit., S. 257.

<sup>83</sup> Cfr. Greisch, *Les mots*, cit., 6. 441 e Ricoeur, *la metafora viva*, S. 258.

<sup>84</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Der Weg in die Kehre* (1979), in *Gesammelte Werke*, vol. 3, cit., p. 282.

<sup>85</sup> *La metafora viva*, cit., S. 275.

<sup>86</sup> *Segnavia*, cit., pp. 309-310, traduzione modificata.

<sup>87</sup> *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 83 sg.

corrispondenti possono aiutarci a chiarire il contesto linguistico della frase, al di là dell'autoinganno del pensatore, cui toccherebbe la "parola nominante".

Allora, cosa significa la caratteristica del linguaggio come "casa dell'essere"? L'espressione non fornisce un "concetto" di essenza del linguaggio, ma "allude" a dove tale essenza potrebbe ritrovarsi. Non pretende "mettere le mani" (*greifen*) sulla cosa da pensare, ma si preoccupa di non "ferirla", costringendola nelle categorie correnti.<sup>88</sup> Invece di riconoscere in questo una "caduta del pensiero", come fanno i filosofi, vale la pena prendere in considerazione questa espressione. Essa accenna all'essenza del linguaggio, quindi dà "molto da pensare".<sup>89</sup> Non dimentichiamo che Heidegger si esprime allo stesso modo nella conferenza *Sulla questione della determinazione del pensiero*, dove tratta della schiarita. "Questa parola dà da pensare". Analoga formulazione troviamo in *La fine della filosofia e il compito del pensiero*: la parola "ha qualcosa da dirci". Il pensiero non arriva alla fine alla parola felice, ma viene piuttosto provocato da essa. In effetti il colloquio tra il Giapponese e l'Interrogante ruota attorno all'espressione "casa dell'essere", senza che ai due dialoganti sia chiaro cosa significhi veramente. È compito del colloquio recuperarne il senso. Allora il pensiero corre il rischio di fraintendere l'espressione come metafora, rappresentando l'essere a partire da una certa immagine di casa. "Non siamo autorizzati a considerare l'espressione 'casa dell'essere' come immagine fuggevole della conoscenza, il cui filo conduttore si può immaginare a piacere. Per esempio, la casa è l'alloggiamento, costruito prima non importa dove, dove mettere al riparo l'essere come qualunque altro oggetto trasportabile".<sup>90</sup> Da questa presentazione chiaramente sovraccarica proviene il disprezzo di Heidegger per il pensiero rappresentante, che tenta di pensare l'essere ignoto aiutandosi con un'immagine nota. La sua arroganza si associa all'autocritica. Il pericolo del rappresentare non si può esorcizzare del tutto nella misura in cui "il modo di rappresentare metafisico è in un certo senso comune". Non si tratta di superare una volta per tutte il rappresentare, ma di sospenderlo *immer wieder* ogni volta che si presenta. Il pensare rammemorante, a cui entrambi gli interlocutori si sentono impegnati, accetta la metafora sin dall'inizio senza comprenderla bene, cioè senza poterla portare al concetto (*auf den Begriff bringen*). Non può diventare una "frase fatta" (*Schlagwort*), con la quale si smette di pensare.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 98.

<sup>89</sup> Ivi, p. 99. "*Viel denken*". Il riferimento è a Kant, che nel § 49 della *Critica del giudizio* scrive: "Per *idea estetica* intendo la rappresentazione dell'immaginazione (*Einbildungskraft*), che dà l'occasione di pensare molto (*viel denken*), senza però che qualunque pensiero o *concetto*, possa esserle adeguato e, di conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerla e renderla comprensibile" (A 190). Per Kant l'immaginazione sfida il pensiero concettuale. Più avanti scrive: "Se si sottopone a un concetto una rappresentazione dell'immaginazione, che appartenga alla sua esibizione, ma che per se stessa faccia tanto pensare da non lasciarsi mai racchiudere in un concetto determinato, e quindi estenda esteticamente il concetto stesso in modo illimitato, in tal caso l'immaginazione è creatrice e mette in moto la facoltà delle idee intellettuali (la ragione), facendola così pensare, all'occasione di una rappresentazione (ciò che appartiene al concetto dell'oggetto), più di quanto in essa possa essere compreso e pensato chiaramente" (A 192). Kant abbozza qui una teoria della facoltà metaforica dell'uomo altamente moderna, come gioco cooperativo tra immaginazione e ragione. Rovatti non tiene conto di questa differenza. Kant ascrive al pensiero l'immaginazione, intendendola come "facoltà di produrre conoscenza" (A 191).

