

*Au dedans, au dehors*  
Collana di Filosofia Contemporanea

Diretta da:  
Giuseppe CANTILLO  
Danielle COHEN-LEVINAS  
Jean-François COURTINE  
Elio MATASSI

nella stessa collana  
e prossimamente disponibili:

Jean-François Courtine,  
*Emmanuel Levinas, La trama  
Logica dell'essere*

Emmanuel Levinas,  
*Paul Celan, de l'etre à l'autre*

Danielle Cohen-Levinas,  
*L'éclat de l'extériorité, Fenomenologia del suono e fenomenologia dell'eros in Emmanuel Levinas*

Emmanuel Levinas,  
*Gli imprevisti della storia*

Emmanuel Levinas,  
*Libertà e comandamento*

*Au dedans, au dehors*

2

La logica di un evento d'eccezione dovrà situarsi nella speciale convertibilità di un ritiro e di un inizio. Costringerà a pensare l'inizio in un certo ritiro e il ritiro in una speciale esposizione. Vedremo che un ritiro non sarà mai tale se non potrà esporsi nella sua ritrazione. Vedremo che sarà indispensabile liberare il ritiro da ogni evidenza di presenza e d'assenza. L'evidenza di una presenza o di un'assenza segna infatti sempre un particolare contrattempo, un inevitabile anticipo o ritardo sull'evento d'eccezione. Ritiro, inizio ed esposizione si ritroveranno in un orizzonte univoco, convertibili l'uno nell'altro. Nel ritiro esposto come nome per un evento d'eccezione si farà scena inoltre la difficile complicazione di una libertà e di una possibilità.

€ 22,00

ISBN 978-88-907006-3-7



9 788890 700637

Carmelo Meazza

L'evento esposto come evento d'eccezione

InSCHIBBOLETH

# Carmelo Meazza

## L'evento esposto come evento d'eccezione



Carmelo Meazza è professore associato per il raggruppamento di filosofia morale presso l'Università degli studi di Sassari. È autore di interventi e saggi su tematiche dell'area fenomenologico-ermeneutica.

Tra i suoi studi si segnalano i volumi: *La comunità s-velata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida; *Di traverso in Jacques Derrida. In un certo attualismo nel dramma tra differenza e différance*, Guida; *Sulla soglia etica del Pulchrum*, Mimesis; *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. (... passando per Heidegger)*, ETS; *Tra passi di Heidegger e gli antichi scolastici*, ETS; *Il Testimone del Circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Franco Angeli.

Copertina a cura di  
Ufficio grafico di Inschibboleth

Immagine di copertina  
Sights of Warsaw.  
© Marcin Chodorowski - Fotolia.com





*Au dedans, au dehors*

*Collana diretta da:*

GIUSEPPE CANTILLO, DANIELLE COHEN-LEVINAS,

JEAN-FRANÇOIS COURTINE, ELIO MATASSI

*Au dedans, au dehors*

2

Carmelo Meazza

L' *evento* esposto come  
evento d'eccezione



Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione  
dell'Università di Sassari, fondi FAR

© 2012, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.  
Proprietà letteraria riservata di  
Inschibboleth società cooperativa sociale,  
via A. Fusco, 21 - 00136 - Roma

[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)  
e-mail: [edizioni.inschibboleth@gmail.com](mailto:edizioni.inschibboleth@gmail.com)

ISBN: 978-88-907006-3-7

Copertina e Grafica:  
Ufficio grafico Inschibboleth  
Immagine di copertina: Sights of Warsaw.  
© Marcin Chodorowski - Fotolia.com





*A Veronica*  
*(...allo stupore della sua innocenza)*



## *Il ritiro e l'inizio*

La logica di un *evento d'eccezione* dovrà situarsi nella speciale convertibilità di un *ritiro* e di un *inizio*. Costringerà a pensare l'*inizio* in un certo *ritiro* e il *ritiro* in una speciale *esposizione*. Vedremo che un *ritiro* non sarà mai tale se non potrà esporsi nella sua ritrazione. Vedremo che sarà indispensabile liberare il *ritiro* da ogni evidenza di presenza e d'assenza. L'evidenza di una presenza o di un'assenza segna sempre un particolare contrattempo, un inevitabile anticipo o ritardo sull'evento d'eccezione. *Ritiro*, *inizio* ed *esposizione* si ritroveranno in un orizzonte univoco, convertibili l'uno nell'altro. Nel *ritiro esposto* come nome per un evento d'eccezione si farà scena inoltre la difficile complicazione di una libertà e di una possibilità.

1. La filosofia ha praticato in vario modo un pensiero dell'*inizio*. Nei suoi momenti più estremi potremmo isolare un'origine sottratta al suo effetto e un'origine consegnata totalmente alla sua manifestazione. Un *inizio* trattenuto in un'abissale compossibilità e un *inizio* non/differente dalla manifestazione. Nel primo caso la manifestazione sarebbe solo *possibile*, nel secondo caso il *possibile* sarebbe consegnato alla forma o *immagine* stessa della *manifestazione*.

Nel primo caso un inizio che non fosse nella possibilità di non iniziare sarebbe in perdita della sua stessa *inizialità*, e non potrebbe garantire una causa senza il destino del suo effetto; una differenza tra l'*inizialità* e la semplice causa di un effetto viene chiamata a salvaguardare la libertà di un effetto dalla necessità di una causa.

Nel secondo caso la possibilità dell'inizio o l'inizio come possibilità del *possibile* potrebbe accadere solo se esso si conserva senza resto in una manifestazione, se una manifestazione porta in dote la ritrazione di un pensiero dell'inizio.

2. In entrambi i casi, la differenza di un *inizio* dalla sua *manifestazione* andrebbe sottratta in ogni modo alla logica del differire. Andrebbe differita dal differire fino a sostenere la forza imperativa di un passaggio che, nella lezione della differenza ontologica, ereditiamo in formule come questa: l'essere differisce dall'ente (così come, per naturale transfert speculativo, il possibile differisce dai possibili, l'inizio differisce dalla manifestazione, il padre differisce dal figlio) come *nient'altro che l'ente*.

Ma come differire un inizio dalla necessità di iniziare? Come impedire che la filosofia, seppure velandolo in vario modo lo decida come un'*origine prima*, un *prima* dell'origine che non cessa di essere lavorato e marcato dall'evidenza di una primatà? Come impedire che l'enunciazione stessa con cui si porta l'esigenza di differire un inizio dalla necessità di iniziare non comprometta a sua volta l'indifferenza ad ogni differenza che si vorrebbe garantire? Sottrarre un inizio alla necessità di iniziare vorrebbe dire formulare il pensiero di una strana differenza: vorrebbe dire *differire* un inizio dal rischio del differire in quanto tale.

Per impedire che un inizio non si raddoppi e si consumi in una differenza occorrerebbe tenere ferma la sua *non differenza* da ciò che si differisce nella sua apertura. Tenere ferma questa

*non differenza* è qualcosa di più estremo di una semplice indifferenza tra i differenti, e si cautela, in primo luogo, rispetto all'aporetica che la posizione di una semplice indifferenza si porta dietro. Da sempre è un compito complicatissimo per il pensiero.

Per sottrarre l'inizio alla sua manifestazione e la manifestazione alla potenza determinata dell'inizio, per salvare anche un radicale pensiero dell'indifferenza e del possibile, di una disgiunzione tra inizio e origine, per negare schellinghianamente ogni *Übergang* tra assoluto e finito, tra incondizionato e condizionato, occorre portare la differenza ontologica fino alla fine, con tutte le conseguenze che questo comporta per la figure tipiche della filosofia. Solo nelle coerenze estreme di questa decisione è possibile abbandonare ogni passione per l'*ulteriore* o per l'*origine prima*. Solo in questa radicalizzazione estrema si potrebbe forse sopportare la tensione contenuta nell'ossimoro con cui si deve affermare un *ambitus* di indifferenza alla differenza per cui non si può pensare senza una distinzione (l'indifferenza non è la differenza) ma allo stesso tempo, nell'atto di uno stesso tempo, ogni distinguersi sarebbe un'astratta separazione.

3. L'ultimo grande scenario di questo *polemos* tra un inizio *trattenuto* dalla sua manifestazione e un inizio consegnato, senza resto, totalmente ad essa ha coinvolto, come si sa, Hegel e un certo Schelling.

Per un certo Schelling si tratta di *preservare* una inizialità non condizionata dall'inizio, preservarla nella potenza di una indifferenza alla determinazione d'essere, dove le antiche nozioni di potenza assoluta e potenza ordinata si dissociano radicalmente fino a sospendere nel semplicemente *possibile* la libertà stessa di una creazione. Il *possibile* è chiamato a sostenere la libertà nell'indifferenza e tutti i possibili devono restare ugualmente *possibili* perché un fondamento non pregiudichi

la libertà dell'*inizialità* dalla sua manifestazione. Ogni esistente qui è pensato autenticamente solo se avvertito nella *possibilità* del suo inizio, cioè nella contingenza assoluta della possibilità di *non essere*. Il *sono* dell'ente è tale solo in quanto è *possibile*, quindi solo in quanto il suo *non essere altro* non è mai necessario.

