

METAFORA E REALTÀ NELL'ERMENEUTICA DI PAUL RICOEUR

Vereno Brugiattelli

Liceo scientifico "Leonardo da Vinci" di Jesi

Abstract: In this article I intend to examine the cognitive significance Ricoeur attributes to the metaphorical process. In the first part, I will analyse the relationship that M. Heidegger and J. Derrida establish between the movement of metaphysical thought and the mechanism of metaphor construction, then I will dwell upon the objections to their reasoning raised by Ricoeur. In the second part, proceeding from Ricoeur's hermeneutic viewpoint, I will move on to a presentation of the potential of the metaphorical process in revealing a new dimension of reality, to provide the reader with insight into new world perspectives leading to an understanding of new ethical ways to be-in-the-world.

Keywords: Metaphor; Metaphysics; Metaphorical process; Metaphorical truth.

Abstract: In questo saggio prenderò in esame la valenza conoscitiva che Ricoeur assegna all'enunciato metaforico. Nella prima parte analizzerò la relazione che M. Heidegger e J. Derrida stabiliscono tra il movimento del pensiero metafisico con il meccanismo di costruzione della metafora per poi soffermarmi sulle obiezioni di Ricoeur alle loro argomentazioni. Nella seconda parte, muovendo dal punto di vista ermeneutico di Ricoeur, passerò all'esposizione delle potenzialità dell'enunciato metaforico di svelare nuove dimensioni del reale, di mettere sotto gli occhi del lettore nuove prospettive sul mondo, di condurlo alla comprensione dei suoi possibili più propri, di rivelargli nuove modalità etiche di essere-al-mondo.

Parole chiave: Metafora; Metafisica; Enunciato metaforico; Verità metaforica.

Introduzione

Nell'opera *La metafora viva* (1975) Paul Ricoeur assegna alla metafora il potere di produrre innovazioni semantiche e di svolgere la funzione di ridescrivere la realtà così da fare emergere nuove dimensioni di verità. Tale prospettiva apre un discorso completamente diverso da quello della retorica che considera la metafora come una semplice figura del discorso, come un tropo di somiglianza, utile per abbellire l'espressione linguistica. Ricoeur osserva che tale concezione deriva dall'ingiustificato privilegio accordato alla parola, al nome, alla denominazione nell'ambito della teoria della significazione. Se la metafora viene invece considerata da un punto di vista semantico risulta essere costituita da un intero enunciato e come un fatto di predicazione insolita che produce un'innovazione semantica. Passando dal

piano semantico a quello ermeneutico la trattazione si sposta dai problemi legati al senso a quelli riguardanti la realtà e alla referenza ontologica. È sul piano ermeneutico che Ricoeur fa emergere prospettive di referenza e di verità che si differenziano da quelle considerate dal linguaggio descrittivo e rappresentativo della tradizione filosofica e dalle scienze della natura.

L'ermeneutica ricoeuriana mette in luce che il linguaggio poetico-metaforico sospende il riferimento diretto del linguaggio alla realtà e proprio mediante tale sospensione fa emergere una più profonda dimensione ontologica del reale. Su un versante opposto a questa prospettiva si pone Heidegger. Egli vede nel movimento metaforico lo stesso meccanismo messo in atto dal pensiero metafisico. Questa linea critica è stata poi ripresa e sviluppata da J. Derrida.

In questo studio intendo mostrare le posizioni di Heidegger e di Derrida muovendo dalla prospettiva di Nietzsche sulla corrispondenza tra metafora e metafisica. Passerò poi alle critiche elaborate da Ricoeur alle loro posizioni e, nella seconda parte del presente lavoro, metterò in evidenza alcuni aspetti ermeneutici ed euristici della ricoeuriana teoria della metafora.

1. Nietzsche e la conoscenza come processo metaforico

Una prospettiva filosofica che va da Nietzsche ad Heidegger e da questi a Derrida afferma che la costruzione della metafisica messa in atto dal pensiero occidentale fa un tutt'uno con il procedimento metaforico.