<sup>90</sup> Ivi, p. 102, traduzione modificata.

<sup>91</sup> Ivi, p. 103.

Dopo queste osservazioni di contesto occupiamoci della *Lettera sull' 'Umanismo'*. Grazie ad essa e all'interpretazione di Derrida Rovatti acquisisce la nozione dell'operazione metaforica come "spaesamento" (*Verunheimlichung*). La mia ricostruzione è resa difficile dalla circostanza che nella caratterizzazione che Heidegger dà del proprio uso linguistico risuona la presa di distanza dalla definizione aristotelica. Derrida ne tiene conto in *Le retrait de la métaphore*, ma non nella *Mitologia bianca*. Da parte sua Rovatti rinuncia del tutto a citare Aristotele. Ma questo non mi impedisce di citare singoli passi dalla *Poetica* e dalla *Retorica*, per contestualizzare il confronto di Heidegger e Derrida, e indirettamente Rovatti, sul tema della metafora.

Nella *Poetica* Aristotele definisce la metafora come "imposizione (*epiforà*) del nome alieno" (*allogrion*),<sup>92</sup> quindi di un nome che comunemente (*kyrion*) indica un'altra cosa. Distingue quattro tipi diversi di trasposizione, privilegiando quella "corrispondente all'analogia". L'esempio di metafora analogica, che nella tradizione retorica successiva è diventato canonico grazie ad Aristotele, proviene da Empedocle, che chiama la vecchiaia "sera della vita". La metafora funziona secondo una chiara regola analogica, che consente di costruire sullo stesso schema altre metafore, così come si risolvono indovinelli. La somiglianza non è tra due cose, ma tra due rapporti. "La vecchiaia si rapporta alla vita come la sera al giorno".<sup>93</sup> Derrida riprende questo esempio per definire lo scopo "comune, tradizionale" della metafora, il quale dovrebbe consistere – e Rovatti concorda – "nell'aprirci l'accesso all'ignoto e all'indeterminato, attraverso un percorso che riconosciamo con fiducia".<sup>94</sup> Derrida ha qui sotto gli occhi un passo della retorica in cui Aristotele mette in guardia dalle metafore prese da "lontano" e suggerisce di trarle da vicino "dallo stesso genere o dalla stessa specie".<sup>95</sup> Mi sembra che questa metafora sia ispirata a un modello dove "l'operazione metaforica" è concepita come "operazione di appropriazione".<sup>96</sup> Questa sintesi del ragionamento di Aristotele consente a Derrida, come vedremo presto, di contrapporre all'operazione di Heidegger un'espropriazione. Comunque sia, Derrida parte dal presupposto che lo scopo comune della metafora non si esaurisca nell'adornare il discorso, e quindi nel portare dalla propria parte o nel convincere coloro ai quali si rivolge. Da qui in avanti la metafora ha il compito [cognitivo] di condurci in prossimità della cosa aliena, o dello stato delle cose, lungo il percorso tracciato dall'applicazione non comune di un'espressione comune. Nell'espressione "la sera della vita" il termine "sera" – "un'esperienza comune" per Derrida – aiuta "a pensare la vecchiaia difficile da pensare o da sperimentare".<sup>97</sup>

La premura di Heidegger va nel senso di liberare il proprio discorso della "casa dell'essere" da letture soggette a uno di questi "schemi correnti". La sua metafora non pretende portarci vicino all'essenza del linguaggio o dell'essere. Al contrario. Vuole far diventare estraneo e degno di essere interrogato quanto comunemente ci rappresentiamo con "casa", "linguaggio", "essere". Heidegger "fa in modo che appaia dubbio ciò che crediamo di esserci rappresentato in modo chiaro e certo".<sup>98</sup> All'opposto del modo di concepire la metafora di Aristotele, la metafora di Heidegger non obbedisce a un chiaro principio costruttivo. Non si lascia né costruire né decifrare secondo regole prestabilite.

