

Contributi/1

Modalità e strategie di relazionare il linguaggio con l'essere in Paul Ricoeur

di Vereno Brugiattelli

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 05/03/13. Accettato il 10/04/13

Throughout the history of Western thinking, a way to relate language to being, founded on the duality between language and reality, subject and object, has emerged. On the basis of this duality, language was conceived as a means to describe, indicate and represent reality. By breaking with this point of view, Paul Ricoeur sought new linguistic strategies and ways to express reality through the analysis of poetic language. He based this possibility on the idea of the hermeneutic circle in the ontological sense. Thus, there is no duality between language and being, but rather a strict affinity. In this paper, my aim is to retrace and explain the fundamental theoretical aspects of the different linguistic strategies which can be established with reality according to Ricoeur. Therefore, I intend to demonstrate that the notions of "truth", "being" and "reality" change according to the linguistic strategy adopted to express being. Thus, I will attempt to show that the perspective of reality and truth emerging from the potential of poetic language have consequences on man's ethical level.

La riflessione filosofica di Paul Ricoeur è intimamente legata alle tematiche e alle problematiche concernenti il linguaggio e si muove mediante l'interpretazione dell'universo dei segni e dei linguaggi. La sua «via lunga», caratterizzata dall'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia, prende avvio dall'analisi del linguaggio e passa attraverso l'interpretazione di ciò che si manifesta a livello linguistico poiché, afferma il filosofo francese, è sempre nel linguaggio che viene ad esprimersi ogni comprensione ontica o ontologica. È *nel* e *attraverso* il linguaggio che per l'uomo è possibile accedere all'essere. Risulta allora fondamentale capire secondo quali modalità e strategie per Ricoeur è possibile stabilire delle relazioni linguistiche con l'essere, con la realtà. Sarà questo il problema che intendo affrontare nella presente trattazione. Seguendo questa via cercherò di far emergere dal pensiero Ricoeuriano che nozioni come «verità», «essere», «realtà» cambiano con il mutare della strategia linguistica intrapresa per portare al linguaggio il suo altro. Su questa base, intendo poi mostrare che le prospettive di realtà e verità aperte dalle diverse strategie di relazionare il linguaggio all'essere producono delle conseguenze sul piano etico ed esistenziale dell'uomo.

Critica al linguaggio come mezzo di rappresentazione

La modalità di relazionare il linguaggio all'essere che si è affermata nel corso della storia del pensiero occidentale è quella fondata sui dualismi linguaggio-realtà, soggetto-oggetto. Sulla base di questi dualismi il linguaggio è stato concepito come mezzo di rappresentazione della realtà. Tale modalità è stata formulata su basi logiche da Aristotele nel *De interpretatione*. Essa è stata riformulata da diversi pensatori come Agostino, Tommaso d'Aquino, Descartes, Locke e, nell'età contemporanea, da Frege, Russell, Wittgenstein (*Tractatus*) e Carnap, ecc. Il risultato è stato sempre quello di chiamare il linguaggio a svolgere il compito di rappresentare, rispecchiare, descrivere o denotare la realtà.

Rompendo con la prospettiva del linguaggio descrittivo, fondata sul dualismo soggetto-oggetto, assumendo la prospettiva ermeneutica che vede una relazione circolare tra essere e linguaggio, per Ricœur è possibile cogliere nuove modalità non descrittive di dire l'essere. Egli fonda questa possibilità sull'idea di circolo ermeneutico inteso in senso ontologico. In esso, tra linguaggio ed essere non c'è dualismo ma una relazione di co-appartenenza. Il linguaggio è intenzionalmente aperto all'essere poiché, a livello costitutivo, è «un modo di essere nell'essere». In tal senso, il linguaggio non si identifica con l'essere in quanto ne costituisce una continuità ontologica. È proprio in virtù di questa continuità che il linguaggio può portare a sé ciò che è altro da sé: l'essere, la realtà. Secondo quest'ottica, esso possiede delle potenzialità di dire la realtà che possono essere comprese. Tra queste potenzialità Ricœur coglie quelle date dal linguaggio poetico.

In opere come *La métaphore vive* (1975)¹ e *Temps et récit* (1982-'85)², è possibile leggere il suo sforzo di individuare delle modalità di relazionare il linguaggio all'essere fondate sulla sospensione e sul superamento del linguaggio inteso come mezzo di rappresentazione e descrizione della realtà. In questo lavoro egli si è avvalso di diversi contributi: dalla linguistica semantica di Benveniste ha colto l'idea di linguaggio come mediazione tra l'uomo e la realtà, tra l'uomo e se stesso e tra l'uomo e suoi simili; dal pensiero di Heidegger ha recepito i limiti del linguaggio denotativo e ha colto le potenzialità del linguaggio poetico di dire l'essere; dalla teoria dello *Speech-act* di Austin ha preso consapevolezza della varietà e complessità degli usi linguistici che rendono significanti le espressioni linguistiche.