4. Per lo Schelling della *Filosofia della rivelazione* un *fuori di sé* sarebbe già sempre un essere impossibilitato, già sempre impedito del possibile. Un essere *fuori di sé* non sarebbe già più l'immediata potenza: nel fuori di sé essere e impotenza non potrebbero che coincidere. Per Schelling, l'Idea hegeliana avrebbe già perduto il *possibile* nell'atto della sua rivelazione. La manifestazione non potrebbe che mostrare l'impossibilità stessa del possibile poiché non vi sarebbe venuta d'essere, accadimento d'essere, che possa conservare la cifra della libertà autentica. Se la rivelazione è rivelazione d'essere non può che mostrare la fine della potenza suprema, poiché l'essere, per Schelling, non appena fuoriesce dal possibile in cui il poter non essere è ancora preservato, resta come nell'impossibilità di revocare la sua nascita, di sottrarre l'irreversibile al tempo dell'accadere.

Scriva Schelling: «Ma l'autentica libertà non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi, così come è più facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, che da ciò che egli fa»<sup>1</sup>.

Il riferimento all'*Idea* hegeliana non potrebbe essere più esplicito. Non vi sarebbe libertà se l'Idea non potesse non manifestarsi, se il suo poter essere fosse l'Idea come manifestazione, se la libertà altro non fosse che la necessità di rivelarsi nell'essere.

1. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna, 1972. V. 1, p. 294.

L'essere-ente avrebbe, per Schelling, già perduto la differenza del possibile-ente, la differenza ontologica tra potenza ed essere, tra possibile ed ente; l'*apertura*, così si potrebbe ritradurre, perché sia tale, dovrebbe essere pensata come differita dal suo effettuarsi, mai identica al suo effettuarsi, poiché nessun effettuarsi potrebbe risalire dal poi al prima: non c'è effettuarsi che non implichi una qualche irreversibilità del tempo, in cui il *poter non essere* sarebbe perduto. Per garantire la differenza del possibile dall'ente esistente, per impedire che la fonte del possibile si esaurisca nell'accidentalità del processo, occorre spingere la differenza ontologica sino al limite dell'*indifferenza*. Perché la potenza non sia segnata dall'atto di un'esistenza occorre che il *potere* di questa potenza sia, in qualche modo indifferente a tutti i differenti effettuali possibili. Solo così per Schelling si può fare una qualche revoca della fatalità del processo, solo in questo modo sarebbe consentito non convertire la fonte dell'inizio o dell'origine in un ente sommo o in un super ente. L'origine *indifferente* va dunque preservata dalla manifestazione. Se fosse destinata alla *parusia*, già sempre impegnata in essa, non uscirebbe dal circolo irreversibile in cui il poter essere altrimenti viene smarrito e perduto.

C'è, in questo Schelling, un *potere* del volere che in qualche modo espone questa essenza d'essere differente da ogni manifestazione. Per afferrarla pienamente dovremmo coglierla nel suo momento di *decisione indecisa*, in un poter volere nel quale tutto il volere sarebbe preso dal potere stesso di volere. C'è un salto senza ritorno nel momento in cui il volere prevale sul potere: si perderebbe la natura *fontale* di questo potere se il volere cadesse nella decisione d'essere.

L'impegno speculativo di Schelling è quindi di risalire ad un poter d'essere *prima* di ogni essere, quindi a un poter d'essere senza essere. Prima che un essere dell'ente sia in qualche modo un ente. *Prima* che un essere dell'ente sia potenza stessa d'esistenza. Si tratta dunque di svuotare la potenza dall'essere,

ma in fondo anche dal suo essere semplice potenza relativa d'essere.

5. Schelling, in questa *risalita*, deve come *sprofondare* la relazione trinitaria. La relazione tra padre e figlio si orienta a partire da una non coincidenza radicale di *dio* e del *padre*.

In nessun altro momento della *Filosofia della rivelazione* Schelling è così a fuoco come in questo luogo in cui *dio* e *padre* non possono coincidere del tutto, non possono essere *sinonimi*. Se coincidessero del tutto, dio sarebbe già da sempre rivolto alla *manifestazione*, in quanto padre, sarebbe già sempre in relazione con un figlio come una causa è in relazione con il suo effetto.

Per Schelling il nome del padre deve rivelare la decisione creativa nel momento in cui essa «volge all'esterno l'esistente in sé del suo essere [...]»<sup>2</sup>.

Questo volgere all'*esterno* rende il dio un *padre generante* che dovrebbe salvare, nel medesimo passaggio, la decisione presa di sollevare un essere dal niente e il fatto che questa decisione sia solo *possibile*. Il *padre* di Schelling è un dio che vibra drammaticamente di questa tensione. Il puro esistente, ciò che Schelling aveva prima definito la *pura potenza* senza potenza, fino a coincidere con un puro atto, per uno strano segreto, si muta in un *padre* e quindi in qualche modo *cade* in una potenza non più pura. Occorre infatti un minimo di semplice potenza perché vi sia generazione. Il padre, deve ogni volta precisare Schelling, è l'intero dio, ma anche in qualche modo *successivo* alla indifferenza. Successivo alla non tensione dell'indifferenza originaria. Non può che esserci successione tra l'indifferenza originaria e la tensione creativa. Il *padre* è l'agire perenne di un dio che si decide nell'indifferenza. È la decisione nel momento in cui la possibilità sta abbandonando

2. *Ivi*, p. 388.

il possibile non creare, momento nel quale l'essere sopravviene sul non essere. Schelling deve naturalmente combattere con l'idea di *successione* e quindi è costretto a precisare che qui si deve pensare una *decisione intransitiva*, un agire di un padre che non trapassa, una sorta di perenne decidersi. Ma queste ripetute precisazioni non evitano di pensare la successione di un dio in un padre, di un padre che perennemente si coltiva nel lato di un dio che avrebbe sciolto l'indecisione, di un padre come nome di un inizio *successivo* all'inizio del dio in quanto tale. Una successione perenne non cambia la logica di una successione. Per quanto il movimento si proponga come intransitivo il padre *succede* in dio e questa inclinazione ha già segnato la sorte del *figlio*.

Anche il figlio è intransitivamente momento del padre, ma anche nel suo caso si deve dire *eternamente successivo* pur nell'intimità del padre. La stessa nozione di *generazione* subisce il vincolo di questa successione: per Schelling occorre distinguere l'eternità del figlio nel padre dalla generazione futura del figlio. C'è un figlio ancora nel padre e un figlio fuori del padre, quindi successivo, coincidente con la decisione stessa del creare. Padre e figlio sono dunque il momento di un dio nel quale il possibile si sta eternamente decidendo per il reale creato. Costituiscono il momento di una volontà che transita dal *fuori tempo* al tempo della creazione. Quindi per Schelling la dinamica trinitaria si spiega come condizione e presupposto del fuori di Dio, è come pensata *in vista* della generazione del figlio, ma proprio la sua successione e tutta la sua economia lasciano dio stesso in *ritiro* da questa manifestazione del figlio. Il figlio diventa manifestazione della potenza del padre ben lontano dall'essere *immagine* di dio.

Il padre si trova come tra dio e il figlio *già fuori* del puro esistente ma non iscritto nel processo del volere creativo a cui la creazione viene consegnata. Tra padre e figlio l'immagine è quella del riflesso o rispecchiamento. Il figlio è lo specchio del

padre e fa rinvio alla sua volontà. Schelling, sempre nella *Filosofia della rivelazione*, compie diversi giri per sostenere che questo non sia un riflesso passivo. Per riflettere la volontà del padre il figlio deve in qualche modo assumerla, deve assumere un volere in grado di *volere* la volontà del padre. In questo senso esso è una personalità divina esclusa dalla prima potenza del padre, generato come esterno nella figura di una seconda potenza, ma proprio in quanto generato in una qualche esteriorità rispetto al padre garantito nella libertà di riflettere il padre. Così come dio potrebbe non essere padre della creazione così il figlio potrebbe, nella libertà del suo volere, non volere la volontà del padre. È come se nel *figlio* il *padre* e *dio* stesso fossero esposti alla tentazione della libertà radicale, quindi esposti alla possibile possibilità di restare fuori di sé in una signoria della natura che si renderebbe *extradivina*.

6. Il *figlio*, alla fine, è la figura di un grande *mediatore* attraverso il quale il padre ottiene che l'esteriorità del creato sia ricondotto *volontariamente*, nella volontà del figlio, all'unità divina. Alla fine in quanto essenzialmente *metaxy* tra Sé e l'intera creazione, la sua immagine è destinata a passare sia nella figura della signoria sia nella *kenosi* del servo. La sua libertà, chiamata ad evitare la commedia di un dio che non può che essere padre e di un padre che non può che manifestarsi nel figlio, diventa solo un passaggio di un movimento trinitario che tutto capitola nell'unità finale. Questo passaggio riconcilia solo al prezzo di restare *fuori* della divinità di dio, solo nella condizione di non mutare nel figlio l'immagine del padre.