---

<sup>92</sup> *Poetica*, 1457b, 6-9.

<sup>93</sup> *Ivi*, 1457b, 25.

<sup>94</sup> *Die paradoxe Metapher*, cit., S. 221.

<sup>95</sup> *Retorica*, 1405a, 35.

<sup>96</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 34.

<sup>97</sup> *Die paradoxe Metapher*, cit., S. 221

<sup>98</sup> *Ivi*, S. 222.

Cosa succede esattamente, allora? Per capire cosa sia il linguaggio, dobbiamo abbandonare la nostra solita comprensione linguistica e fare affidamento sulla nostra rappresentazione di una casa. A questo punto il problema è di sospendere anche la nostra solita rappresentazione di casa, se vogliamo acquisire un senso per l'espressione "casa dell'essere". Heidegger, quindi, sposta la distribuzione dei pesi dalla relazione di sostituzione ("casa dell'essere" per "linguaggio") alla relazione di predicazione ("casa" come predicato dell'"essere"). Alla fine – prendendo un'espressione heideggeriana da altro contesto, il risultato è che "nulla è chiaro, ma tutto è significativo".<sup>99</sup> Grazie a questo spostamento non abbiamo più a che fare con una "metafora nel senso corrente", secondo Derrida, ma con una "quasi metafora",<sup>100</sup> che ubbidisce ad altre leggi, o meglio, che opera sospendendo i limiti e che non si può più dominare attraverso "termini tecnici presi a prestito da una metaretorica".<sup>101</sup>

Cerchiamo ora di delimitare questo meccanismo quasi-metaforico rispetto a quello classico, precisandolo meglio. L'applicazione di un "predicato noto e affidabile" ("casa") a un "oggetto meno affidabile e più distante, *unheimlich* ("essere"), non ci avvicina ad esso.<sup>102</sup> Viceversa, è l'essere, questo qualcosa di "strano, insolito, misterioso e forse anche astruso",<sup>103</sup> che ci permetterà "un giorno di pensare meglio cosa siano 'casa' e 'abitare'" – sono parole di Heidegger. Ciò che c'è di più estraneo non ci diventa più familiare, passando per ciò che è più vicino, ma è questo che diventa estraneo passando per ciò che c'è di più estraneo. Abbiamo qui a che fare con un'operazione di "spaesamento" (*Verunheimlichung*), secondo Rovatti. Si tratta della trasformazione di ciò che è di casa in ciò che non lo è – trasformazione, tuttavia, che non si può ridurre al capovolgimento degli schemi metaforici correnti. Il diventare estraneo del prossimo non significa che il più estraneo sia diventato così più familiare. Nel ruolo di ciò che è familiare la "casa" non è sostituita dall'"essere". A proposito della contrapposizione tra proprio e improprio nel *Principio di ragione*, Rovatti scrive: "Il proprio e l'improprio non si sono semplicemente scambiati di posto: l'essere non è diventato il proprio della casa, e se la casa ci è diventata un po' meno abituale, un po' più *unheimlich*, non è perché l'essere si è trasformato in qualcosa di più vicino e familiare."<sup>104</sup>

Nei testi tardivi di Heidegger funziona, infatti, il meccanismo dello "spaesamento", abbozzato nella *Lettera sull'Umanismo*. Naturalmente ogni metafora o costellazione metaforica heideggeriana ha la propria dinamica ed esige un'analisi dettagliata per se stessa, come ha fatto Rovatti nel caso della "schiarita". Certamente una metaforologia heideggeriana dovrebbe prendere le mosse da questa operazione fondamentale per comprendere il suo uso linguistico.<sup>105</sup> L'operazione testimonia lo sforzo di Heidegger di lasciarsi alle spalle il linguaggio filosofico comune. In Heidegger "si produce allora un'oscillazione del linguaggio: ogni termine filosofico è squalificato nel suo senso proprio".<sup>106</sup> Di fatto nei suoi ultimi testi il senso delle parole sembra costantemente sospeso o sollevato, senza che lo si possa mai fissare concettualmente. Ciò li rende

---

<sup>99</sup> *In cammino verso il linguaggio*, cit., p.133.