L'enunciato metaforico: innovazione semantica e ri-creazione della realtà

Comprendere la metaforicità nei suoi molteplici aspetti, capire il suo costituirsi, il fine della sua strategia linguistica e il suo funzionamento, per

¹ P. Ricœur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Milano 1986.

² P. Ricœur, *Tempo e racconto*, 3 voll., a cura di G. Grampa, Milano 1986-1988.

Ricœur significa scoprire nuove possibilità di relazionare il linguaggio alla realtà.

Non è cosa scontata che i discorsi poetici, o i testi letterari, abbiano una loro referenza extralinguistica. Nell'affermare la sua posizione riguardante la referenza del discorso poetico e letterario, il pensatore francese si scontra con le teorie dominanti nella poetica contemporanea che affermano l'assenza di referenza extra-linguistica come carattere peculiare dei testi poetici³.

È tesi corrente in critica letteraria che la funzione poetica rappresenti l'inverso della funzione referenziale. In poesia, si sostiene, il linguaggio non possiede rapporto che con sé. Mediante l'approfondimento dell'abisso che separa segni e cose, il linguaggio poetico celebra se stesso⁴.

Si tratta allora di capire perché il linguaggio poetico sembra riferirsi soltanto a se stesso e come poi, invece, stabilisce una sua propria relazione con la realtà. Occorre allora intendere quale tipo di relazione.

La teoria della metafora Ricœuriana pone in luce da un lato il fenomeno della innovazione semantica, dall'altro il potere del linguaggio metaforico di stabilire un rapporto con la realtà di tutt'altro genere rispetto a quello instaurato dal linguaggio descrittivo. Anche nell'elaborazione della sua teoria della metafora, Ricœur percorre la «via lunga» che, in questo ordine tematico, in primo luogo passa attraverso lo studio della metafora dal punto di vista della retorica, poi procede dalla retorica alla semantica e da quest'ultima approda, nello stadio conclusivo, alla elaborazione della teoria della metafora alla luce dell'ermeneutica. Nel primo movimento, quello riguardante la retorica, il pensatore francese mostra che una considerazione esclusivamente retorica della metafora deriva dall'ingiustificato privilegio accordato alla parola, al nome, alla denominazione nell'ambito della teoria della significazione. Nella tradizione retorica la metafora è classificata tra i tropi, tra le figure riguardanti le variazioni di senso nei processi di denominazione. Secondo quest'ottica, la metafora non comporta nessuna innovazione semantica e non fornisce nessuna informazione sulla realtà, ha soltanto una funzione ornamentale, estetica, decorativa. Nella prospettiva della linguistica semiotica la metafora rimane ancora legata alla parola, per cui essa continua ad essere classificata tra i mutamenti di senso. «Era il posto che le assegnava Aristotele quando la definiva la *epifora del nome*. La semantica della parola riprende, quindi, il lato più esplicito della definizione aristotelica»⁵.

³ N. Frye, in *Anatomia della critica*, afferma: «In letteratura i problemi di realtà o verità sono subordinati allo scopo primario di creare una struttura di parole fine a se stessa, e il valore segnino dei simboli è subordinato alla loro importanza come struttura di motivi connessi tra di loro. Ogniqualevolta esiste una struttura verbale autonoma di questo tipo esiste letteratura» (N. Frye, *Anatomia della critica*, a cura di P. R. Clot e S. Stratta, Torino 1969, p. 98).

⁴ P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Milano 1994, p. 14. Cfr. anche P. Ricœur, *La metafora viva*, cit., p. 296.

⁵ P. Ricœur, *La metafora viva*, cit., p. 138.

Nel contesto del movimento riguardante il piano semantico, la frase costituisce la prima unità di significazione e la metafora è intesa come un fatto di predicazione, ossia un'attribuzione insolita al livello stesso del discorso-frase. Qui la metafora non è più legata alla singola parola ma è data dall'intero enunciato. È la linguistica semantica di Benveniste che consente a Ricoeur di cogliere la metafora come costituita dall'intero enunciato. Nell'elaborazione della sua teoria dell'enunciato metaforico, egli attinge dai lavori di A. -I. Richards⁶, di Max Black⁷, di Monroe Beardsley⁸, di C.M. Turbayne⁹ e di P. Wheelwright¹⁰; dai primi tre autori coglie che la metafora procede dalla *tensione* tra tutti i termini di un enunciato metaforico.