Dio non ha già sempre *immaginato* il figlio ma avrebbe deciso nell'immanente possibilità di non essere padre. Certo il figlio porterà la gloria della libertà della decisione divina, sarà in qualche modo *persona immagine* di questa libertà ma sempre *successiva* alla decisione in quanto tale, in qualche modo *successiva* alla *profondità* di dio stesso. Se il figlio può figurare

come il primogenito dell'essere extra-divino, attraverso cui il padre può affidare la signoria sulla creazione, è perché il padre stesso è una decisione di un dio che resta in-differenza della relazione del padre e del figlio. Dio è infine il nome per ciò che non circola nella *visibilità* della relazione di padre e del figlio. Tanto più esso è in ritiro dalla relazione tanto più il figlio del padre può liberamente corrispondere all'invio a cui è chiamato. Dio è il nome per ciò che si trattiene nel possibile sempre in eccesso come possibilità stessa dei possibili su ciò che si decide, garanzia che la decisione sia sottratta alla fatalità di un inizio che non deve venire in *manifestazione*. Il figlio è mediato dalla *potentia generandi* del padre più che essere il *medium* del padre, per questo non può esserci nessuna *koinonìa*, nessuna unità essenziale, nessuna *perfetta immagine*, nessun unità di sostanza e di relazione nel senso proprio di Agostino.

7. Contro lo Schelling della *Filosofia della rivelazione* così reagisce la filosofia hegeliana: occorre che il contenuto sia totalmente *esposto* perché un fondamento non resti come presupposto metafisico, occorre che abbia consumato la sua *inseità*, cioè la sua semplice differenza, e quindi ancora la sua indisposizione ad uscire da sé, perché si renda libera la possibilità di un inizio, perché si consumi ciò che da presupposto renderebbe impossibile un inizio. *L'inizio* si consegue nella *fine*. In una fine che togliendo, *avendo già sempre tolto l'inizio*, si superi anche in quanto *fine*.

Questa è la formula con cui Hegel consegna in eredità l'interiorità assoluta di *logica e metafisica*, la sua *onto-logia*. Queste sono le formule con le quali Hegel continuerebbe a reagire al differire del *dio* e del *padre* nell'ontoteologia di Schelling. Non dovremmo mai cessare di chiedere quale di queste scene concettuali possa portare più risorse per una logica di un evento d'eccezione. Non si dovrebbe mai sottostimare la forza dirompente contenuta in questo semplice plesso: se *l'inizio*

coinvolge un *ritiro* del fondamento, la filosofia non potrebbe farne testimonianza e parola se non configurando se stessa e le sue figure proprie, secondo la logica di un ritiro. La filosofia dovrebbe fare opera di un *ritiro* se volesse farsi soglia o testimonianza di un evento nel quale un inizio è nella fine di un ritiro e un ritiro può prendere il nome di un certo inizio.

In qualche modo deve *autodeporsi* perché la sua testimonianza possa corrispondere all'evento di un inizio la cui logica includa un ritiro che fa eccezione a ciò che rende possibile. Se una logica dell'evento ha a che fare con la congiuntura di un ritiro e di un inizio la filosofia deve sempre chiedersi fino a che punto essa sia in grado di sopportare questa speciale autodeposizione. Se non debba misurare il proprio dominio a partire dall'impossibilità di autodeposizione, di esposizione, quindi di messa in opera di un ritiro, unica possibile testimonianza per la logica di un evento d'eccezione.

8. *L'esposizione* è un nome che vuole evocare innanzi tutto la natura speciale di un *mostrarsi*, verso cui la filosofia è come chiamata a prendere l'iniziativa di *perdere* la propria iniziativa. Come scrive Marion: «il paradosso iniziale e finale della fenomenologia consiste precisamente in questo suo prendere l'iniziativa di perdere l'iniziativa»<sup>3</sup>. Come se la filosofia avvertisse nel suo abito fenomenologico, nel momento in cui può convenire in una fenomenologia, una correlazione tra un venir meno e l'esposizione di un apparire che non trattiene più niente oltre il suo orizzonte di apparizione. La filosofia cioè avvertirebbe, in vario modo, che nessuna apertura d'orizzonte è davvero *aperta* se non nell'esposizione di un ritiro, poiché l'apparire di ciò che appare non è altro che un diverso nome per evocare questa esposizione ritratta e, al contempo, la fi-

3. J. L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. R. Caldarone, Sei, Torino, 2001, p. 5.

losofia si autoavvertirebbe come di *troppo*, sempre in *eccesso* sull'eccesso-eccezione dell'apertura, per cui si autopromuoverebbe a deporsi dalla scena.

Nel filo di questo criterio potremmo chiederci chi tra lo Schelling della *Filosofia della rivelazione* e lo Hegel della *Scienza della logica* sia più prossimo a dover pensare un certo inizio nella fine delle figure proprie della filosofia. Un ritiro di un inizio che comporti per la filosofia la necessità di non fare ombra con la sua pratica e la sua presenza. Chi tra Schelling ed Hegel sia più prossimo a tracciare una diagonale nelle coerenze di questa serie: un senza fondo, un ritiro di un dio da ogni *paternità* del padre; una filosofia che deve esporre nella sua stessa scena l'abissalità di questo ritiro, che deve esporre questo ritiro innanzitutto facendo opera essa stessa di un suo ritiro dalla scena; un'impossibilità a non lasciar traccia in questo ritiro e quindi documentare la speciale estraneità della filosofia stessa all'evento di un ritiro, lo strano sapere di un'estranea familiarità al *ritiro* in quanto tale, la necessità per la filosofia di pensare nel limite del suo ritardo e del suo anticipo, nel limite del suo strano contrattempo, nel limite di un'autodeposizione verso esperienze nelle quali il ritiro è sempre il nome di un evento d'esposizione.

9. *Indicare* o *segnalare* un *inizio* come ritiro senza esibire lo stesso ritiro del gesto che lo promuove vuol dire, nella lezione di Hegel, restare sotto o fuori la possibile lezione di una fenomenologia e quindi del tutto estranei a una *scienza pura*. Se la filosofia non avverte il suo stesso eccesso nell'indicare un orizzonte di ritiro, se non espone questo eccesso nella scena di un ritiro, l'*inizio-ritiro* che evoca contro la manifestazione avrà una qualche efficacia retorica solo nella velatura di questo eccesso, ma a quel punto compare sempre una macchina ideologica ad imporre la sua regola e il suo registro. Non a caso la *scienza dell'esperienza* che diventa *fenomenologia dello spirito*

fa movimento e opera, coinvolgendo pienamente, nella passione interna del suo movimento, lo sguardo narrante di sorvolo con cui il filosofo si trova immesso nella scena che descrive. Si resta sempre estranei al nucleo più originario della *Scienza dell'esperienza della coscienza* se non si è capaci di dare tutto il rilievo necessario al fatto che, per la prima volta, in un'opera della filosofia, il tema o la posta speculativa in gioco non potranno essere conseguiti se si copre con un qualche velo lo sguardo stesso della messa in opera e la sua strana attualità nell'esposizione della narrazione. Era stato Fichte, prima di altri, a verificare l'importanza dello sguardo filosofico nel corpo della messa in opera, quindi dell'esposizione d'opera della filosofia, ma è con Hegel che una lunga tradizione capitola nell'idea per la quale la *parusia* dell'assoluto debba comportare un evento la cui esposizione non rinvia ad alcun presupposto, per la medesima ragione per la quale non può ammettere che uno sguardo narrante faccia resto o eccedenza rispetto alla *manifestazione*. Non è forse vero che le figure fenomenologiche, in vario modo, ruotano inseguendo l'emergenza di un testimone imminente in cui è coinvolto e compreso l'attore stesso della narrazione speculativa? L'interprete di Hegel non deve quanto meno sospettare un'enorme insufficienza nella propria lettura e nel proprio approccio alla *Fenomenologia* se non sapesse circoscrivere la questione della provenienza di questo sguardo intenzionale nella forma del *Noi* con cui il gesto della filosofia, noi diremo in vario modo la *mano del filosofo*, attraversa la relazione di correlazione della scena di presentazione? Non apprendiamo in questo enorme momento della filosofia moderna a pensare, in una speciale correlazione, questa mano o sguardo nella scena dell'esposizione speculativa e la natura di un orizzonte di apparizione? Come se Hegel ci lasciasse un complicato metodo autodecostruttivo per il quale la filosofia sarà sempre una qualche forma della cattiva ideologia o una forma del cattivo *Verstand* se si limitasse a coprire con un velo

l'eccesso di questo sguardo nella scena. Tanto più la *sostanza manca a se stessa* tanto più la filosofia fa eccesso nel suo stesso orizzonte di apparizione e sorvola dall'alto i propri contenuti. Il movimento diacronico della coscienza procedendo verso le profondità tempo-storiche della propria realtà sostanziale, insegue, come fosse la sua *cometa*, l'eccedenza di quello sguardo. A sua volta però questo vertice resta tutt'altro che estraneo al percorso che si compie. Man mano che la coscienza assume la ricchezza della sua *sostanza*, la luce di quel vertice di sorvolo diventa o deve diventare sempre meno attivo sulla scena della sua esperienza. Doppio movimento, dunque, attraverso il quale la coscienza si orienta verso l'imminenza di un eccesso segnato dallo sguardo in scena della filosofia e quest'ultimo a sua volta procede verso il proprio epilogo.

La *logica come pura scienza* dovrebbe prendere inizio nell'epilogo di questo movimento. Senza un ritiro di questo sguardo d'eccesso, non c'è *inizio* per una *scienza pura*. L'*inizio* di una *scienza pura* converge con l'epilogo di uno sguardo che non sorvola come un estraneo i propri contenuti. Epilogo o ritiro senza il quale l'eventuale ritiro da essa, evocato come un inizio trattenuto dalla sua manifestazione, ha già sempre dovuto tenere celato o velato la non esposizione del suo eccesso. L'epoca fenomenologica ha preparato o disposto la possibilità di questo ritiro. L'ha preparato e predisposto nel movimento di *realizzazione* dell'Idea.