Dal punto di vista di Nietzsche i concetti, i principi e i processi del conoscere umano, da quello ordinario a quello filosofico e scientifico, risultano intimamente viziati dalla struttura sintattico-grammaticale del linguaggio. La conoscenza umana riproduce i meccanismi verbali e retorici messi in atto dai processi metonimici e metaforici. In *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), Nietzsche afferma che l'atto conoscitivo è un processo di metaforizzazione:

uno stimolo nervoso [è] trasferito (*übertragen*) innanzitutto in un'immagine (*Bild*); prima metafora. L'immagine è poi plasmata (*nachgeformt*) in un suono: seconda metafora. Ogni volta si ha un cambiamento (*Überspring*) completo della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova (NIETZSCHE, 1980, p.355).

La conoscenza si realizza come metafora (*Metapher, Übertragung*), ossia come "trasferimento", "traslazione", da un ambito - o livello - ad un altro. Anche quando l'uomo parla delle cose in termini di essere o di esistenza non fa altro che trasferire qualcosa di se stesso nelle cose:

il concetto dell'essere! Come se esso non rivelasse già nell'etimologia della parola la più misera origine empirica! *Esse* difatti significa in fondo unicamente "respirare" (*athmen*): quando l'uomo usa tale parola a proposito di tutte le altre cose, egli non fa che trasferire (*so übertragf er*) la convinzione di respirare e vivere lui stesso – mediante una metafora – ossia mediante qualcosa di non logico – alle altre cose, intendendo la loro esistenza come un respirare secondo l'analogia umana (NIETZSCHE, 1980, p.847).

Le concezioni che l'uomo ha elaborato di se stesso e del mondo fanno ampio uso di metafore e di altre figure retoriche, ma "tutte le *figure retoriche* (e cioè l'essenza della lingua) sono *conclusioni logiche errate*. Con esse debutta la ragione" (NIETZSCHE, 1989, p.486). L'uomo dimentica di aver prodotto tali processi retorici e linguistici così da non accorgersi che la ricostruzione-interpretazione della realtà risulta essere dominata da tali processi. Egli perde di vista che nelle sue costruzioni linguistico-retoriche vi è l'illogico e la ragione si avvale proprio delle figure retoriche per le sue deduzioni, induzioni, inferenze, dimostrazioni ed argomentazioni. All'uomo risulta essere occultato l'aspetto falsificatorio insito nell'operazione metaforica, del resto la stessa verità non è che una costruzione umana che riceve dal linguaggio e dai suoi meccanismi retorici un'impronta decisiva. Per Nietzsche, le verità sono

un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono quindi considerate non più come monete ma come metallo (NIETZSCHE, 1980, p.361).

Il carattere illusorio insito nella conoscenza rimane tale per il fatto che l'uomo dimentica i processi retorici e metaforici mediante i quali inizia e procede la sua attività conoscitiva. Ed è per questo che le verità sono illusioni "di cui si è dimenticata la natura illusoria".

2. Meta-fora e meta-fisica in Heidegger

La critica nietzschiana si costruisce come lavoro genealogico intento a fare emergere gli effettivi moventi (desideri, interessi, bisogni, aspettative ...) che sono alla base delle diverse rappresentazioni culturali e che poi sono stati rimossi, fatti cadere in oblio, nei processi di costituzione delle stesse rappresentazioni culturali. Tale lavoro genealogico ha enormemente influenzato le prospettive di Heidegger e Derrida sui processi conoscitivi e

sulla metafisica. Nel paragrafo dell'opera *La metafora viva* intitolato "Meta-forica e meta-fisica", Ricoeur affronta la posizione che Heidegger esprime sulla metafora in *Der Satz vom Grund* (1957). Qui Heidegger afferma che il metaforico esiste solo all'interno della metafisica. Nel contesto della problematica del "Principio di ragione" egli osserva che si può *vedere* (*sehen*) chiaramente una situazione e non cogliere (*er-blickhen*) ciò che è in gioco: "Noi vediamo molto e cogliamo poco", come nel caso del principio: "niente è senza ragione". Heidegger osserva che tra la vista, il vedere con gli occhi (*Sicht*) e il cogliere (*l'Einblick*), c'è una differenza di penetrazione. *L'Einblick* comporta un ascoltare (*bören*) e un conservare nell'ascolto una certa accentuazione (*Betonung*). Il guardare è un ascoltare e il pensiero deve cogliere dello sguardo quel che si ascolta: "Pensare è ascoltare e vedere". Dato che non è questione di sensibilità ma di pensiero, noi diciamo, afferma Heidegger, che si realizza una trasposizione metaforica dal sensibile al non sensibile, dal proprio al figurato. È solo in un senso metaforico, figurato, che