Il passaggio al livello dell'ermeneutica segna lo spostamento del baricentro della trattazione dai problemi del senso verso i problemi della referenza. In questo ambito si può comprendere la metafora non solo come «innovazione semantica», ma come avente una referenza. È a questo punto che si situa il problema del rapporto tra linguaggio metaforico e realtà. Ma di quale referenza si tratta? La referenza metaforica comporta l'abolizione della referenza descrittiva. Ciò può far pensare che il linguaggio poetico rinvii soltanto a se stesso. Ma è proprio tale abolizione a costituire la condizione negativa perché venga liberato un potere più radicale di referenza, ossia una referenza di secondo grado che coglie il mondo non più al livello degli oggetti manipolabili, ma ad un livello che Husserl designava con l'espressione *Lebenswelt* e Heidegger con *In-der-Welt-Sein*¹¹.

Dando fondo all'idea di referenza metaforica, Ricoeur giunge negli anni Settanta ad abbracciare la prospettiva di filosofi della scienza come M. Hesse e M. Black, i quali stabiliscono un parallelismo tra la teoria della metafora e la teoria dei modelli scientifici. Su questa base, egli afferma che il linguaggio poetico, come il «modello» concepito dallo scienziato, contribuisce alla «ridescrizione del reale». A tale proposito egli parla di «verità metaforica», sottolineando la potenza euristica della metafora. 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 proprio del potere di ridescrizione del linguaggio poetico¹².

⁶ I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936.

⁷ M. Black, *Models and metaphors*, Ithaca 1962, cap. III, «Metaphor», cap. XIII, «Models and Archetypes».

⁸ M. Beardsley, *Aesthetics*, New York 1958.

⁹ C.M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, Yale 1962.

¹⁰ P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Yale 1968.

¹¹ «Ciò che viene annullato è la referenza del discorso ordinario, applicata agli oggetti che rispondono ad uno dei nostri interessi, il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione. Sospesi questo interesse e la sfera di significanza che comanda, il discorso poetico lascia essere la nostra appartenenza profonda al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale» (P. Ricoeur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in AA. VV., *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 212-213. Questo testo è stato incluso in *Du texte à l'action*, Paris 1986).

¹² *La metafora viva*, cit., p. 325.

Riferendosi alla «intenzione realistica» del linguaggio metaforico, Ricœur precisa in maniera netta e inequivocabile che il discorso metaforico si apre alla realtà al fine di esprimere una verità che, in quanto metaforica, possiede uno proprio spessore ontologico e che quindi non può essere ricacciata nel solo ambito linguistico. L'opera di ridescrizione dell'enunciato metaforico ci fa vedere la realtà in maniera indiretta: 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»¹³. Vediamo di spiegare quest'ultima espressione. In *La metafora viva*, il pensatore francese elabora la sua concezione della metafora mediante la «teoria della tensione». Questa riguarda in primo luogo la tensione nell'enunciato metaforico: tra *tenor* e *vehicle*, tra *focus* e *frame*, tra soggetto principale e soggetto secondario¹⁴. In secondo luogo egli parla di tensione tra due interpretazioni: tra una interpretazione letterale che viene meno in quanto risulta essere senza senso, e una interpretazione metaforica che produce senso a partire dal non senso dell'interpretazione letterale. In terzo luogo egli parla di tensione nell'ambito della funzione relazionale della copula tra identità e differenza nel gioco della somiglianza¹⁵. Queste tre applicazioni dell'idea di tensione rimangono nell'ambito dell'enunciato. Occorre quindi 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. Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell'essere, affermato metaforicamente¹⁶.

La metaforicità «implica un uso “tensivo” del linguaggio solo per suscitare un concetto “tensivo” della realtà»¹⁷.

La tensione riguarda in primo luogo la copula «è» dell'enunciato metaforico. L'è dell'enunciato metaforico è al tempo stesso un *non è*. Ricœur 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»¹⁸. Qui la copula non ha soltanto valore relazionale fra

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Per quanto riguarda l'elaborazione della teoria dell'enunciato metaforico, Ricœur riprende da Richards l'idea dell'enunciato metaforico come tensione tra due termini, tenore e veicolo, di cui solo l'insieme costituisce la metafora. Da Black Ricœur coglie l'idea che nell'enunciato metaforico la parola è il “centro focale” (*focus*) che esige l'“ambito” (*frame*) della frase. Mentre da Beardsley il pensatore francese assume la metafora come un caso di «attribuzione» che esige un «soggetto» e un «modificatore» simile alla coppia «tenore»-«veicolo» e alla coppia *focus-frame*.

