

Articoli/7:

Metafora e trascendenza. Su Levinas

Marco Carassai

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 25/01/2015. Accettato il 07/03/2015

Abstract: To what extent the movement of metaphor coincides, on the one hand with the movement of linguistic signification in general and, on the other hand, with the relationship to others, i.e. with the exodus from Being to the Other? The paper will focus on the original reflection of Emmanuel Levinas about the problem of metaphor, considering it as a crucial point of his phenomenology of ethical signification.

La metafora in Levinas potrebbe essere analizzata anzitutto come un dispositivo privilegiato della sua scrittura filosofica. Già Derrida, per esempio, ha sottolineato l'importanza dell'uso della metafora in *Totalità e infinito*: «l'uso della metafora, proprio perché è stupendo e molto spesso, se non sempre, va al di là dell'abuso retorico, accoglie nel suo pathos i movimenti determinanti del discorso»¹. Impossibile disgiungere il “gesto stilistico” dall’“intenzione”. Impossibile disincarnare il discorso levinassiano, il discorso che annuncia l'irruzione dell'Infinito dell'Altro capace di infrangere la totalità dell'essere e del Medesimo, dalla metafora². Questa figura, nota Wybrands, «acquisisce nella strategia levinassiana uno statuto particolare»³. All'interno della sua opera, tale strategia forzerebbe il linguaggio a dire ciò che non potrebbe, ciò di cui non sarebbe capace, disarticolando e sgambettando l'ordine stesso che sembra mettere in atto. Si tratta di una “significanza” in grado di eccedere il senso di ciò che è detto. La scrittura levinassiana produrrebbe un varco, uno scarto metaforico in cui s'insinua il trauma di un'alterità, capace di eccedere quell'economia del discorso che riconduce incessantemente l'altro al medesimo. Proprio il “meta” inscritto nella “meta-fora”, questa la felice intuizione di Wybrands, indicherebbe il movimento di oltrepassamento, a cui corrisponde il “trans” della nozione di *trascendenza*.

¹ Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in Id. *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Torino 2002, p. 105 (nota 1).

² Cfr. P. A. Rovatti, *L'insonnia. Passività e metafora nella “fenomenologia” di Levinas*, in *aut aut* 1985, nn. 209-210, p. 76.

³ F. Wybrands, *Vers une signification hors contexte*, in *Exercices de la patience*, 1, 1980.

Accanto a questo impiego “strategico”, a partire dalla pubblicazione di quaderni di appunti fino a poco tempo fa inediti, emerge un’originale riflessione sulla metafora, che testimonia il lavoro di Levinas intorno al 1962⁴. In questo esemplare laboratorio filosofico, che non cela le incertezze teoriche di un pensiero sempre in divenire, emergono passaggi sorprendenti e intuizioni suggestive sul problema della metafora, che confluiranno poi nella conferenza *Métaphore* pronunciata al Collège philosophique nel febbraio 1962⁵.

Non deve sorprendere che l’espressione «altrimenti che essere» compaia la prima volta negli scritti di Levinas proprio nella raccolta di questi appunti inediti, dal titolo «Note varie di filosofia in elaborazione, in particolare metafora»⁶. La metafora come questione irrompe dunque nella riflessione filosofica di Levinas nel periodo immediatamente successivo alla stesura di *Totalità e infinito*, chiamata inevitabilmente in causa dall’esigenza di pensare un altrimenti che l’essere.

In *Totalità e infinito* si legge: «l’essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell’essere parmenideo»⁷. La sfida di Levinas tuttavia – seguendo Derrida – svanirebbe «sin dall’alba del suo linguaggio»⁸. Si può pensare la trascendenza al di là delle categorie dell’essere, e uscire così dalle strettoie dell’ontologia, «fingendo di parlarne la lingua»? Levinas stesso è consapevole del fatto che «il linguaggio ontologico impiegato in *Totalità e infinito* non è assolutamente un linguaggio definitivo»⁹. Ma già nelle *Note filosofiche varie* Levinas scrive:

È in lui – in greco – che si producono ancora tutti gli appelli allo Straniero. Non si può parlare di rottura che in un discorso di tipo filosofico che al limite non può mettersi in questione che affermandosi, confermando se stesso. Per dirgli l’Altro, bisogna parlare greco ai Greci, il che è già dargli ragione¹⁰.

⁴ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, in *Quaderni di prigionia e altri inediti*, tr. it. a cura di S. Facioni, Milano 2011, pp. 227-482. Cfr. Levinas: *au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et Infini, Cahier de philosophie de l’Université de Caen*, n. 49/2012, a cura di E. Housset e R. Calin; C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Bruxelles 2012.

⁵ E. Levinas, *La metafora*, in *La parola e il silenzio e altre conferenze inedite*, tr. di S. Facioni, Milano 2012, pp. 305-333.

