

Φάσις

European Journal of Philosophy

Le retrait



Inschibboleth éditions - 2018 - n° 5



© 2018

Inschibboleth società cooperativa, Roma

ISSN 2279-7734

ISBN 978-88-85716-96-4

ISBN e-book 978-88-85716-83-4

Cover:

I. e IV. *Portrait of a Young Woman in Historical Costume*, @ papa – stock.adobe.com

Φάσις

European Journal of Philosophy

Comité d'honneur/Comitato d'onore

Jean-François COURTINE, Agnes HELLER,
Aldo MASULLO, Jean-Luc NANCY

Direction/Direzione

Danielle COHEN-LEVINAS (Université Paris IV-Sorbonne)
Gianfranco DALMASSO (Università di Bergamo)

Coordinateur du Comité Scientifique

Coordinatore del Comitato Scientifico

Carmelo MEAZZA (Università di Sassari)

Comité Scientifique International/Comitato Scientifico Internazionale

Massimo BARALE † (Università di Pisa), Antonia BIRNBAUM (Université Paris VIII – Vincennes – Saint-Denis), Remo BODEI (University of California – Los Angeles), Giuseppe CANTILLO (Università di Napoli Federico II), Danielle COHEN-LEVINAS (Université Paris IV – Sorbonne), Gianfranco DALMASSO (Università di Bergamo), Françoise DASTUR (Archives Husserl de Paris, ENS), Massimo DONÀ (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Félix DUQUE (Universidad autónoma de Madrid), Denis KAMBOUCHNER (Université Paris I, – Panthéon-Sorbonne), Daniel INNERARITY (Universidad de Zaragoza), Jérôme LÈBRE (Saint-Quentin), Elio MATASSI † (Università di Roma III), Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli, Federico II), Carmelo MEAZZA (Università di Sassari), Caterina RESTA (Università di Messina), Elisabeth RIGAL (CNRS, Paris), Ramón RODRÍGUEZ (Universidad Complutense de Madrid).

Φάσις

Version papier - Versione cartacea © 2018; E-book - 2018
Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma

Périodicité annuelle – 1, 2018.
Periodico annuale – 2018, Anno 6, N. 5.

ISSN 2279-7734
ISBN 978-88-85716-96-4
ISBN e-book 978-88-85716-83-4

Rédaction / Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa, via G. Macchi, 94, 00133, Roma – Italia, e-mail: redazione@inschibbolethedizioni.com, <http://www.inschibbolethedizioni.com>. **Rédacteurs en chef / Responsabile di redazione:** Giuseppe Pintus. **Directeur de la publication / Direttore responsabile:** Aldo Maria Morace (Università di Sassari). **Éditeur / Editore, Proprietario della pubblicazione:** Inschibboleth società cooperativa. **Enregistrement / Registrazione:** Tribunale di Roma, n. 118/2012. **Mise en page / Impaginazione:** Inschibboleth società cooperativa. Imprimé en Italie / Stampato in Italia.

Un numéro / Un numero: € 20,00, numéros précédents au même prix / arretrati stesso prezzo. **Pour s'abonner ou demander un numéro s'adresser à / Per abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a:** Inschibboleth società cooperativa, e-mail ordini@inschibbolethedizioni.com, web: <http://www.inschibbolethedizioni.com>.

Les propositions d'articles sont à adresser à la rédaction par voie électronique. Les auteurs doivent certifier dans leur courrier que leur texte n'a jamais été publié, ni simultanément soumis ou déjà accepté pour publication chez un autre éditeur. Après une première lecture, le secrétariat de rédaction adresse l'article proposé pour un examen critique à des lecteurs référents anonymes. Les avis des lecteurs et la décision de la rédaction (acceptation, refus, propositions de modifications) sont transmis ensuite à l'auteur.

La proposta di articoli per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione in formato elettronico. Gli autori devono certificare, con lettera firmata in originale ed inviata per posta, che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Dopo una prima lettura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (*peer review*) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in seguito all'autore.

Sommaire

Éditorial

Carmelo Meazza p. 11

Retrait

Laurent Villevieille

*Saint Augustin et les origines aristotéliciennes
de l'intentionnalité* p. 17

Enrico Guglielminetti

Il ritrarsi e l'aggiunta p. 33

Christian Sommer

*La perfezione del Gestell e l'ultimo dio.
Heidegger critico del tecno-nichilismo* p. 43

Gaetano Chiurazzi

*L'autoritratto del mondo.
Sulla natura occasionale dell'opera d'arte* p. 55

Élisabeth Rigal

La « phénoménologie des ultimes » de Reiner Schürmann p. 69

Carmelo Meazza

Lo sguardo della scena come l'il y a della datità p. 85

Mario Vergani

*Il velo di Veronica.
Alcune riflessioni a partire da Hélène Cixous e Jacques Derrida* p. 99

Jérôme de Gramont

Ricœur. Entre paradis perdu et terre promise p. 117

Autres essais

Jocelyn Benoist

Quelques réflexions sur comment penser le monde aujourd'hui.