il pensiero può dunque venire definito un sentire e udire, un vedere e uno scorgere, soltanto in senso traslato, metaforico. Ma chi dice, qui, "può"? Colui che sostiene che l'udire con le orecchie e il vedere con gli occhi sono l'udire e il vedere autentici (HEIDEGGER, 2004, p.87).

Su questa via Heidegger arriva ad affermare l'equivalenza tra transfert metafisico del sensibile al non sensibile e transfert metaforico dal proprio al figurato. Di qui l'adagio: "il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica" (HEIDEGGER, 2004, p.90). Ricoeur osserva che

In base a questa affermazione la tras-gressione della meta-fora e quella della meta-fisica sarebbero un unico ed identico transfert. Abbiamo qui un complesso di affermazioni: da un lato, l'ontologia implicita in tutte le tradizioni retoriche sarebbe quella della "metafisica" occidentale di tipo platonico e neoplatonico, secondo la quale l'anima passa dal luogo visibile a quello invisibile; dall'altro, meta-forico vorrebbe dire trasferimento del senso proprio verso quello figurato; da quest'ultimo punto di vista, entrambi i trasferimenti sarebbero una sola e identica *Übertragung* (RICOEUR, 1997, p.373).

Dal punto di vista ricoeuriano Heidegger può legare il metaforico con la metafisica per una errata concezione della metafora e per una inaccettabile identificazione della metafisica occidentale con la distinzione tra sensibile e non-sensibile. Heidegger intende la metafora come trasposizione di senso di certe parole isolate (vedere, ascoltare...). Ponendo l'equivalenza tra le due coppie di termini egli introduce la duplice distinzione del proprio e del figurato, del visibile e dell'invisibile. Da questo punto di vista, la concezione heideggeriana della metafora è ancora legata alla parola. Ma la distinzione tra

senso proprio e senso figurato è “una anticaglia semantica che non occorre riferire alla metafisica per farla a pezzi. Una migliore semantica basta a farla decadere dal ruolo di concezione ‘determinante’ della metafora” (RICOEUR, 1997, p.375). Ricoeur si oppone alla prospettiva di Heidegger che afferma la separazione tra sensibile e non-sensibile come “il tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica”. Separazione che, sempre secondo Heidegger, conferisce al pensiero occidentale le sue caratteristiche essenziali. “Temo - afferma Ricoeur - che solo un gesto di forza, impossibile da giustificare, obblighi la filosofia occidentale in questo letto di Procuste” (RICOEUR, 1997, p.377).

Nel rigettare la metafora in senso metafisico Heidegger però produce egli stesso delle enunciazioni metaforiche. Queste ultime, osserva Ricoeur, emergono dalla lotta tra pensiero meditante e pensiero rappresentativo razionalizzante (legato da Heidegger a “la metafisica”). In *Der Satz vom Grund* il pensiero meditante esprime un enunciato del *Principio di ragione* discorde, contrapposto a quello dato dal pensiero rappresentativo. Dal principio di ragione derivano così due enunciati. Da un lato l’enunciato razionalizzante del pensiero rappresentativo che coincide con la formula: “Niente è senza perché”; dall’altro l’enunciato del pensiero meditante che Heidegger riprende dal distico di Angelo Silesio e che dice: “*La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce. Non ha cura di sé, né desidera d’esser vista*” (SILESIO, 2004, p.209). Ricoeur vede nel saggio heideggeriano la messa in rilievo di un contrasto tra i due enunciati: il primo, quello del pensiero rappresentativo, sottolinea *è e ragione*. L’altro enunciato sottolinea *niente e senza*. Con questo modo di analizzare il testo heideggeriano, Ricoeur non fa altro che riproporre il movimento del vero enunciato metaforico: esso emerge dalle ceneri di un’interpretazione letterale e descrittiva. In questo caso, il contrasto tra l’enunciato del pensiero rappresentativo e l’enunciato poetico serve proprio a produrre l’autentica metafora.