⁶ Cfr. R. Calin – C. Chalier, *Prefazione*, in E. Levinas, *La parola e il silenzio e altre conferenze inedite*, cit. p. 31, in riferimento a questi due passaggi: «Il pensato non è un *minus* dell’Essere, ma questo Altro che l’essere, il quale non è semplicemente un superlativo dell’Essere, nemmeno un altro essere»; «Dio non è un essere perfettamente essere, nemmeno un essente che esiste altrimenti che l’essere. Dire che è pensato, è dire che è altrimenti che l’essere e non soltanto che è altrimenti», E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 241.

⁷ E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell’Asta, Milano 1995, p. 277.

⁸ Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 194. «Levinas finisce quindi col tradire la propria intenzione nel suo discorso filosofico. Quest’ultimo non si intende e non insegna se non lasciando prima di tutto circolare in sé lo stesso e l’essere» (*Ibid.*). Sul confronto di Derrida con Levinas si veda S. Petrosino, *L’umanità dell’umano o dell’essenza della coscienza. Derrida lettore di Levinas*, in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, Milano 1998 e J. Llewelyn, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington 2002.

⁹ E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, tr. it. di G. Zennaro, Milano 1999, p. 106.

¹⁰ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 343.

Di fronte a questa *empasse* allora non si tratta tanto di elaborare una nuova lingua o una nuova grammatica, che tenti di eludere l'istanza ontologica che domina il linguaggio. Si tratta piuttosto di proseguire e di insistere, in modo sempre più ostinato, nel tentativo di *sorprendere* alle spalle questo *inevitabile* dominio, facendo riaffiorare il primato della *significazione etica*. Lo strano luogo di questa *sorpresa*, di questo *miracolo* è sperimentato da Levinas in un corpo a corpo con un'altra parola greca, la *metafora*, che acquisisce nella sua riflessione uno statuto essenziale.

Una costellazione di questioni torna insistentemente nelle *Note filosofiche varie*: la metafora si comprende, come propone Aristotele, a partire dal concetto di somiglianza, o piuttosto a partire dal piano *inverosimile* della *trascendenza*¹¹? In che misura il movimento della metafora coincide, da un lato, con il movimento della significazione linguistica in generale e, dall'altro, con il rapporto ad altri, con l'esodo dall'essere verso l'altro? In particolare, nelle sue annotazioni si legge:

Non sono sicuro che la metafora – e il movimento del significato – venga dal fatto che l'evento essenziale del linguaggio è di-fronte-all'Altro. Come conciliare la mia tesi: la parola spossa colui che la parla e la tesi che la metafora è oltrepassamento del significato? Come mostrare che il potere di oltrepassamento verbale si pone nella relazione con l'altro?¹²

Si assiste qui all'elaborazione di una questione filosofica decisiva nel suo stato nascente, insicura nell'esito ma estremamente precisa nell'enunciazione che ne illumina l'estensione problematica. Non si sbaglia se si afferma che queste domande si interrogano in generale sull'aver luogo del linguaggio, sull'istanza essenziale che decide lo statuto ultimo del discorso: non soltanto l'interrogazione di Levinas avvicina l'evento del linguaggio alla metafora, ma insinua, in forza di questa approssimazione, un intreccio fra l'*improprietà* della metafora e un movimento di *espropriazione*. Già nel 1949 Levinas, in un breve saggio intitolato *La trascendenza delle parole*, aveva messo in luce questo movimento. L'espressione come tale già «implica un'impossibilità di essere in sé, di conservare il proprio pensiero "per sé"»¹³. La parola vivente decreta inevitabilmente l'insufficienza della posizione del soggetto, di un io che dispone per sé di un mondo dato: «parlare significa interrompere la mia esistenza di soggetto e di padrone»¹⁴. Il movimento della metafora, che oltrepassa la presunta letteralità o proprietà, sembra analogo a questo spossamento. Si tratta di pensare un "oltrepassamento verbale" dei significati, che ecceda la relazione con l'essere, ovvero la "comprensione", e che si ponga nella relazione etica con l'altro.

Il primo passo teorico di Levinas è quello di mostrare in che senso il linguaggio è il luogo eminente della metafora e quale ruolo ha in generale questa "figura" per il pensiero. Nelle *Note filosofiche*, Levinas si confronta con diverse posizioni

¹¹ Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 99.

¹² E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 246.

¹³ E. Levinas, *La trascendenza delle parole. A proposito delle Biffures*, in Id. *Fuori dal soggetto*, tr. it. di F. P. Ciglia, Genova 1992, p. 159.