Réponses à Jing Xie

p. 137

Maria Teresa Pansera

Vom Natürlichen zum Künstlichen.

Der Mensch und die Technik bei Arnold Gehlen

p. 147

Lo sguardo della scena come l'il y a della datità

Carmelo Meazza

Come pensare un *ritiro*? Il *ritrarsi* di un ritiro? Quale rapporto o relazione tra il pensare e un ritiro che si ritrae?

Sosterremo la tesi che a un ritiro estremo, all'estremità di un ritiro che ritrae il proprio stesso ritrarsi, corrisponde l'impossibilità del pensiero di velarsi nel ritiro di un secondo piano.

In questa impossibilità il pensare si avverte ospite di una scena che non rinvia a nient'altro che alla sua esposizione.

C'è una prima complicazione di un ritiro ritratto di cui occorre seguire lo svolgimento: esso deve portarsi alla sua *estremità*, all'estremità del suo ritiro, se deve convergere con un ritrarsi. L'essere di questo ritrarsi la è con cui lo diciamo, con cui viene alla parola, deve ritrarsi come l'essere in ritiro dall'ente.

Non può darsi ritiro, ritrarsi di un ritiro se esso non è *estremo*, se un ritiro non si porta all'estremità. Ma un ritiro portato all'estremo, pensato all'estremo del suo ritrarsi, non può che *ritrarre* il proprio stesso *ritrarsi*. Così, all'estremo di un ritrarsi non può darsi nessun *segno* di un ritiro in quanto tale. Se un segno contrassegnasse un ritiro, se facesse cenno al suo ritrarsi o lasciasse *traccia* del suo ritrarsi, il ritiro non sarebbe al suo estremo, un pensiero non penserebbe il ritiro, non sarebbe pensiero del ritiro.

Se l'essere dell'ente fa traccia del suo ritiro, se fa segno in una traccia, se il segno è una traccia, che fa rinvio, l'essere non è in ritiro ritratto dall'ente. Per questo un pensiero della differenza, di una semplice differenza di essere ed ente non converge con un pensiero di un ritiro portato all'estremo

del suo ritrarsi. Dobbiamo anzi sempre più prendere atto che un pensiero della differenza, un pensiero che si tende nel differire, che pensa la differenzialità come la modalità non metafisica di un essere dell'ente, fa da ostacolo a un pensiero del ritiro.

Il ritrarsi di un ritiro senza traccia di ritrazione si può dirlo o evocarlo con diverse varianti.

Si può dirlo nei termini di un effetto senza causa. Un effetto è senza causa quando non rinvia al suo provenire, quando non fa segno verso l'ulteriorità di un invio. Non basta sospendere la natura ontica della causa per liberarsi del nesso metafisico di causa ed effetto. Non è sufficiente sprofondare la causa in una non origine abissale per ritirare il nesso di causa ed effetto. Perché un effetto sia senza causa, occorre che l'effetto non sia nel segno dell'effetto, non sia contrassegnato con la determinazione dell'effetto. Esattamente come il dono. L'argomento di Derrida contro Marion è insuperabile quando mostra la necessità di sospendere l'effetto stesso del dono e non la sua semplice consistenza ontica, per emanciparsi da un certo circuito metafisico.

Basta che il dono appaia *come tale*, come dono, nel *segno* del dono, per distruggere la sua eventualità di dono. Il *contrassegno* del dono, il dono segnato come tale, non può che rinviare al suo invio, e in questo rinviare al suo invio, non può che posizionarsi come effetto di una causa, l'invio da cui proviene non è in ritiro del suo ritrarsi.

Se portiamo all'estremo il ritiro di un ritrarsi, se questo ritrarsi diventa il nome per il differire dell'essere dall'ente, ritroviamo un certo *accadere* dell'ente. All'estremità di una ritrazione senza traccia troviamo una certa convertibilità di essere ed ente. Troviamo un ente non differente dall'essere. E un ente non differente dall'essere è un ente che non rinvia a nient'altro che al suo essere-ente. Dopo Heidegger, nell'eredità di Heidegger, siamo rimandati a un pensiero radicale dell'ente *in quanto ente*, di un ente che non differisca dall'essere, o di un essere non differente dall'ente. Siamo rimandati a un pensiero più scaltro sull'ente. Se l'essere non è un ente non è in ritiro estremo dall'ente. D'altra parte se l'ente rinvia a un qualche essere dell'ente, se rinvia a una qualche differenza qualcosa di essenziale del suo essere-ente viene coperto e velato.