Che la metafora rappresenti per Heidegger una sorta di pietra d’inciampo che rischia di far cadere nel pensiero rappresentativo risulta evidente anche alla luce dello scritto: *L’essenza del linguaggio* (1957-’58), poi incluso nel volume *In cammino verso il linguaggio* (1959) (HEIDEGGER, 1979). Anche in questo caso Ricoeur vede in atto la lotta tra pensiero rappresentativo e pensiero meditante, lotta che poi produce la metafora viva nel momento in cui viene rigettata la metafora in senso metafisico. In un passaggio de *L’essenza del linguaggio* Heidegger riprende la seguente espressione tratta dall’elegia *Pane e vino* di Hölderlin: “*Worte wie Blumen*” (*Parole come fiori*). A tale riguardo egli afferma che “Il linguaggio è il fiore della bocca. In esso fiorisce la terra di rimando alla fioritura del cielo” (HEIDEGGER, 1979, p.162); e dopo poche

righe avverte: “Resteremmo impigliati nella metafisica se prendessimo l’espressione ‘parole come fiori’ per una metafora” (HEIDEGGER, 1979, p.163). Heidegger aggiunge questa espressione in contrapposizione all’interpretazione data da Gottfried Benn che riduce il *Wie* al “come” del paragone, al “come” della metafora. Intendere *Wie* alla maniera di Benn, per Heidegger significa ridurre la poesia di Hölderlin ad “un erbario”, ad “una raccolta di piante disseccate” (HEIDEGGER, 1979, p.163). Questo perché per Heidegger è la metafora stessa ad essere un erbario, una raccolta di piante appassite. Per il pensatore francese nell’erbario non finisce la poesia costituita da metafore, ma soltanto la metafora morta, logora, caduta ormai nell’uso (o meglio, nell’usura) del linguaggio ordinario. Forse è lo stesso Heidegger a pensarla così quando dice che la vera poesia è quella che “attinge le lontananze ultime ché qui la parola è attinta là donde essa trae principio”, è quella che “fa sì che nelle cose si manifesti il mondo” (HEIDEGGER, 1979, p.163). Ma “la metafora *viva* non fa forse proprio questo?” (RICOEUR, 1997, p.378). Infondo, per Heidegger la metafora morta appartiene al linguaggio rappresentativo e strumentale, ed è proprio essa che va a finire nell’erbario. Nel pensiero meditante la creatività della metafora viva rivela il mondo nel linguaggio poetico. Jean Greisch in *La métaphore chez Martin Heidegger* (1973), sostiene che per Heidegger il rinunciare alla teoria metafisica della metafora non significa eliminarla poiché la metafora è in pieno funzionamento nel suo discorso. Di fatto – afferma Greisch - Heidegger suggerisce che il pensiero non è ancora pronto per il riconoscimento della vera metafora (GREISCH, 1973, p.435). Prendendo spunto da Greisch, Ricoeur osserva che Heidegger da un lato distrugge una concezione della metafora limitata; dall’altro innesca un movimento metaforico, come nel caso dell’espressione “guardare ascoltando”.

3. Meta-fora e meta-fisica secondo Derrida

Jacques Derrida riprende nel contesto del suo “decostruzionismo” la tesi heideggeriana: “Il metaforico esiste solo entro i confini della metafisica”. Quella di Derrida, osserva Ricoeur, è una critica più radicale di quella di Heidegger poiché sostituisce al sospetto universale nei confronti della metafisica occidentale un sospetto più acuto che si rivolge al “non-detto” della metafora. Questo “non-detto” è la metafora “usurata”, ossia “morta”, per cui

Il colpo magistrale è quello di entrare nella metaforica non dalla porta della nascita, ma, se così posso dire, dalla porta della morte [...] La decostruzione compiuta da Heidegger deve ormai integrare la genealogia nietzschiana, la psicoanalisi freudiana, la critica marxista dell’ideologia, vale a dire le armi dell’ermeneutica del sospetto. Così armata, la critica sarà in grado di smascherare il nesso *impensato*

(*conjonction impensée*) tra metafisica *nascosta* e metafora *usata* (RICOEUR, 1997, p.378-379).