<sup>100</sup> *Die paradoxe Metapher*, cit., S. 222-223.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 34.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> GIUSEPPE STELLARDI ha analizzato alcune metafore centrali di *In cammino verso il linguaggio* nel suo *Heidegger and Derrida on philosophy and metaphor*, Humanity Books, New York 2000, pp. 127-192.

<sup>106</sup> *Il declino della luce*, cit., p. 21.

difficilmente abordabili e comprensibili per il lettore. Ma sarebbe sbagliato o almeno troppo affrettato concludere che l'esercizio è fine a se stesso. Se Heidegger sospende il senso comune delle parole, è per aprirle a un senso nuovo. È solo la sospensione che mette in moto il pensiero, pretendendo che conferisca alle parole un senso nuovo. Heidegger persegue lo scopo di lasciarsi alle spalle il pensiero normale, che egli stesso designa come "rappresentare" (*Vorstellen*). La metafora va compresa come "forzatura dell'unilateralità della rappresentazione".<sup>107</sup> La rottura non può mai essere definitiva, come ho già detto. Come il pensare ricade *immer wieder* nel rappresentare, così non si può evitare che alla fine la metafora non si riduca a slogan. L'esempio dell'"abitare" in *Bauen Wohnen Denken* è chiarissimo. In prima battuta Heidegger sospende il senso di "abitare", che ci rappresentiamo comunemente nell'epoca della tecnica: "disporre di un ricovero".<sup>108</sup> In seconda battuta tenta di conferire alla parola un senso nuovo. Lo fa con il suo metodo collaudato, seguendo "cenni" etimologici, semantici e morfologici. Alla fine definisce il nuovo senso della parola come "la quadruplica cura del quadrato" (*das vierfältige Schonen des Gevierts*).<sup>109</sup> Nella prospettiva di Rovatti la scena si presenta così: mentre Heidegger crede di tornare al senso originario dell'"abitare", che chiama l'"essenza dell'abitare", non fa altro che caricare la parola di nuovo senso. Una volta definito il nuovo senso, l'abitare torna a essere uno slogan filosofico, cioè un termine tecnico della filosofia di Heidegger – una parola, quindi, che i seguaci di Heidegger conservano religiosamente e ripetono ritualisticamente nei loro testi. Non appena Heidegger crede di aver scoperto l'essenza dell'abitare, la metafora viva diventa metafora morta. Frattanto, tra la sospensione del senso comune e l'acquisizione del nuovo ha luogo un pensiero, che ci dischiude nuove connessioni.

Lo "spaesamento", schizzato da Heidegger ed esplicitato da Derrida, è solo il lato negativo di un processo, il cui lato positivo resta ancora da determinare. Nella sua tipica lettura intertestuale Rovatti fa riferimento a Ricoeur, senza tener conto delle sue prevenzioni contro le metafore heideggeriane. Nell'ultimo saggio della *Metafora viva* Ricoeur ha cercato di descrivere la funzione della metafora per il pensiero o, come lui stesso dice, per il "discorso speculativo". Introducendo un'espressione comune nel discorso filosofico – pensiamo a "schiarita" o "vicinanza" – si realizza "un'impertinenza semantica". La stessa espressione non può più venire intesa nel senso comune. Il pensiero viene messo in movimento per "rendere sensato l'insensato".<sup>110</sup> Si genera anche "tensione" tra "due interpretazioni", delle quali l'una è letterale e si limita al valore stabilito della parola, mentre l'altra è metaforica e poggia sulla "torsione" a cui è sottoposta la parola e deve "fare senso"<sup>111</sup> nel contesto dell'enunciato. Il guadagno non è concettuale, in quanto il pensiero è in cammino, ossia ancora in formazione. Strada facendo rimane sempre ancorato al senso comune, che ha sospeso. Proprio per questo abbiamo a che fare con la sospensione e non con l'annientamento del senso. Allo stesso modo la fenomenologia mette tra parentesi il valore ontologico [*Seinsgeltung*] del mondo, senza negare l'esistenza del mondo. Così anche qui, si fa oscillare il valore semantico [*Sinngeltung*] della parola senza annullarlo.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Ivi, p. 17.

