

Saggi

Simbolo e metafora in Paul Ricœur

ANNAMARIA CONTINI*

* *Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia*
e-mail: annamaria.contini@unimore.it

Abstract

The theory of metaphor that Ricœur elaborates from his analysis of the symbol is among the most relevant in 20th century thought. Criticizing the reduction of metaphor to a stylistic ornament, Ricœur privileges the study of living metaphor and his creative and original power, defining it as “a calculated category error”. This contribution aims to elucidate the transition from symbol to metaphor by examining a peculiar but emblematic case: Ricœur’s reading of Nietzsche. The analysis thus provides an opportunity to deepen Ricœur’s attempt to overcome the tropological reduction with which the Genealogy of Morals would be permeated, by appealing to the idea that consciousness is the place of an original form of dialectic between ipseity and otherness that would be expressed in the metaphor of the voice and the call, that is, in the so-called “voice of consciousness”.

Keywords

Paul Ricœur - Friedrich W. Nietzsche - Consciousness - Symbol - Metaphor
- Tropes

1. Dal simbolo alla metafora

*L*a metafora viva di Paul Ricœur rappresenta il contributo forse più importante della filosofia continentale al *metaphorical revival* novecentesco. In tal senso, il cammino di Ricœur è speculare a quello di Max Black¹: se quest'ultimo giunge alla questione della metafora mettendo in discussione alcuni presupposti del neopositivismo e della stessa filosofia analitica, Ricœur vi giunge ripensando il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, ed elaborando una teoria generale dell'interpretazione incentrata sulla problematica del testo². Com'è noto, la fenomeno-

¹ M. BLACK, *Metaphor*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55 (1954-1955), 273-294, poi in Id., *Models and Metaphors: Studies in Languages and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1962, 25-47. Questo articolo costituirà una pietra miliare nel dibattito novecentesco sulla metafora. L'interesse di Black per il tema della metafora si radica nella sua peculiare declinazione della filosofia analitica e, in particolare, nell'esigenza di ripensare la natura e la funzione del significato mettendo in discussione l'idea di una grammatica filosofica universale e la concezione della lingua come specchio della realtà.

² Questi due diversi percorsi sarebbero all'origine, secondo alcuni critici, di una sorta di opposizione tra le due prospettive: mentre Black non darebbe conto dell'innovazione semantico-concettuale, Ricœur non riuscirebbe a fondare veramente l'idea di una referenza metaforica (G. HESS, *L'innovation métaphorique et la référence selon Paul Ricœur et Max Black: une antinomie philosophique*, in *Revue Philosophique de Louvain* 102 (2004) 4, 630-659). A nostro avviso, invece, né Black né Ricœur eliminano un aspetto a vantaggio dell'altro. Piuttosto, ciascuno dei due istituisce un ordine di priorità: nel caso di Black, è il problema della conoscenza a orientare quello dell'innovazione metaforica, che viene tematizzato solo in un secondo momento; viceversa, nel caso di

logia ermeneutica di Paul Ricœur è, dopo l'ermeneutica filosofica di Hans Georg Gadamer, una delle maggiori espressioni del pensiero ermeneutico contemporaneo³. L'idea, avanzata da Ricœur, di un'ermeneutica metodica, volta a superare l'opposizione tra spiegare e comprendere stabilendo uno stretto contatto con le scienze umane, rende la sua prospettiva in qualche modo complementare a quella di Gadamer, che definisce invece l'atto ermeneutico come un'esperienza di verità irriducibile a ogni metodologia di tipo scientifico.

Inoltre, la svolta ermeneutica di Ricœur (collocabile nel 1960, quando appare la seconda parte della *Filosofia della volontà*) avviene sì in singolare coincidenza con la pubblicazione di *Verità e metodo*, ma in modo indipendente da Gadamer e nel quadro di una problematica differente, l'interpretazione dei simboli, lungo un tragitto che lo porterà a dibattere con lo strutturalismo e a

Ricœur, è il problema dell'innovazione a orientare quello della conoscenza metaforica, che viene impostato a partire dai temi dell'impertinenza semantica e della trasgressione categoriale.: cfr. A. CONTINI, *Black e Ricœur filosofi della metafora*, in *Aisthema, International Journal*, a cura di L. Distaso e I. De Pascale, vol. 7, n. 1, Napoli 2020, 117-151.