Il contenuto logico non sarebbe adeguatamente *pensato*, non sarebbe nella sua manifestazione se non fosse, nello stesso tempo o nello stesso evento, assolto da un principio presupposto e da uno sguardo di sorvolo. Non potrebbe esserci inizio logico, inizio di una logica della *Sache Selbst*, senza questa doppia *assoluzione*. Ad un presupposto non compiutamente consumato corrisponde sempre un fondamento che si pone in differenza, in semplice differenza, in una differenza per la quale in nessun modo potrebbe darsi un essere come *nient'altro che ente*.

L'interprete dovrebbe, con un po' coraggio, portare all'estremo la distinzione tra l'epoca nella quale la filosofia è consegnata in una *fenomenologia* e l'epoca nella quale sarebbe invece possibile una *logica pura*. Dovrebbe cioè far scommessa sulla non sovrapponibilità della *logica* di una *Scienza dell'esperienza della coscienza* che diventa *Fenomenologia dello spirito* e di una *logica* della *Scienza della logica*. Nell'enfasi di questa distinzione si potrebbe esibire l'ineccepibile dato storico per il quale Hegel non ha mai ripudiato l'opera della sua prima maturità, anche quando essa doveva essere inclusa nel sistema dell'*Enciclopedia*, nello spirito soggettivo, tra *antropologia* e *psicologia*.

Questo interprete deve sentirsi autorizzato ad affermare che *fenomenologia* e *logica segnalano* un diverso orizzonte dell'Idea. Non un medesimo orizzonte visto da due punti di vista, ma un doppio possibile orizzonte dell'Idea per cui l'assenza dell'uno immette sempre nell'altro. La fine di una *fenomenologia dello spirito* immette sempre nella possibilità di una *logica*, ciò che si chiamerebbe in causa non sarebbe la propedeuticità di un manuale di filosofia, bensì un darsi del tempo dell'Idea nell'epoca della sua non manifestazione. Solo nella fine dell'orizzonte di questa *non rivelazione* dell'Idea una *logica* diventa possibile. Così una *logica pura* sarebbe possibile solo nella fine dell'epoca in cui si danno solo *fenomenologie*.

Quando Hegel scrive che la filosofia «[...] è l'idea che pensa se stessa, la verità che sa (§236), la logicità, col significato che esso è l'universalità convalidata nel contenuto concreto come dalla sua realtà»<sup>4</sup>, sottolinea il nesso infinito tra effettualità, manifestazione, contenuto concreto e fine di un'epoca di *svelamento*. Deve rivelarsi un contenuto come totalmente sciolto da ogni svelatezza, perché possa costituirsi quell'orizzonte finito in cui la *logica* si ritrova come un *inizio*. L'idea *logica* si presenta sem-

4. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza 1980, 2° vol., p. 564

pre nell'inizio di una certa fine. Non è un caso che Hegel nella seconda edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nel § 574, in cui si pone la questione del concreto effettivo, aggiunga la nozione dell' *effettualità*. L'universalità logica non potrebbe essere riconosciuta in quello strano contraccolpo di una fine e di un inizio se il concreto non provenisse dall'immagine di una *effettualità*. L'universalità logica non sarebbe convalidata al di fuori di questo movimento di effettualità, quindi al di fuori di tutto ciò che trapassa in una *Realphilosophie* o in una *Filosofia dello Spirito*.

Il contenuto logico può manifestarsi perché si è già consumato tutto ciò che poteva ancora trattenere in un orizzonte fenomenologico. È stata la *effettuazione* a consumarne la svelabilità: in un senso speciale la rivelabilità della logica è semplicemente esito e portato di questa in-svelabilità dell'effettuale. Se è sempre necessaria una *Realphilosophie* o una *Filosofia dello spirito* prima che una filosofia possa svolgersi come una *logica*, quindi come un pensiero dell'autorivelazione dell'Idea è perché si è già consumato tutto il *rivelabile*.

10. Se in Schelling la necessità di preservare l'inizio dalla manifestazione costringe a rendere successivi, seppure intransitivamente il padre e il figlio e lo spirito, in Hegel solo un pensiero radicale della manifestazione del padre nel figlio impedirebbe alla filosofia di orientarsi verso un pensiero dell'origine, velando a se stessa l'ingombro o l'ombra sulla scena del suo stesso gesto speculativo.

La *kenosi* che reagisce sull'*energheia* aristotelica costringerebbe a pensare il principio come già sempre rivelato nella trinità del padre, del figlio e dello spirito. Solo in quanto manifestazione, come rivelazione di un senza origine, l'*inizio* si garantisce nella sua *apertura*. Non si tratta di un movimento che espone e *rivela* un contenuto segreto e nascosto, togliendolo nel momento in cui lo espone, ma di un movimento che, in

quanto capace di esporsi totalmente nella sua alterità da sé, costringe a pensare l'*inizio* nel movimento di una certa fine. Il contenuto è *tolto* non in quanto *esposto*, ma in quanto l'esposizione libera dalla necessità del contenuto. Questo è ciò che l'interprete sarebbe autorizzato a sostenere nel momento in cui dovesse portare all'estremo quel *kairos* che la *kenosi* introdurrebbe nell'*energheia* aristotelica.

Si tratta sempre di un fraintendimento, irrispettoso di questa eredità, riassumere tutto questo in un circolo per il quale la fine non farebbe che ripetere l'inizio. Già sempre contenuto nell'inizio, come un immane giudizio analitico. Non si capisce granché dell'unità di *logica e metafisica*, (conseguita nei tempi di Jena, nello stesso arco di tensioni e problemi che condurranno alla necessità di una *fenomenologia dello spirito*), attraverso l'idea di una fine come l'atto di una potenza o di una fine come semplice *manifestazione* di un inizio. Non si comprende il *dramma* della manifestazione dell'Idea se il tempo dell'eterno fosse pensato come sua *esecuzione* e svolgimento. Come se il suo accadere non *arrischiasse* nulla nel differire come altro da sé, come se il differire fosse semplicemente una speculazione dell'identico. Il celebre togliersi e preservarsi nell'uscita fuori di sé, non è una commedia edificante che finge l'alienazione e la deposizione di sé. L'altro da sé nella manifestazione è contemporaneamente il *ritiro* di sé dell'idea. Nella manifestazione l'*Idea* deve ritirare tutto ciò che è in sé; tanto più si manifesta tanto meno trattiene, fino a ciò che dovremo chiamare *nient'altro che la manifestazione*. Non si tratta di esprimere se stesso nell'altro ma di togliere nell'altro l'espressione del sé. Solo se il sé si manifesta come Altro da sé ciò che si toglie si conserva. Che Hegel possa dare l'impressione di oscillare in troppe occasioni tra la *dynamis* di Aristotele e la *kenosi* cristiana non toglie che l'interpretazione possa seguire fino all'estrema coerenza una logica della manifestazione che cerca di deporre la nozione di *dynamis* e di *espressione*.

11. Affermazioni per cui la *meta* o la *fine* in Hegel sarebbero perfetta rivelazione di ciò che era all'inizio, come se l'Idea fosse nel movimento per il quale la profondità o il contenuto dell'inizio si rivela pienamente nel risultato, tolgono troppo rapidamente quella tensione. Troppo rapidamente consumano la *kenosi* nell'*energheia* aristotelica. Quella tensione va sempre invece lasciata aperta nelle sue oscillazioni e ambiguità e all'interprete deve sempre essere consentito di portare all'estremo la possibilità che la *kenosi* costringa a pensare in altro modo l'interiorità di *dynamis* ed *energheia*.

In questo caso la nozione di manifestazione assumerebbe una declinazione radicale. Si potrebbe dire: non c'è manifestazione se l'idea si trattiene in sé e non c'è un trattenersi in sé che possa fare manifestazione. *Niente* può precedere il manifestarsi dell'Idea tantomeno la sua *potenza*. Se l'Idea non è altro che la *manifestazione* non può esserci nessun prima, nessuna origine che possa darsi come unità della differenza.

Un radicale pensiero della *kenosi* porterebbe a pensare l'*effettuazione* per cui la logica si convalida come ciò che ha già consumato ogni primo cominciamento. Perciò nessun inizio può *precedere* la sua effettuazione. Il suo potersi rivelare non sta mai sul lato del *non essere ancora* rivelato. Anche se il *non essere* nella manifestazione diventa una condizione di passaggio o di transizione del processo dell'Idea, ciò che *apre* l'Idea alla sua manifestazione non si *radica* nel non essere *non ancora* rivelato.

Nel momento in cui la *kenosi* prevale sull'intimità aristotelica di *dynamis* ed *energheia*, l'Idea rivela semplicemente la sua *rilevabilità*, quindi non rivela ciò che prima era nascosto come un puramente irrilato, quindi un momento irrilato di un'Idea che non può essere altro che il rivelarsi in quanto tale. Come se l'Idea per un momento non fosse consegnata alla sua esposizione, come se per un momento quest'Idea fosse oscura e nascosta a se stessa, in una potenza che *tenderebbe* a essere

un atto. Se l'Idèa rivela la *rilevabilità* in quanto tale è perché in nessun momento è fuori del rivelabile, in nessun momento accade nella forma di una semplice potenza.