Questo essere-ente in cui l'ente accade come *nient'altro che ente*, quindi questo pensiero dell'ente che, al limite estremo della differenza ontologica, per uno strano contraccolpo, ritrova l'ente non va confuso con l'ente semplicemente *presente*.

Un ente semplicemente presente, il carattere ontico dell'ente, un ente determinato dalla nozione di *presenzialità*, non va confuso con un ente che riaccade come un dono incerto della cifra di donalità.

Un ente come *nient'altro che ente*, quindi un ente non in differenza con il suo essere, non va confuso con la presenzialità ontica dell'ente.

La presenzialità ontica dell'ente è sempre coimplicata nell'economia e nella logica di un rinvio.

Fa sistema con un rinvio, in una dialettica di presenza e assenza. L'ontico si dà nel limite in cui differisce da qualcos'altro; la presenzialità ontica non dice altro che una identità che al contempo esclude e include la differenza.

Il *nient'altro che ente* a cui si perviene al limite estremo di una ritrazione dell'essere dall'ente, non può esprimersi nella logica dialettica dell'identico e del differente. Un essere che differisce dall'ente fino al punto da differire il suo stesso differire, sottrae l'ente al sistema di rinvio e di differenzialità con cui si può descrivere la sua presenzialità ontica.

Occorre ora compiere un ulteriore passo. Un ente che non rinvia al suo essere, quindi un ente convertibile con il suo essere, è un ente esposto. L'esposizione è il nome che possiamo dare a un ente che non rinvia al differire del suo essere. Non capiamo, per quanto è possibile, tuttavia la natura di questa esposizione se, anche qui, non portiamo la nozione al suo estremo. Un ente è esposto quando espone la sua stessa esposizione. Quando, nel suo essere esposto ne va della sua stessa esposizione. L'esposizione non è tale se non inaugura una scena espositiva. Se in questa scena espositiva non si espone a qualcuno e questa esposizione a qualcuno non si espone a sua volta.

Quindi non riusciamo a stare dietro a un ente come *nient'altro che ente*, un ente non in differenza dal suo essere se non evochiamo l'esperienza di un'esposizione, ma non riusciamo a dire all'estremo l'esposizione, se non coinvolgiamo una scena in cui l'esposto si espone a sua volta.

Potremmo anche esprimerlo con questa variante, più prossimi a un certo insegnamento di Levinas: un ente è esposto quando impedisce allo

sguardo di sottrarsi o arretrare in secondo piano della veduta. Un ente è esposto quando lo sguardo della scena di esposizione non va in differenza o non differisce dalla veduta.

Così a un essere che differisce dall'ente corrisponde uno sguardo coperto da un occhio che va in differenza rispetto al piano di veduta, mentre e un essere che differisce fino all'estremo del differire corrisponde uno sguardo esposto nell'impossibilità di sottrarsi alla scena di apparizione.

La nozione di *sguardo* non è il sinonimo o un altro nome per un *soggetto*. Un soggetto infatti è sempre il corrispettivo di un *oggetto*. E l'oggetto non è il corrispettivo di ente esposto. L'esposizione di un ente, nella sua convertibilità con l'essere, è sempre il nome possibile di una *datità*. E la datità va pensata come ciò che resiste alla sua riduzione oggettiva. Nella nozione di dato o datità, nella sua evidenza, è co-immanente una speciale *esteriorità*. Potremmo dire che l'*esteriorità* sia il contrassegno dell'esposizione. E l'*esteriorità* resiste al soggettivo, al semplicemente soggettivo, resiste alla riduzione prospettica con cui un soggetto attraversa la scena di apparizione di un ente. Vi resiste non in quanto eserciterebbe una pressione dirompente e traumatica su un orizzonte trascendentale, come una fenomenalità incontenibile in un campo intenzionale. Vi resiste nel senso di un preservare la distanza di un *da/vanti*, di un *fuori*, rispetto al vissuto intenzionale. Un *fuori* che può fare da supporto alla varietà dei punti prospettici e a possibili riempimenti intenzionali ma non si riduce. Non vi si riduce poiché questa esteriorità esposta, di cui la datità è manifestazione, coimplica un certo per-tutti. L'*esteriorità* del dato è questo indice del per-tutti. Come un coefficiente della sua stessa evidenza. Ciò che dell'evidenza non si riduce a noema o animazione noematica. Il per-tutti dice, in altro modo, l'alterità del dato. Il fatto cioè che non vi sarebbe dato, dato non sarebbe nella convertibilità di essere ed ente, esposto come nient'altro che ente, se l'*alterità* non fosse il modo più adeguato per dire l'*esteriorità*. Come se l'*alterità* fosse l'ultima nozione che possiamo evocare nel momento in cui svolgiamo fino in fondo la differenza ontologica. All'estremo della differenza, laddove l'essere differisce dal differire stesso, una datità è esposta come *nient'altro che ente*. Ente che non rinvia a nient'altro. Anche se può apparire controintuitivo, l'*alterità* coimmanente al dato è perfettamente coerente con questa modalità del nient'altro.