³ Anzi, in ambito francofono, l'orientamento ermeneutico è stato associato in prima battuta alla prospettiva di Ricœur, che aveva trattato filosoficamente il problema dell'interpretazione già nel corso degli anni Sessanta, quando invece la prima traduzione (parziale) francese di *Verità e metodo* non sarà pubblicata che nel 1976, su sollecitazione dello stesso Ricœur: cfr. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. franc. di E. Sacre rivista da P. Ricœur, Éditions du Seuil, Paris 1976. Sulle peculiari modalità con cui Ricœur declina l'ermeneutica in senso fenomenologico, si vedano gli scritti raccolti in P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989. Per quanto riguarda il rapporto Gadamer-Ricœur, cfr. A. CONTINI *Gadamer, Ricœur e il problema del metodo*, in F. CATTANEO – C. GENTILI – S. MARINO (a cura di), *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, Mimesis, Milano 2011, 181-202.

tematizzare il conflitto delle interpretazioni “rivali” (dalla psicoanalisi freudiana alla fenomenologia della religione)⁴.

Da un lato, la riflessione sulla metafora si colloca in continuità con l’ermeneutica dei simboli che caratterizza il pensiero ricœuriano a partire da *Finitudine e colpa*: tanto la metafora quanto il simbolo non sono segni come gli altri, ma espressioni a doppio senso che esigono un’interpretazione e *danno a pensare*⁵. Dall’altro lato, il passaggio alla metafora non coincide con un semplice ampliamento delle funzioni simboliche e polisemiche. Diversamente dal simbolo, la metafora riguarda il discorso nel suo complesso: essa non estende solo i limiti del concetto, ma anche quelli del linguaggio⁶. Privilegiando lo studio della metafora “viva” (cioè originale, creativa), Ricœur focalizza l’attenzione sui processi di innovazione semantica innescati da una predicazione insolita. Ad esempio, il verso di Mallarmé «Il cielo

⁴ Cfr. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, 2 voll. (vol. I: *L’homme faillible*; vol. II: *La symbolique du mal*), Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. in un solo volume di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970; ID., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967; ID., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique I*, Éditions du Seuil, Paris 1969, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

⁵ P. RICŒUR *Le symbole donne à penser*, in *Esprit* 27 (1959) 7-8, 60-76, ripreso in *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, édité par J. Michel - J. Porée, Éditions du Seuil, Paris 2013, 175-199. Tale affermazione ricorre in svariati testi di Ricœur: cfr. ad esempio *Il conflitto delle interpretazioni*, 304. Ma si veda anche ID., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, 417. Su questo tema rinviamo a G. BOUCHARD, *Sémiologie, sémantique et herméneutique selon Paul Ricœur*, in «Laval théologique et philosophique», vol. 36, n. 3, 1980, 255-284; S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur’s The Symbolism of Evil*, Rowman & Littlefield, 2020.

⁶ Cfr. A. MARTINENGO, *Filosofie della metafora*, Guerini, Milano 2016, 113.

è morto» viola la legge di pertinenza semantica, perché il predicato è morto conviene solo agli individui compresi entro la categoria degli esseri viventi; ma è proprio qui che entra in gioco la peculiare strategia connessa alla comprensione della metafora: essa fa nascere una nuova pertinenza semantica sulle rovine di quella letterale, producendo senso a partire dal non-senso. Metaforizzare significa trasformare il codice linguistico senza distruggerlo, istituendo nuove regole di predicazione che, una volta entrate nell'uso, si stabilizzano e possono essere utilizzate da una certa comunità di parlanti. Nello stesso tempo, metaforizzare significa anche trasgredire le frontiere logiche prestabilite e associare campi convenzionalmente separati; riprendendo la nozione di *category-mistake* formulata da Gilbert Ryle, Ricœur definisce la metafora come «un errore di categoria calcolato»⁷: lo scambio di categorie non avviene a caso, ma estendendo o modificando il significato consolidato di un termine, in una continua tensione tra creatività e regole.

A nostro parere, il passaggio dal simbolo alla metafora ha ampie ripercussioni sul pensiero di Ricœur. A questo proposito, vorremmo soffermarci su un caso peculiare ma emblematico: la lettura ricœuriana di Nietzsche.