<sup>108</sup> *Vorträge und Aufsätze*, cit., S. 139.

<sup>109</sup> Ivi, S. 145.

<sup>110</sup> *La metafora viva*, cit., S. 239.

<sup>111</sup> Ivi, S. 274-275. [L'espressione francese *faire sens* non ha il senso italiano di "fare ribrezzo". Ndt.]

<sup>112</sup> *Idee per una fenomenologia*, cit., p. 64. "Non capovolge la tesi nell'antitesi, l'affermazione nella negazione; neppure la trasforma in congettura, supposizione, indecisione, dubbio (preso in qualunque senso). [...] È piuttosto qualcosa di

L'impertinenza semantica produce il bisogno di concetto. "Ogni interpretazione pretende inserire il progetto prefigurato dall'espressione metaforica nell'orizzonte della comprensione concettuale disponibile e dominabile".<sup>113</sup> Il pensiero si logorerà lavorando alla metafora. Perciò Rovatti parla di "tentativi di parola verso" o di "esplosioni verso", come ho ricordato nell'ultimo capitolo.<sup>114</sup> Quel che qui conta è la via, non il punto di arrivo. Con un gioco di parole tra "intenzione" e "in tensione", si potrebbe dire che l'operazione metaforica consiste nello scambiare l'intenzionalità del senso con la tensione che mette in moto il pensiero. Se il pensiero potesse fissare la metafora a un senso e a un uso univoci, questa sarebbe diventata un concetto filosofico più ampio. Allora, la metafora viva si sarebbe trasformata in metafora morta, che non ha più niente da dirci e si può rubricare in un vocabolario filosofico. Questa fine non si può evitare nel tempo, ma solo rimandare. "La metafora porta dunque sempre la propria morte in se stessa", dice Derrida.<sup>115</sup> È compito del pensiero affidarsi *immer wieder* a nuove metafore.

Non descrive qui Ricoeur il meccanismo metaforico operante nel pensiero di Heidegger? Introducendo espressioni comuni nel discorso filosofico, la sua strategia non consisterebbe nel produrre impertinenze? Impertinenze che esigono nuove interpretazioni. Interpretazioni che rimangono sempre in rapporto di tensione con il significato corrente. In breve, non è la metafora a spingere il pensiero verso nuove domande, che altrimenti non si porrebbe? Sono proprio questioni emergenti da metafore, quelle che attraversano il testo *L'essenza del linguaggio* e istradano il pensiero o – a seconda della prospettiva – lo fuorviano. Heidegger introduce l'espressione "vicinanza" per determinare meglio l'"e" di "poetare e pensare". Alla fine il testo tratta della "vicinanza" in senso ontologico, muovendosi lungo le seguenti questioni: che tipo di vicinanza può mai valere tra questi due modi di dire? Possiamo pensare un vicino prossimo, distinto dal rapporto spaziale comunemente inteso? E la domanda conclusiva: cosa intendiamo con spazio? È possibile intendere un altro spazio, non più geometricamente misurabile? In tale spazio vicino e lontano si contrappongono "come dimensioni diverse delle distanze tra oggetti?" o vicino e lontano cominciano qui

---

*estremamente caratteristico*. Non abbandoniamo la tesi che abbiamo stabilito, non modifichiamo la nostra convinzione, che in se stessa rimane com'è. [...] E tuttavia la tesi sperimenta una modifica. Mentre rimane in se stessa, noi la poniamo "fuori azione"; la "escludiamo" (*ausschalten*); la "mettiamo tra parentesi". Essa è ancora lì, come ciò che è messo tra parentesi sta tra le parentesi, o come ciò che è escluso resta fuori dalla connessione". [Traduzione modificata].