Pensare un ente che non fa rinvio al suo essere significa pensare un ente nella *coimmanenza* di un *altro*. Non riusciremo a dare ragione a questa *esteriorità*, quindi al rilievo stesso di datità, senza questa implicazione dell'altro. Il dato *a chiunque* comporta questa coimmanenza. La quale significa semplicemente questo: l'evidenza di una datità comporta che un altro sia co-vedente, o anche che un altro possa sempre prendere il posto nella veduta. Per questo non diciamo l'esteriorità del dato, la sua trascendenza immanente, non diciamo l'esposizione di un certo ritiro, quindi di una differenza condotta al suo estremo, se non evochiamo la figura di un *terzo*. Il dato è terzo nella coimmanenza di un altro, il quale è sempre coimplicato nella veduta. Quando si spegne questa coimmanenza la datità si riduce a *objectum* e un soggetto occupa la scena dello sguardo. Potremmo anche dire il campo intenzionale si riduce a un *pensiero*. Non si dovrebbe cessare di indagare l'affermarsi del *pensiero* nella tradizione della modernità. *Lego cogito* cartesiano è esemplare di un pensiero che surroga completamente la scena dello sguardo; una scena del dato ridotta a pensiero che dispone un *objectum*.

Lo sguardo evoca una scena non riducibile al *pensiero*. Il pensiero invece è come un occhio che prende il sopravvento sullo sguardo. L'evidenza di quell'occhio copre lo sguardo allo stesso modo in cui copre la datità; copre lo sguardo per la medesima inclinazione con cui definisce l'*objectum*; speciale solitudine autistica tra pensiero e pensato. Non è un caso che l'*ego cogito* si avverta, alla fine, sempre in uno sguardo *divino*. La sua autoevidenza si soccorre in un essere sotto veduta di un dio che guarda nel segreto. L'*objectum* della tradizione moderna si sorregge nell'*ego* quanto si sorregge in un dio. Per questo l'infinito-dio cartesiano è il respiro o la fiamma segreta dell'*ego*. Esso divinizza dio allo stesso modo in cui promuove nel pensiero l'evidenza del dato. Smarrisce dio nel divino così come copre la datità nell'*objectum*. Non comprendiamo la trama interna di un certo idealismo della modernità senza questo rimando interno tra un dio divino, un soggetto come *ego cogito* e un *objectum* senza datità. Non si dovrebbe cessare di svolgere e sviluppare le coerenze interne di questo dispositivo. Non lo attraversiamo fino in fondo senza mostrare la coerenza tra una divinizzazione di un dio e un *objectum*; tra un divino che rinvia ad un'alterità e un *dato* senza il contrassegno dell'*altro*.

Si diceva: non siamo all'altezza di una datità, non siamo all'altezza della sua trascendenza, del suo *dasein*, senza la coimplicazione di un altro, se un altro non è *coimmanente* nella sua evidenza. Questo *altro* dice, in altro

modo, il *nient'altro* a cui perviene un ente nel limite estremo di una differenza ontologica. Quel *nient'altro* può anche dirsi in-dio se questo dio fosse estraneo radicalmente al divino, se nella sua estraneità al divino non fosse completamente estraneo all'altro come alterità.

Richiamare la *coimmanenza* di un altro nell'evidenza della datità significa anche associare la nozione di *altro* a quello del *terzo*. Il per-tutti della datità, la sua exteriorità espone il suo essere terzo. Nessuna altra nozione come la radicalità di un *terzo* fa esplodere l'immanenza della coscienza solitaria. Ma la radicalità della nozione del *terzo* fa esplodere anche la relazione tra me e l'altro. Impedisce l'ideologia variamente umanista della relazione, sia essa nella forma della simmetria sia nella forma dell'asimmetria. In questo senso l'eredità di Levinas va portata fino in fondo. L'idea che il *terzo* accada nell'apertura del volto, sia cioè coimmanente al volto dell'altro, corregge e rettifica l'insidia del volto come richiamo elettivo. Corregge e rettifica il *volto* come sguardo ridotto a un occhio che vede senza essere visto. Non sono pochi i momenti in cui Levinas è come in bilico in questo sguardo del volto. Si potrebbe dire però che quando lo sguardo del volto possiede il suo punto di fuoco in un occhio che vede, che invisibilmente vede, la relazione è sempre sul punto di oscillare tra un'alleanza e una guerra. La sua asimmetria non solo non corregge il rischio del richiamo elettivo ma anzi lo promuove.