⁷ RICŒUR, *La metafora viva*, 261-263. Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinson & Co, London 1949, 8. Per il nesso tra metafora e trasgressione categoriale, cfr. anche N. GOODMAN, *Languages of Art*, Bobbs-Merrill, Indianapolis - New York 1968, trad. it. di F. Brioschi, *I linguaggi dell'arte*, Il Saggiatore, Milano 1998, 66-88. Sui rapporti tra Ricœur e la riflessione sulla metafora in Goodman e, più in generale, nella filosofia analitica, si vedano S. LELIÈVRE, *Langage, imagination, et référence. Ricœur lecteur de Wittgenstein et Goodman*, in «Études Ricœuriennes/Ricœur Studies», vol 5, n. 1 (2014), 49-66; J.M. TÉTAZ, *La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricœur*, in «Études Ricœuriennes/Ricœur Studies», vol 5, n. 1 (2014), 67-81.

2. *Nietzsche come maestro del sospetto*

La definizione di Nietzsche come “maestro del sospetto” compare per la prima volta nel volume *Della interpretazione* (1965), dedicato al pensiero di Freud. Nell’itinerario filosofico di Ricœur, questo volume occupa una posizione centrale: qui si consolida, infatti, la svolta ermeneutica dell’autore, avvenuta in stretta correlazione con la problematica del *simbolo*, mentre la tradizione della filosofia riflessiva – a cui Ricœur si era esplicitamente richiamato – viene messa sempre più in discussione, fino a prospettare la necessità di un suo completo “rimaneggiamento”. Tra le due istanze vige del resto una profonda complicità: è il crescente rilievo conferito al lavoro ermeneutico a incrinare l’idea di un immediato ritorno del soggetto su sé stesso; parallelamente, è la necessità, per ogni comprensione, di essere mediata da un’interpretazione a esigere un più serrato confronto con le questioni e gli stili ermeneutici.

Ora, come s’inserisce in tutto ciò la triade Marx-Nietzsche-Freud? Secondo Ricœur, per cogliere pienamente il ruolo giocato dalla prospettiva freudiana nel conflitto delle interpretazioni, occorre metterla in relazione con le prospettive – in apparenza così diverse – di Marx e di Nietzsche; solo evidenziando l’appartenenza di questi tre pensatori a una medesima *scuola del sospetto* sarà possibile liberarsi dei pregiudizi che relegano Marx nell’economicismo, Nietzsche nel biologismo e Freud nella psichiatria, e afferrare l’importanza delle loro opere per la presa di coscienza dell’uomo moderno.

Un primo elemento di parentela fra i tre maestri del sospetto è dato dalla loro comune opposizione a una fenomenologia del sacro, intesa come propedeutica a una rivelazione del senso:

sia Marx che Nietzsche e Freud contestano la verità dei simboli, l'esistenza di un rapporto analogico tra il senso primario e il senso secondario, e la connessa possibilità di essere interpellati da questo linguaggio, accedendo per suo tramite a una realtà essenziale. L'ermeneutica del sospetto comincia, infatti, dal dubbio che vi sia un oggetto implicito nel mito, nel rito, nella credenza: essa non vuole essere "un'esplicitazione dell'oggetto, ma uno strappare la maschera, un'interpretazione riduttrice dei travestimenti"⁸. Tuttavia, l'elemento di parentela che Ricœur giudica più rilevante è la decisione di considerare la coscienza nel suo insieme come coscienza "falsa". Con ciò, essi portano il dubbio nel cuore stesso della fortezza cartesiana:

Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza sia così come appare a sé stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza⁹.

La posta in gioco non è tanto la rinuncia a un significato ultimo, quanto piuttosto l'abbandono del *Cogito* idealista con le sue pretese di apoditticità e di autotrasparenza. Nietzsche funge allora da catalizzatore per individuare nelle opere di Marx e di Freud l'immagine di un *Cogito* "ferito", più fragile perché non più arroccato sulle proprie certezze, ma più forte perché non più prigioniero delle proprie illusioni. Tuttavia, come abbandonare il *Cogito* idealista senza rinunciare alla comprensione di sé?

⁸ RICŒUR, *Della interpretazione*, 44.

⁹ Ivi, 47 (trad. it. leggermente modificata).