¹⁵ *La metafora viva*, cit., p. 325.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 167.

¹⁸ *Ibid.*

soggetto e predicato, ma dà luogo ad una affermazione riguardante l'essere. La tensione viene trasferita in seno all'essere stesso.

Il linguaggio metaforico può così stabilire una sua propria e precipua modalità di riferirsi alla realtà. Tale modalità esprime il potere inventivo e creativo del linguaggio, per cui la sua verità è una verità scoperta e al tempo stesso prodotta, creata. La «verità metaforica» esprime proprio tali caratteri fondandosi sulla sospensione e messa tra parentesi del modo diretto e descrittivo di dire la realtà. Con un linguaggio che a tratti assume toni heideggeriani, il pensatore francese afferma:

Ciò che viene annullato è la referenza del discorso ordinario, applicata agli oggetti che rispondono ad uno dei nostri interessi, il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione. Sospendi questo interesse e la sfera di significanza che comanda, il discorso poetico lascia essere la nostra appartenenza profonda al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale¹⁹

Gli enunciati metaforici ridescrivono la realtà, ossia il nostro «essere-al-mondo» in virtù della corrispondenza fra un «vedere-come» sul piano del linguaggio e un «essere-come» sul piano ontologico. In tal senso la metafora viva è quella che dice l'esperienza viva della realtà. Il discorso poetico retto dalla metaforicità

porta al linguaggio un mondo pre-oggettivo entro il quale ci troviamo già radicati, ma anche un mondo nel quale noi progettiamo i nostri possibili più propri. Bisogna dunque spezzare il regno dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo, vale a dire un mondo che, ad un tempo, ci precede e riceve l'impronta delle nostre opere. In una parola, bisogna restituire al bel termine "inventare" il suo senso, a sua volta, sdoppiato, che vuol dire, ad un tempo, scoprire e creare²⁰.

Rompendo con la prospettiva del linguaggio descrittivo fondata sul dualismo soggetto-oggetto, entrando nel circolo ermeneutico che vede una relazione circolare tra essere e linguaggio, è possibile svelare nuove modalità non descrittive di dire l'essere. Con il superamento del mondo oggettivo e manipolabile, di cui il linguaggio descrittivo ne costituisce una funzione strumentale, Ricœur apre la strada all'emergere di una nuova dimensione di realtà e di verità.

La configurazione dell'esperienza temporale dell'uomo

Nella trilogia di *Temps et récit*, il pensatore francese riprende, rivede e approfondisce il problema della relazione del linguaggio con la realtà dal punto di vista della reciprocità tra il discorso narrativo e l'esperienza

¹⁹ P. Ricœur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, cit., pp. 212-213.

²⁰ *La metafora viva*, cit., p. 405.

temporale. Tale operazione è da lui svolta sempre nella direzione di una ricerca degli usi non descrittivi del linguaggio. In questo senso, la *funzione mimetica del racconto* pone un problema parallelo a quello della referenza metaforica. La prospettiva della referenza metaforica viene fatta valere per l'intero testo poetico. In fondo, osserva il pensatore francese, la funzione mimetica del racconto non è altro che un'applicazione particolare della referenza metaforica alla sfera dell'agire umano. In questo caso, il mondo viene appreso «sotto l'angolo visuale della *praxis* umana, piuttosto che sotto quello del *pathos* cosmico»²¹.

Ricoeur riprende dalla *Poetica* di Aristotele l'idea di intreccio o intrigo (*mythos*) come *mimesis praxeos*, che egli traduce con «imitazione creatrice». L'intreccio è mimesi dell'azione. Ricoeur fa notare che la *mimesis* aristotelica non è una riproduzione reale dell'azione umana, bensì una imitazione creatrice, una invenzione di una possibile azione; è in tal senso che ha luogo la ri-configurazione della realtà umana. Ricoeur opera una trasformazione del concetto di *mythos* espresso dalla *Poetica* aristotelica: in Aristotele il *mythos* è una *mimesis* dell'azione senza riferimenti espliciti al tempo; Ricoeur fa compiere al testo aristotelico un passo in avanti con l'introduzione del carattere temporale dell'azione. Inoltre, ridefinisce il *mythos* tragico estendendolo a tutto il campo della narritività. Su questa via egli può così sviluppare il concetto di *mimesis* (attività mimetica) come imitazione creatrice dell'esperienza temporale viva attraverso la deviazione rappresentata dall'intrigo.