Se lo sguardo del volto si riduce a un occhio che vede il *terzo* non fa ingresso nel volto. Il volto non è esposto nel suo ritiro se la sua visibilità e la sua luce si restituisce esclusivamente in un occhio che guarda. Il terzo è dunque *coimmanente* al volto, fa ingresso con la sua esposizione. Fa per così dire ingresso con la convertibilità di ritiro ed esposizione in cui il volto si mostra.

Non riusciamo però a dire la radicalità di questo *terzo*, non riusciamo a liberarlo da tutto ciò che fa ipoteca sulla visibilità di uno sguardo se lo riduciamo a un altro uomo. In questa decisione stiamo contemporaneamente smarrendo la *visibilità* del volto e la nozione di *alterità*.

Il terzo del volto non implica semplicemente che tra me e l'altro vi sia un altro *uomo*. Un altro uomo che costringerebbe a comparare l'incomparabile introducendo l'urgenza della giustizia. Il terzo implica la non solitudine dell'io e dell'altro, diciamo pure la non solitudine del *noi*. Io e l'altro non riuscirebbe a costituirsi come altri l'uno dall'altro se fossero semplicemente in relazione l'uno all'altro. Occorre abbandonare l'idea che la relazione

sarebbe la modalità per la quale una solitudine si aprirebbe all'alterità. Occorre abbandonare l'idea che i relati di una relazione sarebbero finalmente aperti all'altro; l'uno l'altro aperti all'altro. Come se l'alterità in quanto altro fosse consegnata dalla relazione con cui l'uno è relato all'altro. Questa relazione ha già sempre ridotto l'altro a mio altro, ha già sempre elevato un soggetto nell'altro e l'altro in un soggetto.

Il *terzo* introduce un altro come altro dall'uno e dell'altro. In questo senso non implica semplicemente un altro uomo, ma evoca ciò che resiste all'essere relato, ciò che la relazione non scioglie dalla sua datità data a chiunque.

Occorre pensare la prossimità del tra-noi come ciò che si apre nella contemporaneità di un *terzo* dato come improprio, né mio né tuo né nostro. L'umano della relazione non avrebbe avvenire se non si promuovesse nell'alterità di un dato, se smarrisse la potenza per la quale si afferma l'*assoluto* del qualcosa. Occorre proprio dire in questo modo: la relazione non è aperta in un certo avvenire se non si afferma nell'*absolutus* del qualcosa. In questo senso si deve abbandonare una civiltà concettuale per la quale le cose sarebbero semplicemente prodotti, semplici oggettivazioni.

In vario modo ridotte a valore d'uso o a valore di scambio. Il linguaggio dell'economia politica non può designar questo *absolutus* della datità in cui la prossimità di una relazione afferma il *terzo* in cui si custodisce il suo avvenire. Non c'è relazione tra-noi se il tratto spaziale non si afferma per l'esteriorità di un dato, se un dato nella sua esposta esteriorità non si afferma come altro dell'uno e dell'altro. In questo senso il rapporto con la *cosa* non è semplicemente di oggettivazione produttiva. Non raggiungo l'altro come altro se il mio gesto verso la cosa non fa risuonare la sua esteriorità. Non raggiungo l'altro come altro se non concorro all'opera della cosa come *assolta* dalla relazione. La forma che diamo alle cose, la formalità con cui le lasciamo accadere, non si spiega in una relazione del soggettivo e dell'oggettivo. La *formalità* con cui delimitiamo qualcosa accade in vista dell'altro, concorre alla relazione solo nella misura in cui concorre alla sua datità, concorre cioè a quell'improprietà per la quale rompe con il regime del proprio. Nonostante tutto la prima relazione con l'ente non è di appropriazione. L'ente non sarebbe mai dato se l'umano non si inaugurasse nel punto in cui il desiderio sovrasta il ciclo della pulsione. E il desiderio comincia a sovrastare il ciclo della pulsione quando si concorre all'improprietà dell'ente. La *formalità* con cui si segna il limite del qualcosa, in

questo senso, è sempre uno stilema per cui una datità si conferma altra dall'uno e dall'altro.

La relazione tra-noi quindi transita per le cose in *comune*, il nostro legame non è mai semplicemente tra noi. Il legame del tra-noi si spazia in quel tratto in cui gli enti hanno assunto lo statuto improprio di *dati*. Solo un ente come *dato* è un nient'altro che ente e solo in quanto ente come nient'altro è un *terzo* in cui si rende possibile una relazione d'alterità.

All'estremo della differenza ontologica, dunque, non può che riaffermarsi una certa *realtà* dell'ente. Riaccade l'essere in quanto ente, nient'altro che ente. La filosofia resta nell'ambito di una cattiva metafisica quando non trova il passaggio al reale dell'ente. Resta nel rilancio di una cattiva metafisica quando non trova la parola per un differire senza traccia di differenza. Resta in una istanza metafisica quando la sua parola, diremo meglio la sua metafora, non riabilita il reale dell'ente, quindi l'ente come *nient'altro che ente*, ente come altro in quanto nient'altro.