Nel saggio *La mythologie blanche* (DERRIDA, 1971), Derrida fa emergere che alla base delle costruzioni metafisiche della filosofia occidentale c'è la rimozione della dimensione metaforica dei propri enunciati. I concetti filosofici sono sorti sulla base di metafore usurate, morte. Il filosofo ha dimenticato, rimosso, tale origine così da credere che i concetti siano in grado di esprimere in maniera appropriata la realtà. Mostrando il movimento e la funzione del metaforico nell'ambito del filosofico, Derrida descrive la traccia rimossa, la quale consiste nella metafora morta. "La metafora -dice Derrida- ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l'ha prodotta e che resta comunque attiva, in movimento, inscritta con l'inchiostro bianco, disegno invisibile e ricoperto nel palinsesto" (DERRIDA, 1971, p.4). L'usura della metafora rimane celata all'interno del concetto filosofico; quest'ultimo ne costituisce il "superamento". Con "superamento" (*relève*), osserva opportunamente Ricoeur, "Derrida traduce in modo assai corretto l'*Aufhebung* hegeliana. Per conseguenza, ravvivare la metafora vuol dire smascherare il concetto" (RICOEUR, 1997, p.380). È sulle ceneri della metafora che sorgono concetti metafisici come *teoria*, *eidos*, *logos*, ecc. (che poi sono i "primi filosofemi").

Avvalendosi degli studi in campo semantico di Le Guern, Ricoeur cerca di smontare la posizione di Derrida affermando che la metafora diventa metafora usurata, morta, quando subisce una lessicalizzazione. Come dice Le Guern, la lessicalizzazione è un fenomeno poco rilevante poiché riguarda solo un piccolo numero di metafore tra tutte quelle create nel linguaggio. Con la lessicalizzazione la metafora diventa un termine proprio, cosicché essa non viene rimossa, come sostiene Derrida. Con "termine proprio" non si vuole dire che le parole possiedono un "senso proprio", primitivo, naturale, originario. Da questo punto di vista, letterale

non vuol dire appartenere al senso originario, ma semplicemente corrente, "abituale"; mentre il senso letterale è quello che è lessicalizzato [...] la differenza tra letterale e metaforico esiste solo in forza del conflitto delle due interpretazioni: l'una, per il fatto di utilizzare solo valori già lessicalizzati, soccombe alla non pertinenza semantica, l'altra, per il fatto di instaurare una nuova pertinenza semantica, esige dalla parola una torsione che ne sposta il senso (RICOEUR, 1997, p.385).

C'è poi il caso in cui nell'ambito del discorso filosofico una metafora morta, una metafora lessicalizzata, ritrova il suo primitivo splendore. Ma la rianimazione di una metafora, precisa Ricoeur, è una operazione di delessicalizzazione che dà luogo alla produzione di una nuova metafora. Il

filosofo giunge a questo risultato attraverso un determinato lavoro di innovazione semantica. Quando una metafora spenta viene rattivata, il filosofo mette in atto dei procedimenti, come la ricerca dell'origine etimologica di certi concetti (ricerca spinta fino alla etimologia falsa). Quest'ultimo procedimento lo si può ritrovare in Platone, è abituale in Hegel e in Heidegger:

Quando Hegel legge *prender-vero* in *Wahrnehmung*, quando Heidegger legge *non-dissimulazione* in *a-létheia*, il filosofo crea senso e, in tal modo, produce una sorta di metafora viva. Per conseguenza, l'analisi della metafora morta rinvia ad una prima fondazione che è la metafora viva (RICOEUR, 1997, p.387).