¹⁴ *Ibid.*

filosofiche sul rapporto fra pensiero e linguaggio, che attraversano la storia della filosofia. Prende le mosse anzitutto dalla concezione platonica, secondo cui il mondo dei significati precede il linguaggio che lo esprime. Il pensiero sarebbe perciò “pura intelligenza”, indipendente dal sistema di segni¹⁵. In Platone si assisterebbe alla scena di un’intenzionalità rigida, che costringerebbe il pensiero immediatamente sull’oggetto mirato. Il linguaggio resta perciò un inefficace supplemento, che si aggiunge successivamente dall’esterno. È W. von Humboldt, secondo Levinas, che infrange questa rigida intenzionalità, turbandola attraverso la lingua. Ogni lingua custodisce una «visione originaria del mondo», e la parola diviene allora una potenza autenticamente capace di mettere in prospettiva gli oggetti e di fornircene l’accesso, per cui la messa in significato appare come la funzione originaria della lingua¹⁶. Da qui tuttavia sorge la questione se parlare è semplicemente comunicare un pensiero del tutto formato, oppure significa *andare più lontano del pensiero*, che fissa semplicemente l’oggetto. Lo sforzo di Merleau-Ponty, afferma Levinas, è di perseguire la seconda direzione, dischiudendo un nuovo spazio per la riflessione filosofica sul carattere metaforico del linguaggio. L’intenzionalità specifica del linguaggio non si limita a riferire oggetti e neanche a conservare soltanto un nodo di riferimenti, ma costituisce «un modo nuovo di riferirsi – non come segno, ma come espressione»¹⁷.

Questo passaggio all’espressione è per Levinas decisivo, anzitutto perché contesta quel falso pregiudizio per cui la parola avrebbe la funzione di *nominare*. Il parlare non è nominare. E il linguaggio non è un sistema di nomi che designano un insieme di oggetti già presenti al pensiero. Parlare è piuttosto «dare un senso figurato, designare al di là di ciò che è designato» e non semplicemente associare un segno a cose, qualità, azioni e relazioni. «La metafora», afferma in modo significativo Levinas, «è ciò che sostituisco all’idea di nome»¹⁸.

Proprio attraverso questa sostituzione si mostra che non c’è alcun *significato in sé*, ma che un segno significa sempre rinviando lateralmente a un altro. Levinas ricorda che persino Platone, nonostante la diffidenza nei confronti del linguaggio, insegna nel *Cratilo* che i nomi degli dèi – che appaiono come “nome propri” di enti individuali – rinviano “lateralmente” ad altre parole. Il segno linguistico perciò significa grazie alla sua differenza rispetto ad un altro segno a cui rinvia, per cui queste «differenze tra segni riguardano il pensiero prima dell’identità di questi segni, la quale si costituisce solo nel gioco di queste differenze»¹⁹. Il senso non riposa in sé, non risiede in se stesso ma nel suo trasferimento, nel suo movimento, nel suo rinvio: non nella sua quiete ma nella sua inquietudine.

¹⁵ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 233.

¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹⁷ *Ivi*, p. 234.

¹⁸ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 237.

¹⁹ E. Levinas, *Il significato*, in Id. *Parola e silenzio*, cit., p. 359. In questo scritto Levinas rinvia Saussure e a Merleau-Ponty per descrivere il carattere “diacritico” del segno linguistico, facendo affiorare un parallelismo fra il carattere differenziale del segno linguistico e lo statuto metaforico del linguaggio.

La presunta identità di un significato “letterale” si determina soltanto entro un contesto significativo, per cui in verità la parola non nomina alcun significato unico, ma articola tutto un gioco di significati *possibili*. Ogni possibilità, cristallizzandosi sempre nuovamente in funzione di un contesto, resta a sua volta metaforica. La trasposizione metaforica – osserva Levinas – può celarsi dietro l’illusione di un significato letterale, tanto che la parola sembra aver infranto ogni legame con la metafora. Sebbene appaiano prese in un senso letterale, «tutte le parole della nostra lingua sono l’effetto di innumerevoli mutazioni metaforiche della storia»²⁰. L’oblio della metafora, ad opera del presunto “senso letterale”, resta un’illusione, perché nessun detto si potrebbe intendere e articolare se non fosse già «enfatico», quindi ancora metaforico. “Trascendenza”, “sostanza”, “accidente”, la stessa parola “metafora” sono metafore. «Ogni oggetto», afferma Levinas, «anche nella semplicità del suo senso elementare, è dunque già significante a partire da un significato, che non è limitato a tale oggetto e il suo significato, dunque, è già metaforico»²¹.

Affiora così nella riflessione di Levinas una concezione del linguaggio ormai inscindibile dal movimento metaforico della significazione: «lungi dall’apparire come un fenomeno eccezionale del linguaggio, come una figura di stile fra le altre – la metafora – spostamento di ogni senso verso un altro, coincide con il fenomeno stesso del linguaggio o del significato».²² Eccedendo continuamente la fissità di un significato verso un altro, il linguaggio diviene un orizzonte “nuovo” in rapporto alla struttura intenzionale del pensiero, in cui ciascun pensiero è pensiero di qualcosa. «Intenzionalità originaria», in cui il pensiero è costretto ad uscire da se stesso, ad uscire in un senso eminente, più radicalmente che nell’intenzionalità della noesi al noema di Husserl: intenzionalità turbata e potenziata da rimandi e scarti differenziali, da movimenti e trasporti che la coscienza non può più mettere tra parentesi²³.