Per Ricœur non vi è che una strada: occorre riconoscere che la coscienza non è un'origine, ma un compito, e che la comprensione di sé è necessariamente mediata dall'interpretazione dei simboli¹⁰. Per percorrere questa strada è necessario liberare il campo da un falso *Cogito*, ammettendo che la coscienza che si pretende immediata è in primo luogo una “falsa coscienza”, proprio quella di cui Marx, Nietzsche e Freud ci hanno insegnato a smascherare gli inganni. Di conseguenza, la riflessione sarà doppiamente indiretta: perché deve perdersi e ritrovarsi nel linguaggio simbolico, e perché “bisogna sempre sollevarsi dalla malcomprensione alla comprensione attraverso una critica correttiva”¹¹.

Questa *pars destruens* risulta complementare alla *pars construens*: se la coscienza non è quale crede di essere, tra il patente e il latente deve essere istituito un nuovo rapporto, e ciò può avvenire soltanto attraverso un'esegesi del senso. A partire da Marx, Nietzsche e Freud, la comprensione diventa un'ermeneutica: “Cercare il senso non consiste più d'ora in poi nel compitare la coscienza del senso, ma nella *decifrazione delle espressioni*”. Al di là delle divergenze che pure esistono fra i tre pensatori, essi creano “una *scienza* mediata del senso, irriducibile alla *coscienza* immediata del senso”¹². Da questo punto di vista, un ruolo speciale viene riservato alla figura di Nietzsche, con cui muta il problema della rappresentazione, della *Vorstellung*, e tutta la filosofia diviene interpretazione: il problema kantiano di sapere come una rappresentazione soggettiva possa avere una validità oggettiva regredisce a favore di una questione più radicale, che non è più

¹⁰ Ivi, 59-60.

¹¹ RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 31.

¹² RICŒUR, *Della interpretazione*, 48.

l'errore dell'epistemologia o la menzogna della morale, bensì l'illusione della coscienza di sé¹³. Il problema, a questo punto, è di capire se l'interpretazione intesa come riduzione dell'illusione possa convivere con l'interpretazione intesa come restaurazione del senso, in una filosofia che cerchi di radicarle entrambe nella riflessione. Per Ricœur, tale convivenza è possibile, ma essa non segna affatto la fine del conflitto delle interpretazioni: la pluralità delle interpretazioni non può essere annullata, perché l'interpretazione stessa si esercita su significazioni complesse e plurivoche, che mostrano e nascondono, travestono e svelano. Il compito della filosofia riflessiva sarà di arbitrare il conflitto, preservando una duplice lettura del simbolo secondo due opposte direzioni: un'*archeologia* del soggetto (tipica della psicoanalisi freudiana) e una *teleologia* del soggetto (il cui modello esemplare è la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, ma che trova poi applicazione nella fenomenologia del sacro)¹⁴. Del resto, sia l'ermeneutica riduttrice che quella restauratrice si oppongono alla trasparenza del *Cogito*:

Ci si volga retrospettivamente alla volontà di potenza dell'uomo nietzschiano, all'essere generico dell'uomo marxista, alla *libido* dell'uomo freudiano, o si appunti lo sguardo verso il trascendente fuoco di significazione che qui designiamo col vago termine di sacro, il fuoco del senso non è la "coscienza" ma altro dalla coscienza¹⁵.

¹³ Ivi, 39.

¹⁴ Ivi, 503-538.

¹⁵ Ivi, 72.