<sup>113</sup> *La metafora viva*, cit., S. 284. Blumenberg descrive in termini analoghi il processo metaforico: "Per dirla con Husserl, la metafora è innanzi tutto 'discordanza', la quale sarebbe letale per la coscienza che si rimette al giudizio della propria sorgente di identità. La coscienza deve avere successo costante come organo di autorestituzione. Ne consegue, anche contro la metafora, la regola di Husserl: *L'anormalità, intesa come rottura dell'originaria unità delle apparenze, viene fatta rientrare in una normalità di livello superiore*. L'elemento immediatamente distruttivo diventa in generale metafora solo sotto la pressione della coazione a riparare la minacciata consistenza. Esso viene integrato all'intenzionalità attraverso l'innovazione (*Kunstgriff*) di una comprensione diversa" (*Umverstehen*) (*Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., S. 194).

<sup>114</sup> *L'esercizio del silenzio*, cit., p. 13. Analogamente GADAMER: "Il linguaggio dell'ultimo Heidegger è una continua fioritura di usi linguistici comuni che, caricando le parole di una tensione espressiva elementare, porta alla scarica esplosiva" (*Gesammelte Werke*, vol. 3, cit., p. 282).

<sup>115</sup> *Margini della filosofia*, cit., p. 348.

a scambiarsi di posto: è vicino ciò che è lontano, è lontano ciò che è vicino?<sup>116</sup> Come abbiamo mostrato in questo capitolo, sono le questioni poste dalla metafora, che informano il confronto di Heidegger con la “schiarita”: cosa sarebbe una luce non più coincidente con quanto intendiamo nell’epoca della tecnica? Esisterebbe una luce non più contrapposta all’ombra? Quale vedere corrisponderebbe a tale luce? Sarebbe un vedere essenzialmente intrecciato all’ascoltare?

Rovatti non solo analizza l’uso heideggeriano delle metafore e la loro funzione per il pensiero puramente rappresentante, che si attenga alle contrapposizioni binarie (vicino/lontano, chiaro/scuro), ma lui stesso riprende le metafore di Heidegger. Come abbiamo potuto appurare in questo lavoro, sono le stesse costellazioni metaforiche a costituire il suo interesse teorico: “vicinanza” (vicino, lontano, avviarsi, allontanarsi, essere in cammino, essere in movimento, essere tra, essere in oscillazione, ecc.), “abitare” (casa, focolare, ritorno, ritorno a casa, spaesamento, rimpatrio, ecc.), “luce” (ombra, crepuscolo, chiarezza, trasparenza, vedere, accecamento, cecità, ecc.). Sono il necessario “spaesamento della parola filosofica nel momento in cui essa entra in contatto con i paradossi dell’esperienza e scopre l’impotenza della propria normatività”.<sup>117</sup> Non usa queste metafore perché siano “vere”, ma perché sono “produttive”. Rovatti non è alla ricerca del dire originario, ma di un uso nuovo del linguaggio, che gli consenta di pensare in modo nuovo l’esperienza del soggetto. “Sappiamo che non si può sostare a lungo sulla stessa metafora: in essa il pensiero cerca la propria mobilità e trova una rappresentazione del suo scacco. La metafora gli restituisce il gioco contraddittorio e paradossale del proprio movimento”.<sup>118</sup>

Come abbiamo visto, per Rovatti la metafora poggia sulla “sospensione” del senso comune, che viene “lasciato/messo in sospeso”. In breve, la metafora corrisponde all’*epoché*, che Husserl designa come “messa tra parentesi” (*Einklammerung*) e Rovatti considera “il segreto della fenomenologia”.<sup>119</sup> Ciò ci permette di ricollegare la fine del nostro lavoro con l’inizio. Il percorso di pensiero di Rovatti porta dalla messa tra parentesi husserliana del valore ontologico delle cose (del mondo) alla messa tra parentesi [heideggeriana] del valore di senso delle parole (del linguaggio). In ultima analisi, Rovatti non fa altro che prendere alla lettera il discorso husserliano del mettere tra parentesi. Si tratta, scrive in *Abitare la distanza*, di “considerare la parentesi nella sua materialità di segno linguistico, nella sua funzione di pausa e di distanziamento delle

---

<sup>116</sup> *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 164, traduzione modificata,

<sup>117</sup> *Elogio del pudore*, cit., p. 17.