Come indica anche l’etimologia, la metafora è un trasferimento, un trasporto del senso, un «saltare da un termine ad un altro grazie alla somiglianza fra questi termini». Il senso di una parola, che si offre come tema al pensiero, «scivolerebbe da un termine all’altro».²⁴ «Un significato ha potuto trasformarsi in un altro, come se tutto fosse in tutto, non che formi sistema con tutto, ma come se tutto fosse germe di tutto (...). È questa germinazione che è il significato»²⁵. La significazione tenderebbe alla metafora, poiché essa «è la partecipazione stessa dell’oggetto ad altro da sé»²⁶, «l’oggetto che si sbuccia», il suo «scintillio».

Ma se la metafora si riducesse a un mero richiamo del simile al simile, questo approssimarsi dei termini non sarebbe mai capace di esibire qualcosa di nuovo. In tal senso, per Levinas, la metafora deve potersi liberare dall’economia

²⁰ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 242.

²¹ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 320.

²² Ivi, p. 324.

²³ Cfr. Ivi, p. 315.

²⁴ Ivi, p. 323.

²⁵ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 236.

²⁶ *Ibid.*

del Medesimo, in cui da Aristotele la filosofia occidentale l'ha rinchiusa. L'erranza della metafora deve poter forzare il circolo che stringe assieme, entro un'unica economia ontologica e gnoseologica, *logos*, *mimesis* e *aletheia*. Questa "figura" deve poter esibire uno spazio in cui si disloca al di là della messa in scena di somiglianze²⁷, al di là del lavoro in cui gli enti si approssimano attraverso l'analogia, al di là del piacere di un sé confermato nella percezione della somiglianza, in un sapere.

Disobbedendo all'etimologia, Levinas riconosce nella metafora una «elevazione semantica», un «*surplus* miracoloso»²⁸. Tema del pensiero nell'evento metaforico non è tanto la somiglianza, quanto questa *inverosimile elevazione*. La metafora così, invece che lavorare o giocare fra due sensi, si pone come superlativo, dislocandosi al di là di ogni limite: «trascendenza, al di sopra dell'essere, forse Dio», scrive Levinas in modo significativo, «queste sono metafore per eccellenza»²⁹.

La significazione è dunque metaforica poiché si produce come un movimento che conduce al di là del dato della coscienza o della percezione, *meta-pherein*, rinvio alla non-presenza. Nella metafora, nel *meta* custodito in ogni *meta-pherein*, s'insinua perciò un "sospetto di trascendenza", di cui Levinas interroga in modo originale l'effettiva portata. Al di là della denominazione, «la meraviglia delle meraviglie della metafora», che accade nel parlare, «è la possibilità di uscire dall'esperienza, di pensare più lontano dei dati del nostro mondo»³⁰.

La *meraviglia* che suscita la metafora non deve risolversi soltanto nella deviazione laterale del senso dalle cose verso altre parole. Si tratta piuttosto del tentativo paradossale di strappare la metafora al lavoro dell'ontologia, e persino al disimpegno impegnato dell'arte poetica o retorica, di ripensarne la provenienza, o meglio la *promessa*, al di qua di ogni sorgente e di ogni luogo, al di qua di ogni origine (greca), forse al di qua di ogni significazione verbale. Soltanto così si può scorgere nella metafora il movimento della *significazione etica*, la trascendenza della relazione con altri. Il miracolo della metafora, che ha luogo nel linguaggio, è veramente capace di rompere con il paesaggio dell'essere che non può mai stupire, con la nomenclatura chiusa della sua sfera di immanenza, per definizione senza miracolo e senza volto? Se la metafora è *quanto la parola significa al di là di ciò che designa*, questo "al di là" è già l'infinito dell'Altro? Questo sospetto di trascendenza che la metafora custodisce nel linguaggio è già trascendenza? Nella significazione metaforica, lo "scintillio dell'oggetto" nel suo "sbucciarsi" è già uno spogliarsi per altri?

Nella conferenza *La metafora*, Levinas accompagna al riconoscimento del carattere metaforico di ogni significazione linguistica una dura critica della metafora. Scoprire che ogni significazione si muove in un contesto, o come vuole Heidegger in un mondo, testimonia che la "significatività", sinonimo di metaforicità, è la struttura stessa del "disvelamento" dei fenomeni. Ma proprio

²⁷ Cfr. su questo punto R. Calin, *La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être*, in *Levinas: au delà du visible*, cit., p. 132.

²⁸ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 236.