E allora, rattivare una metafora spenta non significa, come vuole Derrida, smascherare un concetto in quanto - osserva Ricoeur - da un lato il funzionamento della metafora rattivata è diverso da quello della metafora morta; dall'altro il concetto non trova la sua genesi integrale nel processo attraverso il quale la metafora si è lessicalizzata (RICOEUR, 1997, p. 387). Il filosofo può trovare nell'innovazione semantica della metafora viva e dalle implicazioni ontologiche di quest'ultima degli spunti davvero notevoli per il suo lavoro concettuale.

Non è allora la metafora quella che sorregge l'edificio della metafisica platonizzante; è piuttosto quest'ultima che si impadronisce del processo metaforico per farlo lavorare a suo vantaggio (RICOEUR, 1997, p.390).

L'enunciato metaforico costituisce l' "espressione viva dell'esperienza viva": offre al discorso filosofico nuove prospettive di dire l'essere.

4. Enunciato metaforico e "uso tensivo" del linguaggio

La metafora è una strategia di discorso al servizio della finzione poetica. Abolendo la modalità di descrizione diretta, il discorso metaforico introduce il piano della ridescrizione della realtà. Secondo tale prospettiva, si viene delineando in seno al discorso ricoeuriano una certa nozione di verità che egli chiama metaforica "per indicare l'intenzione 'realistica' che è propria del potere di ridescrizione del linguaggio poetico" (RICOEUR, 1997, p.325). Il discorso metaforico si apre alla realtà al fine di esprimere una verità che possiede uno proprio spessore ontologico e che quindi non può essere ricondotta al solo ambito semantico. L'enunciato metaforico è una strategia di discorso poetico che sospende la relazione diretta con la realtà: usa un linguaggio che se inteso in senso letterale suona come assurdo per spingerci a cogliere le cose sotto un'altra prospettiva. Il potere di ridescrivere implica una teoria della tensione

estesa al “rapporto referenziale che l’enunciato ha con la realtà” (RICOEUR, 1997, p.325).

La “teoria della tensione” svolge un ruolo fondamentale nella concezione ricoeuriana della metafora. In primo luogo nell’enunciato metaforico si ha una tensione tra i suoi termini. In secondo luogo si ha una tensione tra due interpretazioni: tra un’interpretazione letterale che viene meno in quanto risulta essere senza senso, e un’interpretazione metaforica che produce senso a partire dal non senso dell’interpretazione letterale. In terzo luogo, nell’enunciato metaforico si realizza una tensione nell’ambito della funzione relazionale della copula tra identità e differenza nel gioco della somiglianza (RICOEUR, 1997, p.325). Queste tre tipologie di tensione rimangono nell’ambito dell’enunciato. Al fine di uscire dalla dimensione semantica occorre una nuova applicazione dell’idea di tensione, questa volta riguardante la referenza e la pretesa dell’enunciato metaforico di raggiungere, in un certo senso, la realtà. Occorre introdurre la tensione nell’essere affermato metaforicamente. La metaforicità “implica un uso ‘tensivo’ del linguaggio solo per suscitare un concetto ‘tensivo’ della realtà” (RICOEUR, 1994, p.167).

La tensione riguarda in primo luogo la copula “è” dell’enunciato metaforico. L’è dell’enunciato metaforico è al tempo stesso un *non è*. Citando C. Baudelaire, Ricoeur fa il seguente esempio:

La natura è “un tempio in cui pilastri viventi...”, affermando in proposito che qui *è* significa “*è e non è*”. “L’ *è*” letterale, scosso dall’assurdo, è sopraffatto da un *è* metaforico che equivale a un *è come*. Così il linguaggio poetico non dice ciò che le cose sono letteralmente, ma “come che cosa” esse sono (RICOEUR, 1994, p.167).

Qui la copula dà luogo ad una affermazione riguardante l’essere e, quindi, non ha soltanto valore relazionale fra soggetto e predicato. La tensione viene trasferita in seno all’essere stesso.