Ricoeur individua nella *mimesis* di Aristotele la potenza di «svelamento ontologico» della poesia, in essa vede la verità dell'immaginazione, della

²¹ *Tempo e racconto* I, cit., p. 131. Nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*, Ricoeur afferma che l'agire umano presuppone un fondo ontologico, un «fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano» («un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur le quel se détache l'agir humain») (*Sé come un altro*, cit., p. 421). L'agire umano, come modo d'essere *fondamentale* viene visto, nel contesto dell'esplorazione ontologica Ricoeuriana, alla luce della reinterpretazione di alcuni concetti della tradizione del pensiero occidentale come *dýnamis-enérgeia* (Aristotele), *conatus* (Spinoza), *appetitus* (Leibniz), *Potenzen* (Schelling). Ne emerge una ontologia dell'atto, la quale restituisce una concezione del sé in termini di azione, tensione, sforzo, potenzialità produttiva e non in termini di fissità, immutabilità, impermanenza di una identità sostanziale. Quella del sé sembra essere, per il pensatore francese, l'unica ontologia possibile. Una ontologia che anche in questo caso è «spezzata», cioè di carattere esplorativo e frammentario senza velleità sistematiche ed esaustive. Per Ricoeur rimane impossibile la costruzione di una ontologia sistematica, ossia un sistema razionale dell'Essere. Egli si oppone in maniera decisa a quella metafisica occidentale, denominata da Heidegger «ontoteologia», che pretende di parlare in maniera organica e razionale dell'essere in generale, delle sue leggi, del mondo e di Dio. Ricoeur ha ritenuto ormai tramontata l'idea di un intelletto umano in grado di giungere ad elaborare una teoria sistematica su Dio come Sommo bene e come Essere perfettissimo. Egli si è richiamato ad una «filosofia senza assoluto» ispirata dal suo amico Pierre Thévenaz (P. Thévenaz, *L'homme et sa raion (I. Raison et conscience de soi; II. Raison et histoire)*, Neuchâtel 1954. Si tratta di una raccolta di scritti di Thévenaz curata e pubblicata postuma. Ricoeur ne ha scritto la prefazione intitolandola *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*. Tale prefazione è stata pubblicata in «Esprit», XXV, 1957, pp. 40-53 ed è stata poi inclusa in *Lectures* 3, Paris 1994. Su Thévenaz Cfr., D. Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Napoli 1984.

finzione e della creatività 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 potenzialità latente d’esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacità potenziale d’azione come effettiva»²². Di conseguenza, la tesi esposta ne *La metafora viva*, che invitava a considerare il «vedere-come» rivelatore di un «essere-come» a livello ontologico, può essere estesa, comunque a livello problematico, alla funzione mimetica del racconto.

Così ridescrizione metaforica e *mimesis* narrativa sono strettamente congiunte, al punto che è possibile scambiare i termini e parlare del valore mimetico del discorso poetico e della potenza di ridescrizione della finzione narrativa²³.

Abbiamo appena sottolineato alcuni nodi tematici di uno stesso filo di riflessione che unisce *La metafora viva* con *Tempo e racconto*; ma occorre precisare che per quanto concerne il concetto di «rifigurazione» *Tempo e racconto* III segna un considerevole passo in avanti «non soltanto rispetto alle precedenti analisi, ma rispetto all’ipotesi di lavoro enunciata all’inizio di *Tempo e racconto* I»²⁴. Il punto debole individuato da Ricoeur nella referenza metaforica consiste nella mancata «mediazione operata dalla lettura fra la prospettiva di verità dell’enunciato metaforico e la sua effettuazione al di fuori del testo»²⁵.

Il pensatore francese ritiene ormai che la nozione di referenza e quella di ridescrizione siano ancora troppo compromesse con la logica del linguaggio descrittivo. Egli afferma che «Sotto l’influenza della concezione postheideggeriana della verità, della sua critica radicale della verità-corrispondenza e della sua difesa della verità-manifestazione, sono pervenuto a dire che gli enunciati metaforici e narrativi, presi a carico dalla lettura, mirano a ri-figurare il reale, nel duplice senso di *scoprire* dimensioni nascoste dell’esperienza umana e di *trasformare* la nostra visione del mondo»²⁶. Occorre precisare che, come Ricoeur stesso non manca di fare nella sua *Autobiografia intellettuale*, il concetto di *mimesis* come rifigurazione non annulla completamente la tesi della «ridescrizione del reale».

La rifigurazione dell’esperienza temporale dell’uomo

Ai tempi de *La metafora viva* mancava «un anello intermedio tra la referenza, quale prospettiva appartenente all’enunciato metaforico, dunque ancora al linguaggio, e l’essere-come manifestato da quest’ultimo.