²⁹ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 314.

³⁰ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 237.

per questo, i significati verbali e culturali non rilucono che *nel* mondo, non trovano se non ciò che (già) c'è. Eccedono, si spostano, trascendono, ma sempre nell'*immanenza*. La significazione verbale sembra inscritta nella concezione socratica dell'intelletto, per cui l'interlocutore, ostetrico dell'anima, non può attingervi se non ciò che già vi si trova: «L'anima non può ricevere che quanto già possiede, ciò di cui, in fin dei conti, è capace»³¹. «Niente potrà mai stupire il pensiero»³², poiché esso è incapace di debordarsi, di eccedersi del tutto, ridotto a rammemorazione, interiorizzazione, ritorno a sé. Il pensiero così avrebbe sempre tempo per riflettere, per flettersi su di sé e non voltarsi verso l'altro.

Segnato da una trascendenza 'addomesticata' – che torna troppo spesso a toccare il suolo e la terra – il linguaggio, proprio attraverso la metafora, *dice l'essere* altrimenti, ma non *dice l'altrimenti* che essere. «È per questo», afferma in modo radicale Levinas, «che si è potuto dire che il linguaggio dice essenzialmente l'essere. A motivo della copula, il linguaggio dice sempre ciò che ne é»³³. Appare impossibile una metafora slegata dal senso dell'essere, dall'istanza ontologica che domina il linguaggio³⁴. L'essere, che il linguaggio non fa che dire e confermare nella comprensione, è «la nozione immanente per eccellenza, quella che l'anima ritrova sempre in se stessa, come se ne fosse l'autore»³⁵.

Mediante i suoi tropi e i suoi movimenti, le sue deviazioni e i suoi rivolgimenti, «l'al di là che si annuncia nella metafora non rappresenta, per il linguaggio, una *alterità interamente altra*»³⁶. Il passaggio all'assolutamente altro, al contrario, suonerebbe come un *non senso*: un'uscita dal contesto, un'uscita dal mondo, una mera astrazione. Scrive Levinas: «L'universalizzazione della metafora è una condanna della trascendenza. Dunque la metafora non può mai divenire una parola con un Dio»³⁷. L'alterità che si annuncia nella metafora riabilita soltanto l'*arte* ma non l'*etica*, «una trascendenza del gioco, non una trascendenza reale»: «(...) la vita artistica non distrugge il radicamento dell'esistenza nel quaggiù

³¹ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 325.

³² E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 336.

³³ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 326.

³⁴ Proprio intorno a questo punto – l'intreccio inevitabile di ontologia, linguaggio e metafora – si articola uno dei passaggi decisivi della lettura decostruttiva di Derrida di *Totalità e infinito*, in particolare a partire dal sottotitolo dell'opera levinassiana, *Saggio sull'esteriorità*. Se Levinas, intende mostrare che la vera esteriorità non è spaziale, che c'è un'esteriorità assoluta, infinita, quella dell'Altro, non-spaziale perché lo spazio è il luogo dello Stesso, tuttavia egli deve far uso dell'espressione "esteriorità" per dire questo rapporto non-spaziale. L'opera di Levinas mostrerebbe, suo malgrado, la necessità del pensiero di «abitare la metafora in rovina», l'inevitabilità della metafora, che implica anche l'inevitabilità dell'ontologia: «Prima ancora di essere procedimento retorico nel linguaggio, la metafora sarebbe l'insorgenza del linguaggio stesso. E la filosofia non è altro che questo linguaggio; nel migliore dei casi e in un senso strano del termine, non può che *parlarlo*, dire la metafora *stessa*, il che significa *pensarla* nell'orizzonte silenzioso della non-metafora: l'Essere» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 143). Tuttavia questa complicità fra metafora e ontologia sarà messa in questione successivamente da Derrida in *La mitologia bianca*. *La metafora nel testo filosofico* (in Id. *Margini della filosofia*, tr. it di M. Iofrida, Torino 1997).

³⁵ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 326.

³⁶ Ivi, p. 324.

³⁷ *Ibid.*

dell'economia e della tecnica». L'arte, trascendenza giocata, *non impedisce il ritorno*, il ritorno a sé e all'essere: non è né *obbligo*, né *comandamento*. Questo al di là, soltanto "relativo", finisce per legittimare il radicamento nell'essere, cancellando ogni speranza di una concreta evasione. La sentenza appare dunque senza appello: «Ogni metafora resta nell'immanenza»³⁸.

Tuttavia con questa critica Levinas non è intenzionato a lasciare la metafora, e con essa il linguaggio, al lavoro o al gioco dell'ontologia. Egli tenta di rilanciarne il senso, sottraendolo al senso dell'essere. Si tratta di far emergere questo gesto filosofico decisivo, per cui la "metafora" stessa è sottoposta da Levinas ad una *nuova torsione tropica*, ad una nuova elevazione, ad un'inedita enfasi.