<sup>118</sup> *Il declino della luce*, cit., pp. 16-17. Naturalmente anche il pensiero di Rovatti non è immune da irrigidimenti nelle metafore. Ruotano tutte intorno all’espressione centrale “abitare la distanza”, di cui lui stesso afferma che contiene “un intero programma filosofico” (p. XXVII). Quando nei suoi testi recenti si occupa di nuovi temi come la follia e il gioco, la metaforica introdotta nei testi precedenti resta dominante. (Cfr. *la scuola dei giochi*, Bompiani, Milano 2005, pp. 12 e 36; *La filosofia può curare?*, Cortina, Milano 2006, pp. 75-79). Esiste, allora, qualcosa come una metaforica rovattiana, che si riproduce in tutti i testi suoi e dei suoi allievi. Nel colloquio avuto con lui a fine marzo 2006 Rovatti mi confessò: “Da qualche parte credo di aver trovato il nome”. Ciò significa che si apre un baratro tra la sua pretesa teorica e la sua pratica. Trasformando le metafore in nomi tradisce quel che chiama “senso linguistico dell’*Immerwieder*”. L’“irrapresentabile è continuamente rintracciato attraverso il ripetersi della descrizione, il susseguirsi delle *Abschattungen*, che adombrano e proprio in quanto tale ‘dicono’ il *Kern*” (*L’esercizio del silenzio*, cit., p. 82).

<sup>119</sup> *Abitare la distanza*, cit., p. XVIII.

parole”.<sup>120</sup> Dobbiamo difenderci dal senso delle parole che minacciano di opprimere noi e di soffocare il pensiero. Solo così il pensiero può costruirsi quello “spazio di gioco”, di cui ha bisogno per non ridursi a ripetere il già pensato e il già detto.<sup>121</sup> In questo modo Rovatti trasforma la fenomenologia in scena linguistica. Il pensiero dipende dalla capacità di mettere tra parentesi o tra virgolette o in corsivo.<sup>122</sup> Così prende le distanze dai significati correnti dei concetti, ma solo alla fine per ricadervi. Si mette di nuovo in movimento, ma per finire con l’irrigidirsi di nuovo. Ma vale anche il contrario. Il pensiero, allora, semplicemente non può farsi prendere dal *rigor mortis*. Opera in lui una forza che *immer wieder* lo mette in moto per rompere la linearità del linguaggio, ferirne l’ordinamento, aprirsi uno spazio di gioco. È una tragedia, che una volta Enzo Paci descrisse come lotta dello spirito con se stesso. Come la fenice che *immer wieder* risorge dalle proprie ceneri, per essere di nuovo bruciata. Non c’è liberazione per il pensiero. La morte è tanto poco definitiva quanto la vita.

Rovatti è un maestro nell’arte del mettere tra parentesi. I suoi testi sono pieni di parentesi, virgolette e parole in corsivo. La cosa sembra giusta per un pensatore cresciuto negli anni Ottanta, il tempo del postmoderno. E i suoi critici non si sono risparmiati nel rimproverarglielo *immer wieder*. In verità, Rovatti non gioca con il lettore ma con se stesso. Lo “spaesamento” del linguaggio si fonda sull’“autospaesamento” del soggetto, prigioniero di una lotta senza fine con se stesso. Non c’è via di scampo e il soggetto lo sa. La coscienza di questa impossibilità conferisce al pensiero di Rovatti una connotazione tragica. Potremmo pensare qui al superamento (*Verwindung*) di Heidegger, che non è né il superamento definitivo né il sollevamento (*Aufhebung*) di Hegel, o alla “convalescenza” (*Genesung*) di Nietzsche, che non arriva mai alla completa sanità (*Gesundheit*). Perciò la scrittura di Rovatti non si può neppure definire ironica. È piuttosto l’espressione e la testimonianza di un tragico ritrovarsi, che nessuno ha descritto meglio del suo collega Giorgio Agamben.

Vorrei concludere con un brano del 1985, che Agamben ha dedicato a Derrida ma che è diretto a Rovatti. Si intitola *Idea del pensiero*.