²² *La metafora viva*, cit., p. 60.

²³ *Tempo e racconto* I, cit., p. 10.

²⁴ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Milano 1998, p. 88.

²⁵ *Ibid.* Su questo argomento: *Tempo e racconto* III, cit., p. 244.

²⁶ *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 89.

Questo anello intermedio è l'atto di lettura»²⁷. Ciò significa che il lettore, con il suo atto di lettura, dispiega un mondo di fronte al testo: il mondo del lettore. In questo modo egli opera una rfigurazione» del reale. Secondo questa prospettiva Ricoeur osserva: «La tesi "realista" de *La metafora viva* mi sembra più agevole da difendere se vi si apportano i correttivi di cui ho appena detto: il mondo del lettore offre il sito ontologico delle operazioni di senso e di referenza che una concezione puramente immanentistica del linguaggio vorrebbe ignorare»²⁸. In mancanza dell'atto di lettura, la teoria della rdescrizione de *La metafora viva* costituisce, ammette Ricoeur, una sorta di cortocircuito tra l'espressione linguistica e la realtà che essa esprime²⁹.

Ricoeur afferma già dagli inizi degli anni Settanta con il saggio *Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre?*³⁰ e poi in *Temps et récit*, che un testo non è qualcosa di chiuso in se stesso; parla di «mondo del testo» per indicare il carattere precipuo dell'opera letteraria di aprire davanti a sé un orizzonte di esperienza possibile, di proiettare un mondo diverso da quello in cui viviamo. Il lettore allora non fa che esplicitare il mondo implicito nella storia raccontata; in questo modo egli si fa partecipe dell'orizzonte di esperienza dell'opera e, nello stesso tempo, di quello della sua azione.

Ciò che un lettore riceve non è solo il senso dell'opera ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta a linguaggio e, in ultima analisi, il mondo e la sua temporalità che l'opera dispiega dinanzi a sé³¹.

L'aggiunta dell'atto di lettura comporta un carattere di «apertura» alla nozione di *mimesis*. Questa è distinta da Ricoeur in tre momenti.

Mimesis I vuole dire che la composizione dell'intrigo richiede una pre-comprensione del mondo dell'azione umana nei suoi aspetti strutturali, simbolici e temporali. *Mimesis II* corrisponde alla configurazione dell'azione. Su questo piano *mimesis II* e *mythos*, cioè costruzione dell'intrigo, coincidono. *Mimesis II* esige poi come complemento un terzo momento che Ricoeur denomina *mimesis III*. Quest'ultima segna l'intersezione tra il mondo del testo e il mondo dell'ascoltatore o del lettore, l'intersezione tra mondo configurato mediante il poema e mondo entro il quale l'azione si dispiega nella sua propria temporalità. In breve, l'atto di lettura costituisce il *medium* attraverso il quale viene operata la trasposizione dalla configurazione narrativa alla sua rfigurazione mimetica³². È *nella* lettura

²⁷ *Ivi*, p. 61.

²⁸ *Ivi*, p. 62.

²⁹ *Tempo e racconto III*, cit., p. 244.

³⁰ P. Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre ?*, in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner e R. Wiehl, Tübingen 1970, vol. II, pp. 181-200; saggio incluso in: P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, cit., pp. 155-175; P. Ricoeur, *La sfida semilogica*, a cura di M. Cristaldi, Roma 1974, pp. 238-259.

³¹ *Tempo e racconto I*, cit., p. 128.

³² All'analisi dei tre momenti delle tre *mimesis*, Ricoeur dedica il Capitolo terzo di *Tempo e racconto I*.

che «il dinamismo della configurazione compie il proprio percorso»³³, ed è *al di là* della lettura, nell'agire effettivo, che la configurazione del testo si trasforma in rfigurazione. Quest'ultima operazione, come si è detto, segna un passo in avanti rispetto a *La metafora viva*.

L'operazione di rfigurazione (*mimesis* III) incide nell'agire effettivo del lettore; in tal senso egli, attraverso la rfigurazione, può operare una attiva riorganizzazione del suo «essere-al-mondo», ossia può riordinare e ristrutturare la propria esperienza temporale. In tal senso, l'operazione rfigurativa produce delle conseguenze sul piano etico, poiché, attraverso essa, il soggetto comprende se stesso e le proprie possibilità esistenziali.