Levinas s'interroga così sulla possibilità di un'altra forma di significazione, diversa dal linguaggio e dalla cultura. Possibilità di una metafora differente dalla metafora che attraversa la significazione linguistico-verbale, irriducibile a questa, sebbene forse *in segreto* mai separabile. Una significazione capace di aprire una trascendenza non solo giocata ma effettiva, una trascendenza al di là delle significazioni verbali, che non fanno che dire l'essere, sviluppando la comprensione e il sapere.

Il linguaggio stesso non custodisce un'intenzionalità ulteriore rispetto a quella del comprendere? Non trattiene in sé anche la sua utopia? Non riserva un'intenzionalità al di là di ogni intenzionalità, «un'intenzione *etica*, nella misura in cui è sollevata da un trasporto che oltre il mondo conduce verso Altri?»³⁹. Si tratta, per Levinas, di «tutt'altro ordine di significato che quello del linguaggio che dice l'essere», tutt'altra cosa dal monologo dell'essere, mormorio senza volti, che si rivela attraverso il gioco, o il lavoro, di metafore verbali. Così la metafora, intesa come trasporto che permette di apprendere un senso che sorpassa la capacità del pensiero, già *presuppone un altro ordine di significazione* rispetto a quello che si traduce in parole. Afferma Levinas:

L'ordine dei significati che si traducono in parole – lo abbiamo descritto. È l'ordine della cultura, ordine dell'essere adeguato al pensiero e di conseguenza ricordo in questo pensiero, sempre capace di rivolgersi al suo passato, ordine del mondo in quanto gioco di significati che fa rilucere il significato da comprendere, significato compreso sempre attraverso il suo concreto anche nel contesto del significato. L'altro ordine di significazione – capace di *metafora assoluta*, che oltrepassa la capacità del pensatore è l'ordine che rende possibile soltanto il linguaggio delle parole – che è quello in cui riluce il volto stesso su cui si regge il linguaggio⁴⁰.

Cos'è questa *metafora assoluta*, questa metafora al di là della metafora verbale, che regge – al di là dell'essere – il linguaggio? Questa domanda illumina una soglia che forse si disloca al di qua della domanda che chiede *ti esti?*, al di qua della domanda onto-fenomenologica dell'essenza. Questa metafora assoluta è il trasporto verso il volto dell'altro, il cui senso è inaccoglibile dal senso dell'essere e irriducibile a ogni *Sinngebung*. La significazione dell'«interlocutore» è la *ferita*

³⁸ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 336.

³⁹ E. Levinas, *Metafora*, cit., p. 326.

⁴⁰ Ivi, pp. 328-329 (corsivo mio).

di ogni significazione mondana. Questa significazione significa soltanto a partire da questa emorragia: «è nella misura in cui vi si oppone, nella misura della sua astrazione che io gli parlo»⁴¹. Significazione come rapporto ad altri che non si traduce in parole e non è metaforica come lo è la significatività che costituisce il mondo. È nella relazione con altri che il mondo si lacera e si articola una semantica originaria della prossimità; è nella trasposizione verso il volto, che la trascendenza metaforica si produce *in modo assoluto*.

«Trasporto», afferma Levinas, «è qui tutt'altra cosa che comprensione», in cui l'Io si conferma nel sapere: *meta-pherein* il cui statuto si scorge al di là di ogni sapere della *lexis*, della retorica o della poetica, della linguistica o dell'ermeneutica, trasformandosi in promessa, in parola profetica, parola ispirata. La metafora assoluta «conduce verso l'alto», secondo un movimento «che non ha termine», anzi in cui «ogni termine è già in partenza»⁴². Verso l'alto: l'altezza è il non-luogo del volto⁴³, ma indica anche la direzione dell'esodo del popolo ebraico dall'Egitto, dalla terra della schiavitù, chiamata in ebraico *Mitzráyim*, “luogo angusto”. Al movimento verso altri, analoga all'uscita dalle “strette” dell'essere e del suo senso, che «conviene riservare il *sensu assoluto della parola metafora*»⁴⁴. Condurre verso l'alto è «il movimento irriducibile della spiritualità umana, dell'essere che parla», è *esodo* verso l'altro, significazione etica: «Io la chiamo religione»⁴⁵. Levinas ne sottolinea persino la tensione messianica quando scrive: «Il linguaggio è linguaggio da uomo a uomo, nell'astratto che rompe la storia»⁴⁶. La rottura inscritta in questa elevazione sembra rinviare alla salita del tempo verso l'infinito, al «volgersi verso la sua altezza, che è il tempo nella sua *dia-cronia*»⁴⁷, il tempo memorabile e irrecuperabile della responsabilità per altri.