Per questo non si torna al *principio*. Si tornerebbe al principio se esso in qualche modo fosse il *prima* di un poi, se esso fosse come il seme rispetto al fiore o al frutto, ma per Hegel questo circolo dell'idea sarebbe la formula di un pensiero astratto. L'Idèa non *rivela* un suo contenuto, non rivela svelando un contenuto, non si porta a rivelazione lo svelamento di un contenuto. Se la rivelazione fosse successiva al rivelato l'Idèa sarebbe come fuori di sé, in anticipo su di sé e soprattutto non si potrebbero sostenere fino alla fine affermazioni come la seguente: «autorivelazione attiva che non tiene nascosto nulla» oppure «il rivelare che si rivela per questo rivelare»<sup>5</sup>.

In questo caso l'Idèa diventa il nome per il già sempre fuori di sé. Per ciò che mai, nemmeno per un momento, è stato *fuori* della sua manifestazione. Il nome per una manifestazione che ha già tolto, o meglio che è l'atto stesso di togliimento di ogni presupposto, origine o principio. Non una manifestazione del principio, ma una manifestazione che ritira ogni pensiero di un *inizio primo*; tanto è vero che il suo primo contraccolpo non può che coinvolgere quell'attitudine propria della filosofia a farsi *pathos* di un venir meno. Non potrebbe che misurare la filosofia nella capacità di corrispondere all'esposizione di un ritiro con un suo ritiro esposto.

Così come nulla *precede* la rivelazione, nessuna potenza quindi che non sia l'*attuosità* della rivelazione, così nulla precede la libertà dell'Idèa, l'Idèa si è già da sempre liberata nella sua manifestazione. Solo in questa libertà di sé da se stessa, potremmo dire, svuotata di ogni *deità*, l'Idèa può estranearsi a questo suo rendersi estranea. Solo qui la *potenza* può prendere

5. Riprendiamo in questo caso la traduzione di F. Menegoni contenuta nel volume di A. PEPPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto, Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 39.

il nome del *possibile*. Solo se la *dynamis* è già da sempre *energeia* si è liberi della potenza nel possibile.

12. Un'esegesi così estrema della *manifestazione* dell'Idea porterebbe con sé un'esigenza radicale che coinvolge alla radice la disposizione stessa della filosofia. Se l'Idea manifesta un orizzonte di apertura solo nel ritiro di ogni presupposto, se questo ritiro deve esporsi in una compiuta manifestazione, la filosofia può corrispondervi solo esponendosi a sua volta come *ritiro*. Esponendosi in un'opera di ritiro. Quando Hegel chiarisce il criterio di differenza tra una *fenomenologia* e una *logica* rimanda sempre a un particolare ruolo dello sguardo della filosofia e del suo possibile eccesso sulla messa in opera. La *scienza pura* prevede la deposizione di questo sguardo di sorvolo, senza il quale la filosofia non sarà all'altezza di ciò che pure in qualche modo consegue nell'idea che un orizzonte d'*apertura*, non sarà mai un possibile inizio se continua a far rimando verso un'origine prima. La coerenza estrema della filosofia verso l'esigenza di un'apertura senza profondità e senza origine prima sarebbe di esporre il suo stesso ritiro dalla scena. Per Schelling il problema neppure si pone. La filosofia, infatti, può *impegnarsi* in una *filosofia della rivelazione*, mentre in Hegel il problema si apre fino al punto che in nessun altro sistema della modernità un *inizio* e una *fine* sono sul punto di abbandonare la filosofia. Come se la filosofia fosse da sempre fuori di sé, deposta da sé, nel momento in cui una manifestazione di un evento fosse l'esposizione di un ritiro.

13. Questo dramma si consuma all'inizio della *Scienza della logica*. Hegel scrive con un'espressione in cui la fenomenologia husserliana troverebbe un'aria di famiglia: «Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da fare altro, scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si han-

no, che accogliere, soltanto, ciò che ci sta dinanzi»<sup>6</sup>.

Ciò che ci sta dinanzi è l'*inizio* come manifestazione pura, come fenomenalità nella quale non c'è differenza tra il suo essere e il suo apparire, dove l'essere del suo apparire non differisce dalla sua apparenza. Non vi sarebbe possibilità dell'*inizio*, l'*inizio* come possibilità, se la manifestazione del contenuto logico non promuovesse un semplice *lasciar accadere*, se non si affermasse in quella scena, chiamata da Hegel un po' enigmaticamente *accoglienza* di ciò che "ci sta dinanzi". *Dinanzi* è ciò che rimane di fronte a una manifestazione nella quale non c'è *differire* tra apparenza e apparizione, dove la manifestazione *espone* la fine di ogni *pre-supposto*, dove il *contenuto* porta con sé tutto l'orizzonte della sua manifestazione. Ora, si può stare *dinanzi* a qualcosa solo se questo differisce dal suo orizzonte di manifestazione: infatti la differenza con cui un primo piano differisce da un secondo piano è la medesima differenza con cui qualcuno sta dinanzi al primo piano di apparizione. Così, all'inverso, l'impossibilità di arretrare in un secondo piano per un soggetto è la fine del suo *essere innanzi* nella possibilità di celare il suo non esposto nella scena d'apparizione.

Ma ecco il dramma: qui "in questo cominciamento" lo *star dinanzi* continua a sostare alla deriva del momento logico. Il suo sorvolo continua a fare eccesso sul movimento *della cosa stessa*. Continua a marcare come un'ombra il movimento del contenuto logico. Come osservarono con sobrietà aristotelica i primi critici della *grande logica*, il lasciare accadere di un inizio, convergente nella *fine*, comporta la sovrabbondanza di un attivismo visivo che da un secondo piano *orienta* e *dirige* la *deduzione*. La filosofia *non espone* il suo ritiro mentre dichiara la necessità del ritiro di ogni presupposto. Non fa ritiro di sé mentre in qualche modo afferma di comprendere che solo in un contenuto ritirato nella sua manifestazione si darebbe

6. G. W. F. HEGEL, *La Scienza della logica*,

l'apertura di un *inizio*. Strano dramma della filosofia nel suo momento di maturità, in cui si porta a maturazione e capitolazione un intero ciclo della filosofia post medievale: nel momento in cui *niente* deve restare fuori dall'abbraccio della filosofia, la filosofia stessa si segnala come il *fuori* di questo abbraccio. La filosofia si rivela la meno esperta dell'*inizio*. Dopo avere compreso la radicalità dell'implicazione di una manifestazione in un ritiro, essa si dimostra la meno esperta di un inizio in cui converga l'esperienza di un ritiro. Inesperta di un puro evento o di un evento d'eccezione. La filosofia potrà concorrere all'inizio solo nella sua fine: questo è uno degli esiti epocali di questo dramma del *cominciamento* della *Logica* hegeliana.

Il dramma hegeliano del *cominciamento* è ancora più a fuoco alla luce di quella radicalizzazione della *kenosi* cristiana dell'*energheia* aristotelica. Qui la filosofia moderna è sul punto di ritrovare una interna dissociazione nell'esperienza ontoteologica. Nel momento in cui la filosofia si scopre inesperta di un evento di ritiro (di cui pure dichiara la radicalità per l'esperienza di un'apertura) una teo-ontologia è sul punto di decostruire una certa onto-teo-logia. La teologia sarebbe più esperta della filosofia per un'esperienza nella quale una figura d'esposizione possa costituire la scena d'evento per il quale non sia più possibile procedere verso il limite di un fondamento primo o verso l'ulteriorità di un'origine prima, medesima topo-economia per la quale il gesto della filosofia si troverebbe esposto nell'impossibilità di arretrare in un secondo piano. Quindi verso la possibilità di far velo al proprio stesso eccesso.

Come si sa, dopo Hegel, questa fine non cesserà di propagarsi nel corpo della filosofia disperdendola in mille direzioni. La più feconda e radicale sarà di concepirsi come prassi di trasformazione. Uno dei passaggi di questa fine sarà il trapasso marxiano per il quale la filosofia concorre all'inizio come filosofia della prassi, concorre all'inizio come una speciale scienza della trasformazione sociale.



## *La differenza ontologica, il volto, la chóra*

1. «All'inizio del pensiero occidentale viene pensato l'essere, ma non lo *Es gibt* come tale. Questo si ritrae a favore della donazione (*Gabe*), che grazie allo *es* si dà [...]»<sup>1</sup>. Lo scrive Heidegger in un luogo esemplare in cui torna o ritorna ogni volta la seguente questione: la filosofia che inizia a se stessa come tale, che si raccoglie come *inizio*, come *cominciamento* si potrebbe anche dire, alludendo al *cominciamento* della *Logica* hegeliana, non pensa l'*es gibt* come tale, non pensa la sua ritrazione, non si pone all'altezza di questo ritrarsi. Ora, enorme tema, come pensare fino in fondo questa ritrazione? E soprattutto, come pensare una ritrazione che non si nasconda *dietro* la propria traccia, che non faccia nascondimento nel suo stesso ritiro? Come pensare dunque un ritiro ritratto dal suo stesso ritiro?