Secondo l'ottica dell'ermeneutica, ossia dal punto di vista dell'interpretazione letteraria, un testo costituisce una

mediazione fra l'uomo e il mondo, fra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e se stesso; mediazione fra l'uomo e il mondo, è quella che viene chiamata *referenzialità*; mediazione tra l'uomo e l'uomo, è la *comunicabilità*; mediazione tra l'uomo e se stesso, è la *comprensione di sé*. Un'opera letteraria comporta queste tre dimensioni di referenzialità, comunicabilità e comprensione di sé ... L'ermeneutica vuole scoprire i nuovi tratti di referenzialità non descrittiva, di comunicabilità non strumentale, di riflessività non narcisistica, generati dall'opera letteraria. In breve, essa si pone alla frontiera tra la configurazione (interna) e la rfigurazione (esterna) della vita³⁴.

Dicendo che l'ermeneutica «vuole scoprire nuovi tratti di referenzialità non descrittiva», in maniera lapidaria Ricoeur pone in primo piano il punto di vista che guida tutte le sue riflessioni sul rapporto linguaggio-essere e quindi sulle modalità del linguaggio di dire l'essere. Tale relazione si pone nell'ambito del «circolo ermeneutico» secondo il quale l'essere è sempre un essere detto, l'essere è sempre un essere interpretato. In tale «circolo» l'essere precede il linguaggio, quindi alla base del *nostro dire* c'è sempre un *essere-da-dire*. Il linguaggio è così «un modo di essere nell'essere»: l'atto stesso del dire costituisce una modalità dell'essere, la quale presuppone una costituzione dell'essere, tale da rendere possibile la dicibilità dell'essere stesso.

Linguaggio e realtà nel racconto di finzione e nel racconto storico

In *Temps et récit* III Ricoeur giunge alla *rifigurazione incrociata della storia e della finzione*. Da questo incrocio deriva *il tempo umano*. Egli mostra che storia e finzione si avvalgono di reciproci prestiti. L'intenzionalità storica si realizza incorporando nella propria prospettiva le risorse di «messa in forma di finzione» derivanti dall'immaginario narrativo; l'intenzionalità

³³ «C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est au-delà de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en rfiguration» (*Tempo e racconto* III, cit., p. 243).

³⁴ P. Ricoeur, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, in Paul Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 177-178.

del racconto di finzione produce i suoi effetti di «svelamento» e di «trasformazione» dell'agire e del patire prendendo a prestito le risorse di «messa in forma di storia» che le forniscono le modalità di ricostruzione del passato così come è stato. Da questi reciproci prestiti ne risulta il «tempo umano», che altro non è che il «tempo raccontato».

Il racconto storico si avvale delle risorse dell'immaginario narrativo prendendo a prestito dalla referenza sdoppiata dell'enunciato metaforico il «vedere-come». Ciò può avvenire nella misura in cui il passato può essere ricostruito in virtù dell'immaginazione. Si stabilisce così tra discorso storico e passato "reale" una *relazione indiretta*. In questo senso, non si ha un discorso descrittivo, iconico, dell'esser stato, ma un discorso che ci parla del passato «*così come*» è stato prodotto, dove il "*come*" funziona in modo ontologico. Si può allora dire che la storia è quasi finzione perché la quasi-presenza degli avvenimenti è posta "sotto gli occhi" del lettore mediante un racconto animato. In maniera simmetrica, il racconto di finzione *imita* il racconto storico. Esso sembra infatti riferirsi a qualcosa di accaduto. Lo rivela l'uso dei tempi verbali passati per raccontare l'irreale; il racconto narra qualcosa «come se fosse accaduto». Il tempo della finzione non è il tempo storico, infatti il racconto di finzione opera una neutralizzazione del tempo storico. Esso esige una «posizione di distacco» poiché il tempo passato del racconto «è un quasi-passato temporale». È la *voce narrativa* che riferisce gli avvenimenti raccontati ad un passato. In virtù della voce narrativa la storia raccontata sembra appartenere alla memoria di qualcuno che parla mediante il testo, essa non è quella dell'autore del testo, ma quella di uno dei suoi mascheramenti. Dai reciproci prestiti tra storia e finzione, risulta che la finzione è quasi storica, come la storia è quasi finzione.

Della poesia è propria la verosimiglianza, che non deve essere confusa con una modalità di somiglianza al reale, il che farebbe scadere la *mimesis* a semplice imitazione. La verosimiglianza del racconto di finzione è quella che dispiega l'autentica funzione mimetica come «imitazione creatrice» e quindi come rivelante e trasformante il reale. La verosimiglianza della finzione è quella del possibile, è quella di ciò che «avrebbe potuto aver luogo». Essa esce dal piano della relazione «rispecchiante» e «somigliante» il passato storico. È così che il «quasi passato» della finzione diviene rivelatore «dei *possibili nascosti nel passato effettivo*». Si stabilisce una profonda affinità tra la verosimiglianza della finzione e le potenzialità non effettuate del passato storico.