La metafora è assoluta perché è indice di un movimento di spossessamento e di trasporto che nel suo esodo non trova più alcun principio su cui riposare: metafora anarchica, movimento che non si arresta – come esige l'*ananke stenai* aristotelico – presso un termine: significazione che si avventura in un lunghissimo intrigo umano, senza che più nulla assicuri il ritorno al proprio. La metafora assoluta è dunque l'insonnia del linguaggio, che non può riposare sui significati e sulle sue parole, che non si muove più nella comprensione e nel ricordo.

Pensare a Dio, quello che Descartes chiama l'idea di infinito in noi, è esempio paradigmatico di metafora assoluta. Per Levinas, metafora per eccellenza. Si tratta di un pensiero che pensa al di là di ciò che è in grado di contenere nella sua finitezza. Diversamente dalle idee che fanno sempre presa sulla propria mira intenzionale, sul proprio *ideatum*, estendendo così il sapere e la comprensione del mondo, l'idea di infinito conterrebbe più della propria capacità di *cogito*. Quanto designato da questa parola, non è un contenuto *qualsiasi*, né un *contenuto*.

⁴¹ Ivi, p. 329.

⁴² E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 243.

⁴³ Cfr. M. Faessler, *Métaphore et hauteur*, in *Levinas: au-delà du visible*, cit., pp. 143-160.

⁴⁴ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 329.

⁴⁵ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 238.

⁴⁶ E. Levinas, *La metafora*, cit., p. 329.

⁴⁷ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano 2003, p. 274.

Quanto è mirato dal pensiero, mediante questa parola, non è tanto l'al di là come *termine*, quanto il *movimento* stesso verso l'al di là, un trasporto assoluto. Nella relazione al suo *ideatum*, questa idea è trasportata, trascinata senza termine e senza fine, deviata in un dis-inter-essamento, «senza influsso su un essere, né anticipazione d'essere, ma pura *pazienza*»⁴⁸. La *potenza* della metafora assoluta, il potere d'oltrepassamento o di trasporto, non è una capacità di elevazione nelle mani di un soggetto sovrano per i suoi giochi di destrezza. Semmai è la sua impotenza, la sua pazienza in questa elevazione, nell'esodo verso un Alt(r)o, che non è mai termine.

Metafora assoluta è dunque essere Io di fronte all'«interlocutore». Ma questo non implica per Levinas la possibilità di mantenersi presso sé, in forza della reciprocità di un Io e un Tu che dialogano. Si tratta piuttosto dell'impossibilità di sottrarsi all'ordine di questa significazione, al quale Io, soggetto-assoggettato, risponde: «eccomi» (*hinéni*). «La relazione con l'interlocutore non consiste nel mantenersi come un io che domina il suo interlocutore, e lo ritrova in sé a titolo di ricordo»⁴⁹. Questa non-ritenzione, questo non ritrovare altri in sé, dice la *novità* di un nuovo ordine di significazione: l'essere soggetto a una messa in questione, da parte dall'Altro. La metafora è assoluta proprio perché «il trasferimento consiste in sottomissione etica», alla responsabilità. Questa *trasposizione* verso altri «mantiene il suo senso solo se senza ritorno», come radicale «atto incapace di ritorno»⁵⁰, di ripiegamento su di sé, di riflessione.

Il termine “*metafora assoluta*” scompare dalla riflessione di Levinas, tanto da poter essere definita da Calin una “falsa partenza” verso l'altrimenti che essere⁵¹. Tuttavia bisogna ricordare, come scrive Levinas a proposito della metafora, che «ogni termine è già in partenza» verso questo altrimenti e la metafora, una volta ascoltata al di là del suo trasporto, nomina proprio questa partenza.

Nell'opera edita di Levinas, la metafora riappare, oltre che ne *Il significato e il senso*⁵², nel saggio intitolato *Ermeneutica e al di là* (1977) proprio in relazione alla differenza fra *Dire* e *Detto* – che attraversa le pagine di *Altrimenti che essere* – con cui Levinas riarticola la questione della significazione etica. Si legge:

Nel discorso sull'al di là si sospetta una metafora enfatica della distanza intenzionale. Ma in questo sospetto si rischia di aver dimenticato che il “movimento” al di là è la metafora e l'enfasi stessa, che la metafora è il linguaggio, che l'espressione di un pensiero in un discorso non equivale ad un riflesso nel mezzo indifferente di uno specchio, né ad una qualsiasi peripezia adeguatamente chiamata verbale, e che il dire presuppone, nel vissuto della significanza, relazioni diverse da quelle dell'intenzionalità, le quali appunto, in modo non re-cuperabile, riguardano l'alterità d'altri: si rischia di

⁴⁸ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 11.

⁴⁹ E. Levinas, *La metafora*, cit., 329.

⁵⁰ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit., p. 301.

⁵¹ Cfr. R. Calin, *La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être*, in *Levinas: au-delà du visible*, cit., pp. 125-142.