3. Nietzsche e la “riduzione tropologica”

Bisogna aspettare uno degli ultimi grandi lavori di Ricœur – il volume *Sé come un altro* (1990) – per veder riemergere con forza la figura di Nietzsche, nel cuore di una problematica inscindibilmente teoretica ed etica: il progetto di un’*ermeneutica del sé* che prenda congedo da tutte le filosofie del soggetto, situandosi a uguale distanza e dall’apologia del *Cogito* e dalla sua destituzione. Ricœur considera come paradigmatico delle filosofie del soggetto che quest’ultimo sia formulato sempre in prima persona; proprio per lasciarsi alle spalle l’equazione soggetto = io, egli decide di confrontarsi in via preliminare con la duplice eredità – positiva e negativa – delle filosofie del soggetto: “Lo stile specifico dell’ermeneutica del sé si comprende meglio se ci si rende preliminarmente conto delle sorprendenti oscillazioni che le filosofie del soggetto sembrano presentare, come se il *Cogito* da cui esse derivano fosse ineluttabilmente sottoposto a un ritmo alterno di sopravvalutazione o di sottovalutazione”. Per quanto concerne l’apologia del *Cogito*, abbiamo a che fare con una tradizione filosofica (coincidente, di fatto, con quella della filosofia riflessiva) entro cui l’ambizione di fondazione ultima da cui è animata la posizione del *Cogito* si è venuta sempre più radicalizzando; a Ricœur sembra tuttavia sufficiente cogliere tale ambizione nel suo luogo di nascita, cioè in Cartesio stesso, “la cui filosofia attesta che la *crisi* del *Cogito* è contemporanea alla *posizione* del *Cogito*”. Per quanto concerne, invece, la destituzione del *Cogito*, a Ricœur sembra sufficiente coglierla nel suo punto di arrivo: anche in questo caso abbiamo a che fare con una tradizione, seppure meno continua della prima, una tradizione “la cui virulenza culmina con Nietzsche, facendone l’antagonista

privilegiato di Cartesio”¹⁶. Cartesio e Nietzsche compongono così una sorta di dittico, i cui emblemi sono rispettivamente: il *Cogito* esaltato e il *Cogito* spezzato.

Diversamente da quanto accadeva in *Dell'interpretazione*, in *Sé come un altro* l'attacco alla fortezza cartesiana ha per unico protagonista Nietzsche; quest'ultimo non viene più visto in funzione di Freud, cioè di uno smascheramento che culmina nella nuova concezione dell'uomo e della cultura elaborata dalla psicoanalisi. Stavolta, è Nietzsche a rappresentare il punto culminante di una decostruzione del *Cogito* da cui non sembra esserci via di ritorno. Inoltre, Ricœur non si limita più a riprendere genericamente le tesi di Nietzsche, ma si confronta con i suoi testi, li sonda in profondità, effettuando analisi che spaziano da un capo all'altro del *corpus* nietzschiano. Ciò gli permette di rintracciare un filo rosso tra alcuni scritti del 1872-73 e alcuni frammenti postumi: una strategia decostruttiva definita da Ricœur come *riduzione tropologica*, cioè un'interpretazione retorica della filosofia che ne mina la pretesa di erigersi a scienza, nel senso forte di disciplina del fondamento. Anche in *Della interpretazione* l'attività smascherante dei maestri del sospetto veniva inquadrata nella problematica posta da un linguaggio non univoco-scientifico bensì plurivoco-simbolico; adesso, però, in linea con l'interesse speculativo accordato da Ricœur al tema della metafora¹⁷, l'attenzione si focalizza sui tropi o figure retoriche: facendo emergere i procedimenti retorici nascosti o rimossi in nome dell'immediatezza della riflessione, Nietzsche porterebbe

¹⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 79.

¹⁷ Cfr. RICŒUR, *La metafora viva*.

l'attacco sul terreno delle strutture argomentative che sostengono l'*io sono* e l'*io penso*.

Già nelle lezioni di retorica, impartite da Nietzsche nel semestre invernale 1872-73, affiora l'ipotesi che i *tropi* – metafora, sineddoche, metonimia – non costituiscano dei mezzi per ornare il discorso letterale, ma appartengano al funzionamento più primitivo del linguaggio¹⁸. Come nota Ricœur, non assistiamo a un semplice rovesciamento di funzioni, per cui al linguaggio figurato verrebbe assegnata la priorità tradizionalmente conferita al linguaggio letterale; piuttosto, non esiste più un linguaggio letterale a cui contrapporre il linguaggio figurato, così come non esiste più una verità da contrapporre alla finzione. Il venir meno della dicotomia tra senso *proprio* e senso *improprio* dei termini linguistici non conduce a una riabilitazione delle figure retoriche, bensì a una delegittimazione del tipo di conoscenza che ci può provenire dall'intero linguaggio. L'idea di un linguaggio interamente figurato, e perciò costitutivamente menzognero, viene sviluppata da Nietzsche nello scritto – risalente all'estate del 1873 – su *Verità e menzogna in senso extramorale*. Ricœur si sofferma innanzitutto sul paradosso per cui sarebbe stata la natura ad aver originato l'illusione di una conoscenza veritiera, facendone un espediente al servizio della conservazione della vita. La natura stessa ha poi sottratto all'uomo la possibilità di decifrare