Dopo Heidegger, nell'eredità di Heidegger, quindi pensare l'essere, la è dell'essere, ritrova la necessità di convertire l'essere e l'ente. Ritrova un'antica lezione per la quale se l'essere non *si dà* come ente, se si pensa come *altrimenti* che ente, *altro* dall'ente, perde l'altro allo stesso modo in cui perde l'essere dell'ente. Dopo una lunghissima peripezia in cui si è provato a preservare l'essere dall'ente, a non entificare l'essere dell'ente, ci si ritrova ad indagare la non differenza o in/differenza di essere e ente. In altro modo si giunge al punto in cui diventa lecita questa curiosa parafrasi di una lezione aristotelica: l'essere non potrebbe dirsi in molti modi, non potrebbe moltiplicarsi nelle categorie se non potesse darsi innanzi tutto come convertibilità di essere ed ente cioè come *sostanza*. Come se uno degli *idola* della tradizione metafisica, uno dei luoghi in cui l'assedio antimetafisico è stato il più pressante, si riportasse al centro di un pensiero non idolatrico dell'essere. Quasi improvvisamente, all'estremo della differenza ontologica si ritrova la questione dell'ente come *cosa*, e il sospetto che la critica alla nozione di *sostanza* fosse quasi sempre troppo ingenua o comunque al di sotto o di lato rispetto all'invenzione aristotelica, incapace quindi di riprendere e rinnovare ciò che in essa resta in sospeso e in bilico.

Una parafrasi di quella lezione e di quella eredità potrebbe procedere in questo modo: sostanza è quell'ente che non rinvia al di là del suo essere.

Altro in quanto in-uno con il suo nient'altro. Se l'essere può predicarsi in molti modi, se non è semplicemente un genere, se può predicarsi della differenza specifica, è perché l'essere si dà innanzi tutto come sostanza. Un ente che non traccia il rinvio a un essere, che non fa segno, o il cui segno o icona non rinvia oltre la sua stessa esposizione, rende possibile il dire dell'ente nel predicato di una sostanza seconda. La sostanza prima si dice sempre nella sostanza seconda, il suo darsi è indefinibile nell'ordine del predicato. Anche il nome proprio non fa che abbondare sul darsi della sostanza. Il dire si articola sul darsi della datità, sul nient'altro della datità. Confondere i due significa smarrire la loro articolazione, la quale non è semplicemente il giudizio. La è del giudizio si articola sulla è della sostanza ma non espone affatto la *datità* della sostanza. La tradizione concettuale in cui il giudizio diventa il luogo di manifestazione della *sostanza* smarrisce qualcosa di essenziale, presente in Aristotele, tra il darsi della sostanza e la forma della predicazione. Smarrisce uno scarto tra il *darsi* e il *dirsi*. Tra una *noetica* e una *dianoetica*. Uno scarto tra uno sguardo correlativo della datità e un pensiero correlativo della predicazione. Occorre tuttavia insistere sulla sostanza come un ente senza rinvio all'essere affinché questo scarto non si riproponga come una *noetica* sottomessa ad una logica dianoetica.

Per riprendere il lessico precedente, il *noetico* si può ritradurre come la *scena* di uno sguardo non saturato da un soggetto pensante. Una scena in cui lo sguardo si restituisce nell'esporsi della datità. Potremmo dire: *il y a* della datità. *Il y a* che resiste e permane al ritiro del pensiero. Esposto proprio in quanto innegabile, né passivo né attivo né assente né presente. Non si tratta di un impensato, la nozione di impensato non è in grado di esprimere nulla di questo *il y a* della scena. *L'impensato* è per così dire immanente al *pensare*. Implica il suo esercizio, il giudizio in cui si pensa. Implica l'impossibilità dell'occhio del pensare di vedersi mentre vede o di pensarsi mentre pensa. La scena dell'*il y a* ha già da sempre preceduto il pensare fino al punto che esso può in alcuni momenti autoavvertirsi come ospite. Non si tratta di una mistica del nulla, di ciò che rimarrebbe dopo l'annientamento di tutte le cose. *L'il y a* della scena non sarebbe ciò che permane nientificando l'ente, al contrario la scena è tanto meno coperta da un pensiero quanto più l'ente converge con la sua datità. Tanto più l'ente si espone come dato tanto più la scena si espone come *l'il y a* del dato. In questo *il y a* la è non accade nel medesimo modo della semplice predicazione.

Essa accade in-uno con la datità, la quale, a sua volta, esprime un ente non in differenza dal suo essere, cioè un ente come sostanza.