5. L’intenzione ontologica della metafora

Nel verbo essere impiegato in modo metaforico vi è insita una tensione tra un “è” e un “non è”. La verità metaforica conserva il “non è” all’interno dell’ “è”. La verità metaforica sorge da questa tensione. Al fine di cogliere la tensione interna alla verità metaforica occorre superare due opposte posizioni: a) quella che ignora il “non è” implicito nell’ “è” così da finire in una posizione di “ingenuità metaforica”; b) quella posizione che riconduce l’ “è” al “come se” del giudizio riflettente sotto la pressione critica del “non è”. Queste due opposte posizioni possono essere espresse sotto il segno del *medesimo* e sotto il

segno dell'*altro* così da mettere in risalto il carattere tensionale e paradossale della verità metaforica:

Il paradosso sta nel fatto che non v'è altro modo di riconoscere la nozione di verità metaforica che quello di comprendere la portata critica del "non è" (letteralmente) nella forza ontologica dell' "è" (metaforicamente) (*métaphoriquement*) (RICOEUR, 1997, p.335).

La verità metaforica, costituita dalla tensione interna al verbo essere, possiede così una doppia dimensione: una relativa alla sfera del semantico e un'altra propria della sfera dell'essere e dell'esistenza. È il gioco simultaneo dell' "è" e del "non è", insito nel cuore dell' "è" metaforico e appartenente non solo all'ambito semantico ma anche a quello dell'essere, a costituire una verità metaforica che fora la superficie del piano linguistico per svelare qualcosa della realtà e del nostro "essere nel mondo".

Il "come che cosa" rivelato dall'enunciato metaforico riguarda un referente posto al di là del linguaggio; secondo quest'ottica tale passaggio avviene indirettamente: la verità metaforica non dice ciò che l'essere è in modo letterale, bensì lo dice come "è e non è", quindi lo esprime in modo indiretto. È così che la sospensione del linguaggio strumentale e del suo relativo mondo oggettivo e manipolabile consente di svelare nuove dimensioni esistenziali e quindi una nuova dimensione di verità. Da ciò consegue che la stessa nozione di realtà che ci è nota attraverso il linguaggio descrittivo non è l'unica nozione di realtà che ci possiamo formare. Ricoeur vede nel linguaggio poetico sorretto dalla metaforicità una strategia linguistica in grado di giungere ad una diversa modalità di dire la realtà e a un diverso concetto di essa.

Il poeta, attraverso la metaforicità, con una sorta di *epoché*, sospende il modo diretto di cogliere la realtà al fine di far emergere il proprio *mood*, ossia il proprio "stato d'animo". Questo *mood* è un "sentimento ontologico" strutturato dal poema che esprime un vivere la realtà che può emergere all'espressione mediante la sovversione dell'ordine grammaticale, sintattico, categoriale stabilito nel linguaggio ordinario. Nel poeta c'è tensione a livello semantico in quanto in primo luogo c'è tensione a livello esistenziale. La metafora viva, proprio perché è tensione tra l' "è" e il "non è", rimanda ad un vivere e ad un essere tensivi in cui la maniera diretta e ordinaria di vivere la realtà è stata sospesa dietro una diversa modalità di vivere, di essere e di comprendere.

Dire che il poema struttura solamente un *mood*, è ancora dire troppo poco; infatti che cos'è uno "stato d'animo", se non un modo specifico di essere al mondo, di orientarvisi, di comprenderlo e d'interpretarlo? Ecco ciò che realmente lega il discorso poetico: l'urgenza di portare al

linguaggio modalit  d'essere che la visione ordinaria oblitera, respinge (RICOEUR, 1994, p.158).

Libero dalla visione ordinaria delle cose, il poeta si trova vincolato dall'esigenza di portare al linguaggio un nuovo senso dell'essere.

Se ora ci mettiamo nella prospettiva di colui che interpreta l'opera del poeta, dobbiamo dire che egli non rivive l'esperienza del poeta o dello scrittore, ma fa emergere il senso che si cela sotto il significato letterale e diretto che suona come assurdo, cos  da cogliere quel "vedere-come" che rimanda all' "essere-come". Il senso dell'essere viene cos  reinterpretato nella misura in cui il "vedere-come" si riferisce ad un "essere-come". L'interpretazione possiede una componente "tensiva" proprio in quanto mantiene l'elemento di sospensione della modalit  diretta e descrittiva di dire la realt . Quando tale componente tensiva evapora, quando essa svanisce, ecco allora che siamo nel contesto del linguaggio ordinario, abbiamo a che fare non pi  con una "metafora viva", ma con una "metafora morta" che del mondo non ha pi  nulla di nuovo da dire.