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, in *Kritische Gesamtausgabe Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss., II, IV, 363-411. Ricœur cita invece questo testo come *Cours de rhétorique*, rinviando al t. V della "Musarionausgabe" e alla traduzione francese, curata da P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, apparsa col titolo di *Rhétorique et langage* su «Poétique», n. 5, 1971, 99-142.

questa illusione: “La natura ha gettato via la chiave”¹⁹. E tuttavia, osserva Ricœur,

questa chiave Nietzsche pensa di possederla: è il funzionamento dell’illusione come *Verstellung*. È importante che si conservi il senso di distorsione per questo procedimento, che significa anche dissimulazione, perché è proprio esso a designare il segreto del funzionamento non soltanto di linguaggio (*langagier*), ma propriamente *retorico* dell’illusione²⁰.

È infatti evidente l’attacco, mosso da Nietzsche, all’idea di verità come *adaequatio rei et intellectus*, e alla connessa idea di univocità e trasparenza nel rapporto parola-cosa. Ma, secondo Ricœur, Nietzsche non si limita a questo, come attesta un secondo paradosso: quello per cui il suo stesso discorso non può sfuggire al sofisma del mentitore. Data l’alternativa, posta nel *Cratilo* di Platone, tra un’origine naturale e un’origine convenzionale della designazione delle cose per mezzo delle parole, Nietzsche non esita: il modello è quello del mentitore che fa un cattivo uso del linguaggio, “scambiando arbitrariamente, o addirittura inver-

¹⁹ *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., III, II, 357. Nell’edizione originale di *Sé come un altro* (RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, 22-27 e 398-401), le citazioni sono ricavate dalla traduzione francese dell’edizione Colli-Montinari: F. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris 1967 ss.

²⁰ RICŒUR, *Sé come un altro*, 88. Ricœur non si sofferma qui sulla negazione nietzscheana della teleologia, a cui accenna nel capitolo conclusivo di *Sé come un altro*, 463. Sull’abolizione del punto di vista teleologico come premessa dello scritto su *Verità e menzogna in senso extramurale*, e come indicatore del confronto avviato da Nietzsche con Kant e con la tradizione neocriticista, cfr. C. GENTILI, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, 186-197.

tendo i nomi”²¹. Ora, se torniamo alla definizione tradizionale di tropo, per cui esso consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro, ci accorgiamo che è tale meccanismo ad aver permeato non solo il linguaggio in genere, ma anche i concetti filosofici che sono alla base del pensiero occidentale.

Ciò ha importanti conseguenze sulle modalità con cui Nietzsche prende di mira il *Cogito* cartesiano. Per comprenderle appieno, occorre però interpretare i frammenti postumi della volontà di potenza alla luce di una riduzione tropologica che distrugge la questione stessa alla quale il *Cogito* voleva apportare una risposta assoluta. Ricœur cita in particolare un frammento del periodo novembre 1887-marzo 1888, nel quale si profila un dubbio iperbolico del quale sarebbe proprio Nietzsche il genio maligno:

Io sostengo che anche il mondo *interiore* ha carattere fenomenico: tutto ciò *di cui acquistiamo coscienza* è assolutamente costruito a bella posta, semplificato, schematizzato, interpretato – lo svolgersi reale della “percezione” interna, *l’unificazione causale* tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella tra soggetto e oggetto, sono per noi assolutamente nascosti – e forse una pura immaginazione²².

²¹ *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, III, II, 358.

²² *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, VIII, II, pp. 262-263. Le sottolineature sono di Nietzsche. Ricœur cita in nota anche il seguito del frammento: cfr. RICŒUR, *Se come un altro*, 90, nota 34. Egli fa inoltre riferimento ai frammenti postumi del periodo 1882-84 e, più in generale, a quelli che erano stati raccolti inizialmente sotto il titolo di *Volontà di potenza*, rinviando ai voll. IX-XIV dell’edizione Gallimard (cfr. *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, VII, I-III, e VIII, I-III).