⁵² E. Levinas, *Il significato e il senso*, in Id., *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, Genova 1998.

aver dimenticato che l'elevazione del senso attraverso la metafora nel *detto* è debitrice della sua altezza alla *trascendenza* del *dire* ad altri⁵³.

La metafora resta così come una modalità del Detto che nella sua eccedenza e nella sua enfasi, significa al di là della sua propria capacità e insinua così un Dire “per l’altro”⁵⁴.

Il trasporto della metafora, questo esodo verso l’alto, è anche orientamento assoluto, capace di tracciare una strada, in senso etimologico, un *metodo*. Infatti l’enfasi e l’iperbole descrivono il movimento stesso del pensiero, una volta che l’etica è divenuta *filosofia prima*. Attraverso di esse infatti si opera, secondo Levinas, la *trasmutazione* delle categorie ontologiche in quelle etiche. «Descrivere questa mutazione è fare fenomenologia. L’esperazione come metodo della filosofia!»⁵⁵. Se il metodo trascendentale procede alla ricerca del *fondamento* – termine *archi-tettonico*, «fatto per un mondo che si abita», un «mondo immobile» – «nella mia maniera di procedere (...) c’è un altro modo di giustificazione di un’idea per mezzo di un’altra: passare da un’idea al suo superlativo; fino alla sua enfasi»⁵⁶. Un rilancio provoca un *surplus* inverosimile, disobbediente a ogni proprietà, a ogni mera implicazione. In *Altrimenti che essere* si legge: «è nell’iperbole, nel superlativo, nell’*eccellenza* di significazione a cui esse risalgono – nella trascendenza che accade o si supera e che non è un modo d’essere che si mostra in un tema – che le nozioni e l’essenza che esse articolano, esplodono e si annodano in intrigo umano»⁵⁷. In tal senso, la “metafora” è forse già una delle nozioni “*esplose*” (nel loro statuto ontologico) e “*riannodate*” (in un intrigo etico). Inoltre essa sembra avere il privilegio di esibire le esplosioni e gli annodamenti di tutte le altre nozioni, il loro trasporto e la loro partenza verso l’altrimenti che essere, verso l’etica.

Si può dire perciò che il venir meno della centralità della nozione di metafora dalla superficie dei testi di Levinas sarà possibile soltanto perché essa ne resterà al fondo, assimilata fra le sue pieghe e incorporata persino come dispositivo fenomenologico del suo pensiero. Cosa dice l’espressione «passività *più passiva di ogni passività*», se non una passività trasportata al di là di ogni radicamento nella gnoseologia e nell’ontologia, messa in cammino nella sua enfasi, elevata nella sua iperbole etica? Cosa significa poi *hinéni* (“eccomi”), se non proprio *Da-sein* disdetto an-archeologicamente, sbucciato d’essere e spogliato per gli altri?

In conclusione, appare significativo osservare che la questione della metafora venga rilanciata da Levinas proprio dove sembrava che Heidegger l’avesse bruscamente interrotta. È famosa la frase che sancisce questo divieto per il pensiero: «con la cognizione dei limiti della metafisica viene a cadere l’idea

⁵³ E. Levinas, *Ermeneutica e al di là*, in Id, *Di Dio che viene all’idea*, cit., pp. 130-131.

⁵⁴ Cfr. E. Feron, *De l’idée de transcendance è la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*, Grenoble 1992, p. 316 e ss.

⁵⁵ E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, cit., 113.

⁵⁶ Ivi, p. 112. Cfr. R. Calin, *Passer d’une idée à l’autre*, in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, a cura di D. Cohen-Levinas e B. Clément, Paris 2007, pp. 175-192.

⁵⁷ E. Levinas, *Altrimenti che essere, o al di là dell’essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano 2002, p. 227.

determinante di metafora»⁵⁸. Levinas sembra rispondere a questa affermazione quando scrive: «Rapporto fra parola e metafisica. La parola è essenzialmente metafora – porta l'essere al di là di se stesso»⁵⁹. La segreta complicità fra linguaggio e metafisica, fatta emergere dalla *Sprachkritik* nietzscheana, è qui rivendicata da Levinas come massimo *privilegio* del pensiero. La metafora, sebbene sia criticata da Levinas, non è per questo interdetta, ma *dis-detta*, ovvero trasportata al di là del suo trasporto. Si tratta di una metafora trasposta nella sua enfasi, trasmutata nella sua iperbole, esasperata nella sua speranza e nella sua promessa metafisica, che l'ontologia di Heidegger sembrava aver vietato. Questa metafora inaudita si presenta come la sua sfida più decisiva: l'irruzione di una significazione altra capace di eccedere il senso dell'essere.

⁵⁸ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di F. Volpi, Milano 1991, p. 90.

⁵⁹ E. Levinas, *Note filosofiche varie*, cit. p. 418.