2. La questione della differenza ontologica risulta più a fuoco e meno dispersa in questioni secondarie solo se si cerca di pensare la ritrazione dell'*es gibt* muovendo dall'imperativo fondamentale della fenomenologia. Se la fenomenalità del fe-

1. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, trad. it. e note di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980, p. 106.

nomeno si coglie nel suo *mostrarsi* come fare testimonianza della convertibilità di un pieno *mostrarsi* e di un *ritiro*? Di un ritiro che sia pienamente convertibile con un *mostrarsi*, e di un *mostrarsi* che non si confonda con un *presentarsi*? Quindi un fenomeno in cui fenomenalità e ritiro siano alla fine il medesimo evento?

Se *es gibt* assume il nome per la fenomenalità del fenomeno, se esso è convocato per interpretare l'imperativo di un darsi originario di ciò che si mostra in modo eminente, se esso in quanto apparire eminente si deve convertire con l'inapparente, ritirato in quanto apparente come inapparente; se esso è alla fine ciò che in un'altra tradizione si chiama *l'impensabile*, come la filosofia può farsi scena di questo ritiro?

3. Heidegger, prima di Derrida, in vario modo, ha cercato di sottrarre la differenza ontologica alla *presenzialità* di un essere presente, ma anche all'*assenzialità* di una *non presenza*; il ritirarsi resterebbe ancora più remoto al di fuori di questa sfida alla presenza e all'assenza, nel senso, stiamo attenti, non solo di un *venir meno* di una presenza, ma anche di un'esperienza in qualche modo segnata o marcata dall'evidenza di un semplice *venir meno*. È a partire da Derrida tuttavia che comprendiamo meglio la coesistenza di una tensione aperta e irrisolta nel fenomeno heideggeriano dell'*es gibt*.

Un interprete attento potrebbe infatti vederlo variare, di volta in volta, in diverse possibili figure: in alcuni momenti può convocare uno sguardo, lo sguardo della filosofia, a flettersi, più o meno obliquamente, nell'ascolto di un ritirarsi, quindi ad assumere in pieno una speciale vocazione: corrispondere originariamente a un ritiro di cui la filosofia avrebbe un qualche privilegio d'ascolto, come se il ritirarsi portasse con sé la chiamata che la filosofia sarebbe sollecitata ad ascoltare come voce segreta del *Dasein*; oppure, in altri momenti, sembra evocare una pratica filosofica che elabora la cura di non avere alcun

privilegio sulla ritrazione, alcuna *vocazione* speciale sul ritiro stesso. Come se la filosofia fosse rinviata in un certo limite dal non *sapere nulla* del ritiro stesso. Quindi non verso un pensiero che ascolta il ritiro, che dalla semplice presenza si inclina, obliquamente verso il suo differire, ma un pensiero che in qualche modo sa, in un sapere della cui enorme ambiguità non bisognerebbe cessare di interrogare lo statuto, *nulla* del ritiro stesso, per cui il nome stesso di ritiro o ritrazione evocherebbe un certo sapere *di nulla*. Come se almeno per un momento la filosofia si autoavvertisse, nel cuore stesso della sua vocazione, nel cuore stesso di una chiamata che la sollecita in modo esclusivo, di costituire l'ostacolo principale, ciò che fa ostacolo, per una esperienza di un ritiro.

Sono quei momenti nei quali la filosofia ricava questo saper nulla da una strana evidenza di un ritardo o di un anticipo del suo farsi scena.

4. Questa enorme e non risolta tensione tra due possibili declinazioni dell'*es gibt* si ripete anche nel momento conclusivo del passo citato dove si dice: "la ritrazione si ritrae in favore della donazione". Se Heidegger avesse scritto il dono, il dono e la ritrazione, una ritrazione cioè in riferimento a un dono ricevuto, a un ente ricevuto con la chiara identità di un dono, tutto sarebbe stato già deciso sulla tensione che anima la topologia dell'*es gibt*. Heidegger scrive invece *donazione*. Non dunque un ente con la chiara identità di un dono che rimanderebbe naturalmente alla traccia di un mittente che farebbe da causa, insieme efficiente e finale, ma a una donazione che non sembra donare altro che la stessa capacità di donazione. Donare la *capacità di dono* dunque più che un dono in quanto tale. Solo questa capacità di donazione testimonierebbe della ritrazione, sarebbe anzi essa stessa l'essere dell'*es gibt*. Ma è proprio questa variazione di una donazione senza dono e mittente a richiedere che il ritiro debba essere pensato senza nessun cedimento

a una qualche speciale *vocazione* della filosofia verso il *ritiro* in quanto tale.

È proprio questa variazione nell'evento di una donazione senza dono e mittente che impegna il linguaggio speculativo in passaggi come i seguenti: da un lato occorre evitare la semplice identità dell'essere e dell'ente restando fermi al fatto che l'essere non è un ente, che l'essere differisce dall'ente, che è ritirato o ritratto dall'ente. Dall'altra occorre ammettere che ogni differenza di essere ed ente, se fosse in qualche modo rilevata come tale; se si potesse cioè mostrare una qualche differenza di essere ed ente, si *entificherebbe*, non si potrebbe che entificare, quindi portare sul bordo di una tematicità che annulla ogni differenza.

Dobbiamo dunque sopportare formule come queste: l'essere differisce dall'ente, in un modo per il quale non è altro dall'ente, non è *nient'altro che ente*, ritirato fino al punto di non essere nient'altro che ente. Solo formule come queste, in tutta la loro ambiguità, possono almeno evocare una differenza condotta fino al limite di differire da ogni semplice differenza. Solo in formule come queste si può cercare di ridurre lo sguardo *sott'occhio* con cui la filosofia offre a se stessa il compito di flettere verso la corrispondenza di uno speciale ritiro.

Se l'essere è il nome per un'*apertura*, se l'apertura accade fuori anticipazione, se essa deve differire senza differenza, se essa è propriamente ente come *niente*; se non può esserci niente di differente tra essere e ente allora l'essere è la parola per un evento che ha già sempre *abbandonato* la filosofia, che lascia la filosofia nell'abbandono di un *ritardo* e di un *anticipo*. Con un sospetto che si dovrebbe sapere coltivare: tanto più l'essere differisce da ogni differenza dall'ente tanto più si deve *confidare* l'essere e l'ente. Confidare di una fidezza l'essere e l'ente. Come se potessimo dire in questo modo: una *confidenza fidata* saprebbe sempre molto di più di ogni filosofia della differenza ontologica. Ci dovremo tornare a lungo, più avanti.

5. Derrida, in un saggio, può rivendicare la continuità della *différance* con l'*es gibt* alla condizione però di sottrarvi tutto ciò che in esso « [...] annuncia o richiama ancora troppo la dispensazione di Dio, dell'uomo o anche quella dell'essere»<sup>2</sup>.

Se l'*apertura* ha a che fare con l'*es gibt*, se essa coinvolge un evento di ritrazione, se essa deve comportare un ritiro senza dispensazione o convocazione, la *différance* come apertura deve sapersi allontanare da un certo dio e da un certo essere. La differenza di essere ed ente deve accadere come svuotata da tutto ciò che potrebbe ancora fare *segno* di un ritiro, quindi sospesa da tutto ciò che in questo ritiro potrebbe convergere con una veduta inclinata, di traverso, obliqua sull'orizzonte di apertura. La *différance* di Jacques Derrida cerca di annullare del differire tutto ciò che in esso potrebbe ancora condurre verso uno sguardo sott'occhio. C'è sempre infatti uno sguardo sott'occhio che attraversa obliquamente l'orizzonte dell'apertura nel momento in cui la differenza di essere ed ente non è portata a differire da ogni semplice differenza.

Nell'eredità di Derrida dunque la filosofia deve portarsi verso uno strano limite. E la *chóra* è il nome-nozione che qualche volta Derrida fa circolare per evocarlo. Quest'evento limite non sarebbe né sensibile né intelligibile, né presente né assente, né in primo piano né in secondo piano e ancora meno nell'invio sempre dialettico dell'uno all'altro. Derrida scrive in questo modo, non casualmente, della *chóra*: «Radicalmente umana e a-teologica, non si può nemmeno dire che essa dà luogo o che c'è la *chóra*. Non dà luogo come si darebbe qualcosa, qualcosa che sia, non crea né produce nulla, neppure un evento in quanto ha luogo. Non dà ordine e non fa promesse. È radicalmente an-istorica»<sup>3</sup>.

La *différance* come la *chóra* non solo non indica la semplice

2. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché, Invenzioni dell'Altro*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2009, p. 207.

3. *Ibidem*.

presenzialità di un ente, ma mette in guardia nei confronti di tutto ciò che fa orizzonte di ritiro o animazione di una qualche *chiamata* rivolta nell'animazione di un qualche segreto. La *chóra* diventa il nome per un ritiro dalla presenza e dell'assenza, né presente né assente, la cui testimonianza non sarebbe mai possibile se la filosofia si configurasse nel privilegio elettivo di corrispondere con un ascolto speciale all'evento dell'essere dell'ente. Non vi sarebbe possibile testimonianza della anistoricità della *chóra* se essa si configurasse come contraccolpo a un *es gibt* offerto nell'evento di un dono. Se l'*es gibt* facesse flessione verso un ritiro come donalità, evidentemente, se alludesse o evocasse un evento in cui si è chiamati in raccolta di una donazione o nel raccolto di una donazione non si ritrascriverebbe nella *différance*, non apparirebbe all'altezza di quel ritiro di cui la *chóra* cerca d'essere il nome sempre improprio.