Estendendo all'esperienza interna la critica già avanzata nei confronti della presunta oggettività del mondo esterno (critica riassumibile nel famoso detto nietzscheano per cui non esistono fatti, ma solo interpretazioni), Nietzsche dissolve il carattere di eccezione del *Cogito* rispetto al dubbio cartesiano. Assumere la *fenomenalità* come chiave di lettura del mondo interno significa, infatti, risalire una catena d'illusioni: 1) l'illusione per cui si modella la connessione dell'esperienza interna sulla causalità esterna, dissimulando il gioco delle forze sotteso alla finzione di una successione regolare; 2) l'illusione per cui si pone un'unità arbitraria, quella del pensare, separandola artificiosamente dall'irriducibile pluralità degli istinti; 3) l'illusione per cui s'immagina un sostrato soggettivo dal quale avrebbero origine gli atti di pensiero. Quest'ultima illusione è la più insidiosa, perché introduce un procedimento tipicamente retorico: l'inversione tra l'effetto e la causa realizzato dal tropo della metonimia²³. Quando Cartesio dice "io" ("io dubito", "io penso", "io sono"), non fa altro che scambiare per causa (cioè per sostanza) quello che è soltanto un effetto. Ma, una volta svelata la strategia retorica da cui muove la certezza più radicale del *Cogito*, non sarà più possibile affermare la volontà di potenza come nuovo elemento immediato, da sostituire al *Cogito* nello stesso posto e

²³ La metonimia, infatti, è un *transfert* del nome per contiguità dei significati, dove la contiguità può essere spaziale, temporale o causale. Per quanto riguarda il rapporto causa-effetto, la metonimia può sostituire sia la causa con l'effetto (come nella frase "Guadagnarsi il pane con il sudore"), sia l'effetto con la causa (come nella frase "Non ci vedo più dalla fame"). In generale, nel procedimento metonimico l'inversione è possibile perché il passaggio dal termine di partenza al termine di arrivo si effettua mediante un termine intermedio che li ingloba entrambi: cfr. GROUPE M, *Rhétorique générale*, Librairie Larousse, Paris 1970, trad. it. di M. Wolf, *Retorica generale*, Bompiani, Milano 1976, 179.

con le stesse pretese fondazionali. La riduzione tropologica fa sì che qualsiasi ricostruzione resti sempre in balia del carattere figurato-menzognero del linguaggio.

4. *Metafore usurate e metafore vive*

Ora, se torniamo al progetto ricœuriano di un' *ermeneutica del sé*, ci accorgiamo che è proprio questo il motivo per cui essa cerca di situarsi a uguale distanza sia dall'apologia del *Cogito* che dalla sua destituzione. Tale ermeneutica, infatti, pur ricusando la tesi tanto dell'immediatezza quanto della semplicità indecomponibile del *Cogito*, non può "cedere alla vertigine della *dissociazione del sé*, perseguita con accanimento dalla decostruzione nietzschiana"²⁴. Il congedo da Nietzsche è dunque definitivo? In realtà, Ricœur torna a confrontarsi con lui proprio alla fine di *Sé come un altro*, nell'ultimo paragrafo di un impegnativo capitolo intitolato "Verso quale ontologia?". Questo paragrafo, dedicato allo spinoso problema del *Gewissen* (la coscienza morale), ha per protagonisti Hegel, Nietzsche e Heidegger: una nuova triade, in cui Nietzsche occupa di nuovo una posizione centrale. Il problema si può sintetizzare nei seguenti termini: è possibile ritenere la coscienza come il luogo di una forma originale di dialettica fra ipseità e alterità che si esplicherebbe nella metafora della voce e della chiamata, cioè nella cosiddetta "voce della coscienza"? Rispondere affermativamente a questa domanda, come Ricœur tenta effettivamente di fare, significa trovare una via d'uscita dalla riduzione tropologica di cui sarebbe permeata anche la *Genealogia della morale*, soprattutto nella serie di *transfert* metaforici

²⁴ RICŒUR, *Sé come un altro*, 95.