Lo esprime bene l'opera dell'arte. Ogni opera è in questo senso (in questa linea di coerenze), *sostanza*. Sostanze non in quanto separate dall'ordinario degli enti, al contrario in quanto esposizione o promessa della sostanzialità degli enti, quindi del reale dell'ente.

Intensificazioni dell'*il y a* in cui uno sguardo fa scena nel dato esponendosi nell'esposizione del dato. *Il y a* del dato nell'impossibilità di un ritiro. O meglio laddove un ritiro ha già ritratto ogni traccia di ritrazione.

Non si dovrebbe aver timore a denominarlo *commozione* del reale o scena emotiva dell'*il y a*. Richiamare l'emozione come connotato di una scena esposta nell'impossibilità di sottrarsi non compromette con alcuna deriva psicologica. Tanto meno se questa emozione del dato è un'emozione commossa.

Si potrebbe dire che l'emozione commossa sia sempre il connotato del reale nella sua esposizione di datità, mentre l'angoscia esistenziale accade quando un limite fa traccia del differire di essere e ente. Nell'emozione commossa la datità si pone nella coimmanenza dell'altro quindi nel per-tutti mentre nell'angoscia il limite dell'ente assume evidenza nella possibilità mortale di un certo ritiro.

Non si dovrebbero mai confondere questi due *regimi* di evidenza. Nel primo caso, nella scena della datità, tutto si dà, anche il nulla, l'emozione espone questa impossibilità che persino il niente non sia *dato*; nel secondo caso il niente perde il connotato della datità (la datità di esser niente) e impone la sopportazione dell'aporia che il niente *sia* niente; travolge la formula inevitabile di un niente che non può non dirsi come è niente, con l'evidenza di un niente come non essere. Alla scena della datità si contrappone la retorica o la metafora della dialettica.

Non comprendiamo l'istanza metafisica della filosofia, restiamo lontani dalla possibilità di abbandonarla, di comprendere tutte le volte che la filosofia converte in altro questa istanza metafisica se non comprendiamo bene la retorica della dialettica e la sua metafora.

Poiché la metafora si dissemina ovunque nel linguaggio essa attraversa anche il linguaggio della dialettica. Ma solo interrogando a fondo la metafora potremmo stabilire quale modalità metaforica inauguri la dialettica.

Quale rapporto quindi tra la metafora metafisica e la metafora con cui le arti si mettono in opera o il nostro linguaggio opera sulla natura degli enti.

Dovremmo convincerci che ciò che sappiamo dell'operazione metaforica non riguarda un momento relativamente marginale della nostra esperienza. Sapere poco o male del metaforico significa sapere poco o male, dell'ente e dell'essere o dell'essere dell'ente. Significa sapere poco e male della logica del giudizio e della predicazione, poco e male di un certo rapporto tra parole e cose.

Non è un caso che la metafora sia un territorio denegato dalle stesse filosofie del linguaggio.

Eppure quando affermiamo che essa agisce ovunque nel linguaggio ci stiamo impegnando in qualcosa di molto importante di cui dovremmo trarre l'esito più coerente: se niente sfugge alla metafora, se persino la metafora non può non dirsi metaforicamente, vuol dire che ciò che chiamiamo uso ordinario e non metaforico della parola arriva sempre successivamente. Non è la metafora a surrogare o a variare un uso ordinario ma è l'uso ordinario che si aggiunge e si rende possibile per il metaforico. Se c'è qualcosa di decorativo o di banalmente ornamentale non è la metafora a farsene veicolo e occasione. Come ha ricordato Ricoeur la teoria decorativa del metaforico non riesce in alcun modo a rendere conto del suo effetto e della sua disseminazione.

Il linguaggio non traccia nessun limite, tanto meno il limite tra il linguaggio e non linguaggio, tra il linguaggio e il suo fuori, senza tracciarsi come metafora, senza che una metafora non conduca il veicolo del viaggio e il suo trasporto.

Se c'è qualcosa che la metafora respinge è l'andare oltre, il fare invio tra un limite e il suo oltre. È proprio col movimento di rimpatrio, di giro o *retour* con cui molte volte le si rimprovera di fare da schema di ogni metafisica, che la metafora rinnega la tensione tra un limite e il suo oltre.

Il predicato metaforico non dice qualcosa *come* qualcos'altro, piuttosto afferma qualcosa a partire da qualcos'altro. La forza del suo predicato non va oltre i limiti della cosa. Non dice qualcosa di ulteriore rispetto alla cosa, non offre semplicemente informazioni supplementari, non modifica e riprogetta il darsi del qualcosa. Non si può dire che la sua mira sia tra una cosa e un'altra cosa, quindi verso il limite o il confine tra cose, non a caso non si può ridurla a una similitudine abbreviata o una comparazione.