6. Quando Derrida, nel passo citato, evoca il tratto a-teologico della *chóra*, nel tentativo di sottrarla all'economia di un *ordine* e di una *promessa*, è anche impegnato in un confronto ravvicinato con le fenomenologie della donazione che riprendono e sviluppano momenti strategici della filosofia di Levinas. Solo dopo Levinas, in fondo, la fenomenologia può pensare di radicalizzare la differenza ontologica nella *convertibilità* di un *ritiro* e di un'*esposizione*. Nel volto *esposto* e *nudo*, esposto nel suo ritiro, la fenomenologia può impegnarsi in una fenomenalità nel cui orizzonte, esposizione e ritrazione devono, in qualche modo, convergere. Dove l'*esposizione* di un ritiro cerca di evitare le insidie e le seduzioni di una dialettica dell'*essere* e del *niente*. La fenomenalità di Levinas attraversa l'orizzonte dell'*es gibt* ma l'istante di apertura accade nell'*alterità* del volto. La stessa apertura della fenomenalità non sarebbe possibile se l'*es gibt* non accadesse nella sua esposizione, non coincidesse cioè esattamente con l'unico fenomeno che sembra portare con sé il suo proprio ritiro.

Molto prima di Marion è stato Levinas a radicalizzare l'*es gibt* verso l'evento di un ritiro esposto, è a lui che la ricerca fenomenologica deve la nozione di *nudità* per la quale non si è mai all'altezza della fenomenalità di un evento fino a quando non si è esposti alla sua stessa nuda *esposizione*.

Se con Levinas una certa fenomenologia ha potuto abbandonare l'essere dell'ente come apertura e orizzonte della fenomenalità cercando nel volto il paradigma della ritrazione dell'*es gibt*, Derrida ritiene invece che proprio qui sia necessaria una vigilanza estrema e una cura decostruttiva senza remore.

Il volto di Levinas nella sua *nudità* espone un ritiro, in qualche modo differisce una differenza da ogni profondità, nella sua nudità differisce da ogni differenza il darsi della fenomenalità; sembra dunque convergere con Derrida in una differenza come *différance*. E, tuttavia, se la *différance* e la *chóra* possono sovrapporsi nella logica di un quasi evento, la medesima cosa non può accadere tra la *chóra* e il volto o una fenomenalità che abbia nella luminosità *inapparente* del volto la sua cifra. Per qualche ragione decisiva per Derrida, esso non può radicalizzare la differenza ontologica fino al punto di poter scambiare il suo posto con la *chóra*. Anche il volto è inassegnabile, anch'esso sfida la luce di una certa fenomenologia e inquieta il metodo di ogni ermeneutica, anch'esso espone a un quasi evento né presente né assente e tuttavia quel differire la differenza, per la quale si possa affermare un *nient'altro che l'ente*, corre il rischio di incrociare fatalmente la formula di un'*elezione* (soprattutto, va detto, in una particolare *vulgata*, in cui le straordinarie precauzioni di Levinas sono trascurate). Il cuore del volto inapparente potrebbe risuonare troppo singolarmente nell'*energheia* di un *eccomi*. Per tutto questo Derrida, può scrivere: «Con ruoli e significati diversi, i discorsi di Levinas, di Marion e forse anche di Ricoeur condividono questa situazione col discorso di Patočka. Ma in fondo, questa lista non ha limiti e si potrebbe dire, tenendo conto della quantità di

differenze che un certo Kant e un certo Hegel, senza dubbio Kierkegaard e oserei dire anche Heidegger appartengono a questa tradizione [...]»<sup>4</sup>.

Non sarebbe difficile verificare come questo giudizio, abbia la sua radice nello stesso Levinas. Provenga cioè dalla logica di una possibile oscillazione interna della sua straordinaria proposta. La *chóra* di Derrida in fondo ne incorpora uno dei momenti contro l'altro. Come se potessimo leggerla anche come il tentativo di soluzione ad una fragilità e a un pericolo che attraversa la formula dell'*Eccomi*, almeno se non è condotta all'estremo delle sue possibilità.

Delineare bene questo pericolo significa comprendere meglio la *différance* di Derrida e per noi verificare se essa sia davvero in grado di sormontarli e liberare Levinas dalle prese di lunga tradizione in cui una certa chiamata è sempre fondamentale.

4. J. DERRIDA, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002, p. 86.

## *L'eccomi e la chiamata*

1. Bisognerebbe lavorare a lungo su un passo di Derrida (lo stiamo per citare) e confrontarlo con un certo Levinas (lo citeremo più avanti). In questo passo viene chiamato in causa un intimo segreto nel cuore del soggetto: «[...] dal momento che ho in me, grazie alla parola invisibile come tale, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me, e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio, frase difficile da distinguere da “mi chiama Dio” [...]»<sup>1</sup>.

Dio, in questo caso, diventa il nome per ciò che risuona come un appello per il quale il chiamarsi e l'essere chiamato possono sempre rinviarsi l'un l'altro. Chiamarsi per nome, chiamarsi *Io* accade nel rinvio di un dio che chiama. L'intimità *segreta* in cui un soggetto può ripiegarsi su di sé, non può essere altro che il nodo, l'annodamento, di questa doppia chiamata. Chiamata sempre raddoppiata per contraccolpo. Non saremmo Io se

1. J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 137.

non potessimo chiamarci nell'assunzione di un appello, se non fossimo la forma pura di una risposta ad un appello originario. Il soggetto assume il nome per una ellisse a due fuochi che si accendono l'un l'altro, il cui calore è l'intimità di un segreto in una testimonianza invisibile. Scena dunque specialmente animata, dove un testimone, invisibile agli altri, fa accertamento della mia stessa risposta, dell'appello come vocazione. Non potremmo dire *soggetto* – questo apprendiamo a dire con più sicurezza dal passo di Derrida e dal contesto dei suoi rimandi – senza nominare quest'intimità invisibile, quest'interiorità scavata dal risuono di un altro, allo stesso tempo, per uno stesso tempo, *altro da me* e più intimo con me *di me stesso*. Dovremmo dunque sempre sospettare almeno di ingenuità, di qualche forma complessa di occultamento, tutte quelle formule del soggetto che non siano capaci di mostrare la scena di questa animazione di uno sguardo invisibile che vede nel segreto. Dovremmo incominciare a pensare che la scena di un soggetto, proprio di ciò che la tradizione moderna edifica come tale, sia indisgiungibile da quell'inestricabile doppio appello o appello testimoniale per il quale si può sempre fare transito da un *io mi chiamo Dio* e *Dio mi chiama*. Come se ad un certo punto, il soggetto diventasse la scena di ciò che non può pensarsi senza l'alterità di uno sguardo che vede senza essere visto, che sopporta il sé stesso come ritorno da un'alterità allo stesso tempo altra e intima. Apprendiamo a pensare il soggetto della modernità in quest'intimità. La quale a sua volta non sarebbe così profonda e tenace se l'alterità di uno sguardo che chiama non fosse, nello stesso tempo, allo stesso tempo, nell'identità di una qualche differenza, medesima e altra, altra, ma anche in qualche modo *propria*. Non comprenderemmo l'intimità di questo soggetto che condivide un segreto, al di fuori di questa ellisse per i due fuochi dell'altro come medesimo e del medesimo come altro.

Potremmo dire anzi che il segreto non esprime che questa dia-

stasi per la quale l'altro non è mai tanto altro da non essere un mio altro e il mio proprio non è mai tanto proprio da non essere un altro. Uno *sguardo che chiama* e una *chiamata che guarda* mostrano nient'altro che l'animazione di questa scena.

2. In questa estrema fenomenologia, secondo Derrida, si impone sempre la costanza di alcuni riferimenti: l'asimmetria di uno sguardo assoluto che vede *senza essere visto*, un segreto inaccessibile che non cessa di fare animazione anche quando è fuori proporzione di ogni sapere, un tremore e timore dinanzi a una chiamata elettiva, *una voce segreta*, ritratta, inaccessibile, che può apparire senza ragione, fuori del principio di ragion sufficiente, ad animare la forma di un certo *eccomi*, il prendere su di sé, nella convocazione di una singolare responsabilità, il peso della chiamata della voce segreta e farsene carico con tutto il suo debito. Nell'ordine di questa serie Derrida può sovrapporre il prendere su di sé heideggeriano della propria morte, cioè di una morte sempre inesorabilmente di un *Dasein* insostituibile, con il prendersi cura di Abramo (a sua volta, a suo modo, nel rischio di una singolarità insostituibile), della chiamata dell'alterità dell'altro, governata da un'alleanza sempre sul punto di divenire esclusiva. Questa serie di ricorrenze si può ulteriormente infittire: il segreto diventa la traccia dell'alterità dell'altro, il segno del suo ritiro, ma è anche ciò che richiama a sé, da un appello che non si sarebbe mai fatto a tempo ad ascoltare, alla responsabilità di una cura in cui la logica e l'economia di un sacrificio sono sempre imminenti e dove la stessa sospensione del principio di ragion sufficiente mobilita e richiama, come per reazione, la volontà di un'alleanza e di un'appropriazione. L'alterità dell'Altro assoluto prima o poi chiama l'alleanza con un *mio Dio*, con un Dio appropriato. All'imperativo di una custodia di ciò che non cessa di ritrarsi non può che corrispondere la certezza di non avere mai custodito abbastanza. Non può che corrispondere il timore e

tremore di non avere celato abbastanza. Di non aver rispettato la sua ritratta alterità. L'imperativo a celare dunque è sempre in compagnia di una vigilanza sulle capacità di riserbo e, tutto questo, non depone affatto il proprio di una ego-coscienza ma, al contrario, non c'è proprietà di coscienza, non c'è *seità* di coscienza che non si edifichi in questa cura segreta.