che Nietzsche pone all'origine della *falsa* coscienza²⁵. Si tratta di un aspetto cruciale, e da un duplice punto di vista: da un lato, secondo Ricœur, solo la complementarità tra riduzione tropologica e metodo genealogico evita di ridurre quest'ultimo a una spiegazione genetico-biologista, lasciando scorgere l'incrociarsi, in esso, di una semiologia di origine testuale con una sintomatologia di origine medica; dall'altro lato, solo la complementarità tra metafore usurate (quelle che, come recitava *Verità e menzogna in senso extramurale*, "si sono logorate" e "hanno perduto ogni forza sensibile"²⁶) e metafore vive (quelle che sono viceversa in grado di ridescrivere il mondo, facendo balenare nuove possibilità di senso) permette di risalire a un linguaggio sì mediato, plurivoco ed "equivoco", ma ugualmente veritiero²⁷. Sotto tale profilo la metafora della "voce della coscienza" può rivelare una forza scoprente, ma a patto di non irrigidirla in un dato di fatto, attribuendole piuttosto il carattere aperto, paradossale, di un sé frammentario, che non si possiede se non a partire da *altro*.

²⁵ Ivi, 462-465. L'analisi di Ricœur si concentra sulla seconda dissertazione della *Genealogia della morale*: cfr. *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, VI, II, 255-297.

²⁶ *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, III, II, p. 361.

²⁷ Si veda RICŒUR, *La metafora viva*, 272-290, dove l'autore critica la tesi di Derrida, in linea con quella di Nietzsche, secondo cui tutti i processi metaforici si riducono a un movimento di usura che salvaguarda e conferma la contrapposizione metafisica apparenza-essenza o sensibile-intelligibile: cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, in *Marges – de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris 1972, 247-324, trad. it. di M. Iofrida, *La mitologia bianca*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, 273-349.1972. Sul dibattito intercorso fra i due filosofi, rinviamo a M. FERRARIS, *Metafora, metafisica, mito, ecc.*, in *Aut aut* 220-221 (1987), 63-77, e P.A. ROVATTI, *Il declino della luce: saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988.

Torniamo così al punto di inizio: alle ricche implicazioni del passaggio da una teoria del simbolo a una teoria della metafora. Peraltro, se è vero che i fenomeni di metaforizzazione si fanno carico di un compito aggiuntivo rispetto al simbolo, è anche vero che persino le metafore verbali recuperano un tratto essenziale del linguaggio simbolico, cioè il rilievo assunto dall'immagine e dai dispositivi di visualizzazione. Attraverso l'immagine, la trasgressione categoriale acquista un senso, perché il "vedere come" istituisce una prossimità semantica tra il metaforizzante e il metaforizzato a dispetto della loro distanza.

La posta in gioco è duplice: giustificare la pretesa, da parte della metafora, di riferirsi al mondo; giustificare una nozione di *verità metaforica* dotata di una natura dinamica, tensionale, segnata dalla pluralità e dalla contingenza. Tale nozione di verità presuppone una teoria dell'immaginazione che, svincolando quest'ultima dalla percezione, la saldi piuttosto ai processi innovativi e creativi del linguaggio metaforico²⁸. Per Ricœur, l'immaginazione è infatti la capacità di vedere una nuova pertinenza predicativa, in virtù della quale si produce un inedito avvicinamento tra campi semantici fino a quel momento lontani. Il lavoro dell'immaginazione appare così affine a quello della somiglianza, intesa come tensione tra l'identità e la differenza. Si tratta, evidentemente, di una vicinanza nuova, che la classificazione precedente impediva di scorgere; inoltre, poiché la struttura concettuale della somiglianza oppone e, al tempo stesso,

²⁸ Cfr. RICŒUR, *La metafora viva*, 233-284; ID., *Dal testo all'azione*, 205-227. Si vedano a questo proposito J.L. AMALRIC, *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006; G. TRAVAGLINI, *Vedere il simile. La metafora, l'anima e le cose in Aristotele*, ETS, Pisa 2009; A. COLLEONI, *L'idée de « voir comme » de la poésie à la traduction. Un parcours ricœurien*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 147 (2022) 3, 359-376.

unisce l'identità e la differenza, le somiglianze individuate dalla metafora non equivarranno ad assimilazioni lineari e astratte: permanendo conflittuale, l'incontro tra identità e differenza genera un rapporto dinamico, incentrato su una continua tensione tra il medesimo e l'altro.

Nello statuto contraddittorio della verità metaforica, il conflitto delle interpretazioni permane: non tanto come istanza de-costruttiva, quanto come possibilità di rimettere continuamente in movimento, di rivitalizzare il pensiero e il linguaggio.