6. Alcune considerazioni conclusive

La prospettiva presentata per l'enunciato metaforico vale anche per l'intero testo poetico. Si ha cos  l'accostamento dell'enunciato metaforico alla *mim sis* del racconto di finzione. Nel racconto la *mim sis* non   una riproduzione reale dell'agire e del soffrire dell'uomo, bens  una imitazione creatrice, una invenzione di possibili azioni e passioni;   in tal senso che ha luogo la ridescrizione della realt  umana considerata sotto l'angolo visuale dell'azione. Secondo quest'ottica, Ricoeur vede nella *mim sis* di Aristotele la potenza di "svelamento ontologico" della poesia, la verit  dell'immaginazione, della finzione e della creativit  poetica.

Presentare gli uomini "*come agenti*" e tutte le cose "*come in atto*", potrebbe essere questa la funzione ontologica del discorso metaforico. In tal senso, ogni potenzialit  latente d'esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacit  potenziale d'azione come effettiva (RICOEUR, 1997, p.60).

Su questa via egli pone in primo piano il punto di vista che guida ne *La métaphore vive* le sue riflessioni sul rapporto linguaggio-essere e sulle modalit  del linguaggio di dire l'essere. Tali modalit  si riferiscono al potere inventivo e creativo del linguaggio, per cui la verit    una verit  scoperta e al tempo stesso prodotta, creata. Questo non significa identificare il linguaggio con l'essere, significa soltanto che l'essere   sempre un essere detto, l'essere   sempre un essere interpretato, ma prima di un essere detto e di un essere interpretato c' , come presupposto ontologico originario, un essere da dire e da interpretare.

L'uomo si ritrova nel circolo ontologico a livello costitutivo; occorre prenderne consapevolezza al fine di capire che siamo già nell'essere e, a partire da questa condizione ontologico-esistenziale, si tratta di individuare modalità espressive per poter dire questo nostro "essere-al-mondo" insieme alle nostre possibilità esistenziali.

Il potere di ridescrizione metaforica della realtà è da Ricoeur posto in parallelo alla funzione mimetica del racconto con la differenza che quest'ultima coinvolge il contesto dell'azione e delle componenti temporali dell'uomo, mentre la ri-descrizione metaforica si riferisce alla referenza ontologica. A tale riguardo, nella trilogia di *Tempo e racconto* Ricoeur preferisce abbandonare l'idea di *referenza ontologica* per il fatto che in essa vede la gnoseologia della *presenza* precipua della metafisica occidentale. Ma sia l'enunciato metaforico che la *mimèsis* del racconto giocano sulla sospensione del riferimento diretto del linguaggio descrittivo e rappresentativo. Entrambi puntano a far emergere un mondo pre-oggettivo a partire dal quale l'uomo può scoprire le proprie possibilità esistenziali così da poter progettare nuove modalità etiche di abitare il mondo.

Referências

- DERRIDA, J. "La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)". In: *Poétique*, 5, p.1-52, 1971.
- GREISCH, J. "Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger". In: *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, n.57. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, p.433-455, 1973.
- LE GUERN, L. *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris: Laorusse, 1973.
- HEIDEGGER, M. *In cammino verso il linguaggio*. Milano: Mursia, 1979.
- _____. *Il principio di ragione*. Milano: Adelphi, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Su verità e menzogna in senso extramurale*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. II, Adelphi, Milano: Adelphi, 1980.
- _____. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, Milano: Adelphi, 1980.
- _____. *Frammenti postumi 1869-74*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. III, Milano: Adelphi, 1989.
- RICOEUR, P. *La metafora viva*. Milano: Jaca Book, 1997.

_____. “Parola e simbolâ”. In: Jervolino, D. (a cura). *Filosofia e linguaggio*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1994.

SILESIUS, A. *Il pellegrino cherubino*. Cinesello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2004.