“I. Fra i segni d’interpunzione, le virgolette godono da qualche tempo di un favore particolare. L’estensione del loro uso al di là del *signum citationis*, nella pratica, fin troppo diffusa, di mettere una parola fra virgolette, suggerisce, per questo favore, delle ragioni non superficiali.

Che significa, infatti, mettere una parola fra virgolette? Con le virgolette, chi scrive prende le distanze dal linguaggio: esse indicano che un certo termine non è preso nell’accezione che gli competerebbe, che il suo senso è stato stornato (citato, chiamato fuori) da quello abituale, ma non completamente reciso dalla sua tradizione semantica.

---

<sup>120</sup> Ivi, p. XVIII. Rovatti riporta la scoperta delle parentesi come segno linguistico all’ispirazione tratta dal lavoro del pensatore inglese Gregory Bateson, di cui ha cominciato a occuparsi negli anni Novanta – il suo nome non ricorre né in *Il declino della luce* né in *L’esercizio del silenzio*. Qui mi limito ad alcuni accenni. Rovatti si è occupato della sua *frame-analysis*, che pone sullo sfondo dell’*epoché* fenomenologica; della sua “teoria” del doppio legame, che sfocia nel paradosso; e con la sua teoria della metafora, che aggancia al sillogismo, logicamente falso ma efficace nella vita quotidiana (gli uomini muoiono; l’erba muore; gli uomini sono erba). Per il confronto di Rovatti con Bateson vedi il capitolo *Un occhio appeso al collo* in *Abitare la distanza, La carriola e la segatura* e *Una sottile membrana* in *Il paiolo bucato, La follia del gioco* in *La follia, in poche parole*.

<sup>121</sup> *Abitare la distanza*, cit. p. XVII.

<sup>122</sup> Ivi, p. XXII.



Non si vuole o non si può più usare semplicemente il vecchio termine, ma nemmeno si può o si vuole trovarne uno nuovo. Il termine virgolettato è tenuto in sospenso nella sua storia, è pesato – quindi, almeno embrionalmente, pensato.

Di recente è stata elaborata una teoria generale della citazione ad uso delle università. Alla consueta irresponsabilità accademica, che crede di poter maneggiare, estrapolandola dall'opera di un filosofo, questa pratica rischiosa, occorre ricordare che la parola chiusa fra virgolette aspetta solo il momento di vendicarsi. E nessuna vendetta è più sottile e più ironica della sua. Chi ha messo una parola fra virgolette non può più liberarsene: sospesa a mezz'aria nel suo slancio significante, essa gli diventa insostituibile – o, piuttosto, è ora, per lui, assolutamente incongedabile. Così il dilagare delle virgolette tradisce il disagio del nostro tempo rispetto al linguaggio: esse rappresentano le mura – esili, ma infrangibili – della nostra prigionia nella parola. Nei cerchi che le virgolette stringono intorno al vocabolo è rimasto chiuso anche il parlante.

Ma se le virgolette sono una citazione rivolta al linguaggio a comparire davanti al tribunale del pensiero, il processo così intentato non può restare indefinitamente pendente. Ogni atto compiuto di pensiero deve infatti, per essere tale – per potersi, cioè, riferire a qualcosa che sta fuori del pensiero – risolversi interamente nel linguaggio: un'umanità che potesse parlare solo fra virgolette sarebbe un'umanità infelice, che avrebbe perduto, a furia di pensare, la capacità di portare a compimento il pensiero.

Per questo il processo intentato al linguaggio può concludersi solo con la cancellazione delle virgolette. Anche nel caso che il verdetto finale fosse una condanna a morte. Le virgolette si stringono allora intorno al collo del termine imputato fino a soffocarlo. Nel punto in cui questo sembra svuotarsi di ogni senso e esalare l'ultimo respiro, i piccoli carnefici, pacificati e spauriti, fanno ritorno a quella virgola da cui provengono e che, secondo la definizione di Isidoro, segna il ritmo della respirazione nel senso.

II. Dov'è caduta una voce, dove il fiato è mancato, sta, in alto, un piccolo segno. Su nient'altro che quello, esitante, si avventura il pensiero”.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> GIORGIO AGAMBEN, *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 77-79.