La finzione, come la storia, nutre pretese veritative. La storia ricerca la verità nella direzione di ciò che è «realmente accaduto», mentre la finzione mostra di ambire alla verità secondo la prospettiva di ciò che «sarebbe potuto accadere» o di ciò che «potrebbe accadere». Questo deve essere inteso alla luce della critica Ricoeuriana al concetto ingenuo di «realtà» applicata alla dimensione passata del passato e alla concezione altrettanto ingenua di «irrealtà» applicata alle proiezioni delle finzioni. Vi è un sovrapporsi e uno scambiodiposizionetrailmomento «quasi-storico» della finzione e il momento «quasi-finzione» della storia. Ed è da questo incrocio, da questo reciproco

sovrapporsi e da questo scambio di posizione che deriva *il tempo umano*.

Verità come disvelamento e praxis umana

Il superamento della concezione del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà consente di passare dalla nozione di verità-corrispondenza, verità-presenza, alla nozione di verità-disvelamento. L'enunciato metaforico ha il potere di svelare nuove modalità dell'«essere-al-mondo», consente di «ridescrivere» la realtà. Oltre a produrre un'innovazione semantica, il linguaggio metaforico svela una referenza più profonda abolendo il modo diretto di riferirsi alla realtà del linguaggio descrittivo, consente di superare la tradizionale prospettiva di verità intesa come adeguazione ad un reale già dato (come semplicemente posto di fronte), rivela una nozione di verità intesa come scoperta in un senso profondamente diverso da quello tradizionale. Nel contesto del circolo ermeneutico di carattere ontologico, la verità metaforica è verità creativa e trasformativa poiché produce una ridescrizione del reale e, quindi, del nostro essere-al-mondo in virtù della corrispondenza fra un *vedere-come* sul piano del linguaggio e un *essere-come* sul piano ontologico.

In *Temps et récit* la verità-disvelamento emerge dalla configurazione mimetica dell'agire e soffrire degli uomini e dall'operazione di rfigurazione del lettore. Quest'ultima comporta un'immediata ripercussione sul piano esistenziale in quanto il lettore, attraverso la rfigurazione, realizza un'attiva riorganizzazione del suo essere-al-mondo. Secondo quest'ottica, l'appropriazione del mondo del testo svela al lettore nuove dimensioni esistenziali.

Alla luce di quanto esposto, è possibile affermare che vi sono molteplici modi di relazionare il linguaggio con l'essere ai quali corrispondono diverse nozioni di verità. Quella del linguaggio denotativo e rappresentativo non è che una tra le tante possibili concezioni di verità rispondente a determinate esigenze dell'uomo. Si può notare che la verità-disvelamento propria del linguaggio poetico possiede una forte dimensione operativa e esistenziale. Ciò in quanto si pone nel contesto disvelativo delle possibilità esistenziali dell'uomo e, al tempo stesso, trasformativo del suo stesso essere. Dal punto di vista Ricœuriano, la verità «disvelamento», appartiene al contesto della *praxis* umana, si pone sul piano dell'agire e soffrire dell'uomo. Se rimaniamo alle nozioni di verità che scaturiscono dalle diverse strategie individuate da Ricœur di relazionare il linguaggio all'essere, troviamo: la verità intesa come scoperta e, al tempo stesso, come creata, la verità trasformatrice dell'agire umano, la verità rivelatrice delle possibilità umane, la verità come «ridescrizione della realtà», la verità che ci consente di comprendere e riorganizzare il nostro «essere-al-mondo». Queste nozioni di verità sono accomunate dal fatto di appartenere alla dimensione umana e non possono essere confuse con la verità eterna, immutabile della tradizione metafisica occidentale. Ma neanche con la verità *a-lêtheia* di Heidegger.

Dalle diverse modalità di portare l'essere al linguaggio risultano diverse dimensioni di verità rivelatrici di nuovi modi di abitare il mondo, emerge un reale come fonte di possibilità esistenziali. Su questa base, l'ontologia Ricœuriana, nella sua frammentarietà e fragilità, si apre all'orizzonte del *possibile non ancora sondato*. Un possibile appartenente sia alla dimensione ontologica del passato che a quella del presente e del futuro. Secondo quest'ottica, l'ontologia esplorativa di Ricœur è una *ontologia dei possibili* che attendono di essere rivelati, espressi e portati all'agire effettivo dell'uomo.