Non procede verso il simile, tutt'al più trova nel simile l'occasione per il suo effetto. Mentre la ricerca del simile va oltre il limite del qualcosa, verso il comune tra cose, l'effetto metaforico trova nel simile l'occasione per affermare il *qualcosa*. Bisognerebbe dire in questo modo: il metaforico è la modalità con cui il dire qualcosa afferma l'ente come nient'altro che ente. La potenza iconica della metafora, ciò che distingue e divide il metaforico dalle altre figure tropiche, è la modalità con cui si impone una singolare tautologia. Un predicato nell'occasione di una simiglianza ripete tautologicamente l'è della datità. La restituisce o la ritrova, qualche volta la promette. In ogni caso la protegge e la ripara dalla semplice identità logica. Anzi, rivendica il solo diritto a pronunciare una tautologia poiché l'identità logica non regge mai l'identità $A=A$. Ha sempre bisogno di convocare la differenza o il negativo. È sempre sul punto di chiamare soccorso dal non identico. Così $A=A$ in quanto non è B, è differente da B. Dove il non B concorre all'identità di A.

L'effetto iconico va verso l'esposizione dell'ente, aderisce alla sua datità e in questo senso alla sua alterità. Aristotele nella *Poetica* esprime esattamente questo effetto *iconico* quando scrive che la metafora mette sotto gli occhi *le cose in azione*. Una libera parafrasi di questo passo potrebbe interrogare il nesso tra *energeia* e azione dell'ente, tra azione dell'ente e *motilità* della sostanza, tra motilità della sostanza e il suo atto.

La metafora direbbe *l'attuale* della sostanza o l'essere in atto della sostanza, quindi la formalità per cui quell'ente è una sostanza. Questo breve cenno della *Poetica* direbbe qualcosa di decisivo dei rapporti tra la Metafisica e la Fisica. La Retorica, prima scienza di applicazione del giovane Aristotele, rivelerebbe un valore strategico. Il predicato metaforico non si allontana dalla sostanza prima. Non contraddice la definizione per genere e differenza, smentisce piuttosto, in un certo senso, l'indicibilità della sostanza. Il colpo riuscito dell'evento metaforico nel rendere visibile la motilità dell'ente, il predicato aderisce all'esporsi della sostanza prima. Quel passo breve della *Poetica* direbbe dunque di un'articolazione tra noetica e dianoetica. Direbbe di una dianoetica che non contraddice una noetica e una noetica che non contraddice una dianoetica. Direbbe quindi anche la possibilità del loro diverso regime. La *metafora* sarebbe il regno di questa articolazione.

Sarebbe il regno in cui lo sguardo non si riduce all'animazione di un occhio. Quel passo di Aristotele su cose *in azione sotto gli occhi*, in realtà chiama in causa la scena di uno sguardo o uno sguardo come *scena* irriducibile al *pensiero*. Si intensifica sempre questa scena quando un ente si

espone nella sua datità, quando l'iconicità metaforica mostra l'esporsi di un ente come sostanza. È in questa intensificazione di questa scena, nell'*il y a* della datità esposta, che espone una certa impossibilità di ritiro. Qui lo sguardo non va altrove, al di là dell'ente e non resta nella velatura di un secondo piano. L'essere è e non può non essere vale solo nella convertibilità di ente ed essere, quindi nell'ente come sostanza, nella sostanza come scena in cui a un essere non in ritiro dell'ente corrisponde e si correla uno sguardo non in ritiro dalla datità. La datità, ciò che la metafora è in grado di intensificare o riguadagnare nella sua esposizione, non è tale se non preserva la sua esteriorità, se la sua esposizione non mostra al contempo la sua esteriorità, cioè il regime dell'altro come per-tutti. Come si diceva, non si dà conto della datità, non si mostra l'evidenza della sua esteriorità, se non si nomina il terzo come altro dell'uno e dell'altro; se quindi la sostanza non si dice come data a chiunque. Per questo la scena della sua esposizione espone uno sguardo in cui un soggetto può sempre autoavvertirsi come ospite.



Le retrait

Comité d'Honneur:

Jean-François Courtine, Agnes Heller, Aldo Masullo, Jean-Luc Nancy

Direction:

Danielle Cohen-Levinas, Gianfranco Dalmaso

Essais de

Jocelyn Benoist, Gaetano Chiurazzi, Jérôme de Gramont, Enrico Guglielminetti,
Carmelo Meazza, Maria Teresa Pansera, Élisabeth Rigal,
Christian Sommer, Mario Vergani, Laurent Villeveille

Le coordinateur du comité scientifique:

Carmelo Meazza

ISBN 978-88-85716-96-4



9 788885 716964

Issn: 2279-7734

20,00 Euro