Fin qui non abbiamo fatto altro che parafrasare le coerenze che guidano Derrida nel momento in cui iscrive anche Levinas in una lunga tradizione.

3. Proviamo ora ad interrogare un passo di Levinas come il seguente: «Nella convocazione assoluta del soggetto si ode enigmaticamente l'Infinito: l'al di qua e l'al di là. Bisognerà precisare la portata e l'accento della voce in cui l'Infinito così si ode»<sup>2</sup>. Passaggio prudente e cauto in cui una convocazione è correlata ad una voce, della cui portata però, occorrerà precisare il suo carattere *enigmatico*. Non c'è soggetto senza convocazione, questa convocazione va pensata però *assolutamente*. Occorre chiedersi se questo accento sull'*assoluto* di una convocazione sia in riferimento alla voce e se l'*enigma* di cui Levinas introduce l'esitazione non sia altro che una traduzione di ciò che si deve intendere per questa convocazione *assoluta*. Dobbiamo chiederci se la convocazione di cui si parla sia tale solo nel momento in cui sia *assolta* dalla voce, in qualche modo, sciolta dalla voce che convoca, se non sia questo l'*enigma* e la *portata* di cui dobbiamo tenere conto. Una convocazione *assolta* dalla voce renderebbe l'udire segnato dall'*enigma*. E questo udire enigmatico distingue per Levinas questa voce «che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli nei quali si situa l'ontologia»<sup>3</sup>.

C'è un altro passo, tante volte ripetuto da Levinas, soprattutto

2. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e Maria Teresa Aiello, Jaca Book, Milano, 1983, p. 176.

3. *Ibidem*.

in *Altrimenti che essere*, che andrebbe sollecitato alla luce di questo *enigma* della convocazione assoluta. Si esprime in questo modo: «[...] nella sua identità di chiamato insostituibile, senza ritorno a sé [...]»<sup>4</sup>.

Dilatiamo nella giusta misura quest'*assenza di ritorno*. Questo mancato ritorno a sé come indice di una convocazione assoluta. Una convocazione assoluta che sarebbe tale solo nella misura in cui non consenta o ammetta un *ritorno a sé*; un'assenza di ritorno come cifra di una convocazione assoluta e di una voce segnata dall'*enigma*. Quest'*assenza di ritorno a sé* va segnalata con impegno perché, se ci pensiamo bene, ha la pretesa di dissociare quel transito che in un certo soggetto consente la reversibilità di un *Dio mi chiama* in *io mi chiamo dio*. Cioè quel ritorno a sé come ritorno nell'eco di una chiamata, ritorno a sé nella chiamata di un altro da sé. Quel ritorno a sé è sempre possibile quando l'altro non è niente di più che un *mio altro*, un *dio mio*. Come si diceva, il soggetto riflessivo autarchico, potremmo dire il soggetto moderno, non è autoriflessivo se non nella misura e nella potenza di una speciale conversione di auto e eteroaffezione.

È autoriflessivo solo nell'ellisse del doppio fuoco di un io e di un altro che guarda chiamando nel segreto. Quando Levinas insiste su una convocazione *senza ritorno a sé* cerca di dissociare l'*enigma* dall'*intimità di un segreto*. Se l'intimità di un segreto non è altro che la cifra della profondità di un soggetto dislocato in un doppio fuoco di sé, l'*enigma* della voce cerca di dislocare il soggetto da questa dislocazione stessa. Cerca di dissociare un sguardo da una voce e una voce da uno sguardo.

4. C'è poi un altro tratto di questo soggetto deposto dal ritorno a sé che meriterebbe un lungo commento (anche perché troppe volte trascurato dagli interpreti). Il soggetto che non

4. *Ivi*, p. 177.

ritorna a sé è anche il soggetto che non può passare in *un secondo piano*. È il soggetto *esposto* fino al punto da non poter indietreggiare. Se un soggetto che torna a sé, su di sé, è sempre nella possibilità di celarsi in un retro di sé, la deposizione di questo ritorno comporta invece l'esposizione di un sé spogliato di ogni intimità. Così, un soggetto svuotato di ogni intimità è tanto più esposto tanto meno ritorna a sé, tanto meno può fare ritorno tanto più l'altro a cui si risponde cessa di declinarsi nella formula del *mio altro*. Scrive Levinas: «Io sono stato da sempre esposto alla convocazione della responsabilità, come posto sotto un sole di piombo, senza ombra protettrice, in cui svanisce ogni residuo di mistero, fine attraverso il quale la fuga sarebbe possibile»<sup>5</sup>.

Forse possiamo commentare in questo modo: un soggetto convocato nell'*enigma* della voce, in una voce che non transita nella conversione possibile di un *dio mi chiama* e di un *io mi chiamo dio*, cessa di avere l'interiorità come l'ombra di un mistero in cui potrebbe sempre ritirarsi. In questo senso spogliato di sé è innanzi tutto un soggetto esposto fuori però da una dialettica di presenza e di assenza. Qui Levinas osa nominare il soggetto responsabile come l'evento di un senza segreto, la responsabilità assoluta solo alla fine o nella fine di ogni interiorità del soggetto. La fine dell'interiorità del soggetto in una chiamata la cui voce proviene dall'*enigma* dell'infinito. Un enigma per il quale, verrebbe da dire, nell'erranza del quale, la voce cessa di essere voce dell'altro, voce di un altro che chiamerebbe nel segreto con la certezza della voce di un *altro in me*, diventa piuttosto semplice «suono della mia voce»<sup>6</sup>.

Scrivo proprio così Levinas in un passaggio forse troppo rapido anche per un interprete attento. Un *suono della mia voce* che non ritorna; occorre ripetere la medesima cosa, non ritorna a sé dalla sua stessa eco, senza eco di voce, che rimanda a sé solo

5. *Ivi*, p. 182.

6. *Ivi*, p. 187.

nel senso che non può non accogliersi come dal niente, voce che dice *eccomi* ma senza poter fare testimonianza. L'Infinito infatti «non è davanti al suo testimone»<sup>7</sup>. Questo *non essere davanti* è decisivo e andrebbe pensato fino all'estrema coerenza. Se il soggetto fosse testimone dell'altro, l'altro sarebbe a sua volta testimone del soggetto, il soggetto sarebbe nel risuono di questa doppia testimonianza, nel ritorno di questa doppia testimonianza. La nudità esposta di questo *eccomi*, nell'avvento di un'impossibilità di ritrarsi, è il quasi correlato di un ritiro. Quando Levinas scrive che l'Infinito non è *davanti* al suo testimone, quel *davanti va* preso in tutta la sua enorme serietà. L'Infinito è il nome di un ritiro senza traccia, come ripete tante volte Levinas, passato memorabile, passato senza essere mai stato presente, in questo senso fuori sincronia di presa, impresentabile, di fronte al cui ritiro senza traccia il soggetto è deposto fino al punto dell'impossibilità di indietreggiare. Al ritiro del senza traccia di un Infinito la cui voce è *l'enigma*, corrisponde un'esposizione di un soggetto né presente né assente, *chóra*, così potremmo dire, di un soggetto richiamato assolutamente come *sub-jectum*. Richiamato senza chiamata tuttavia, appello dissociato da uno sguardo che chiama nel segreto. Non comprendiamo il tentativo *ateo* di Levinas senza questa dissociazione della chiamata dallo sguardo e dello sguardo dalla chiamata. Se l'unico suono di chiamata è quello di una voce senza eco, l'Infinito di Levinas è sul punto di dover ammettere che l'elezione di un soggetto è tale solo nella deposizione della *voce che chiama*. Un eletto senza elezione. Un eletto che cesserebbe d'essere tale se vi fosse un'elezione. Ma si potrebbe anche invertire la formula: senza la voce di chiamata, senza una voce che chiama nel segreto, senza la certezza di una voce davanti all'intimità della coscienza, si dà un'elezione senza figura d'eletto, un'elezione il cui eletto sarebbe sempre nella sostituibilità, mai esclusivo dell'elezione in quanto tale. Nel divieto

7. *Ivi*, p. 187.

dell'appropriazione dell'elezione in quanto tale.

5. Come si può valutare, un adeguato commento del passo citato dissocia chiaramente Levinas dalla tradizione in cui Derrida lo immette e rende invece evidente almeno una delle fonti della sua stessa posizione decostruttiva di questa lunga tradizione (da cui invece non è dissociabile, ma qui si aprirebbe un altro complicato fronte di questioni, la *chiamata della voce* di coscienza dello Heidegger di *Essere e Tempo*).

Se Derrida tuttavia può assumere un certo Levinas contro un altro Levinas è perché il suo *eccomi* è sempre sul punto, per un attimo, di ripiegare come effetto di una causa; sempre sul punto di non differire fino alla fine l'effetto da una causa, di non differire fino alla fine lo sguardo che chiama o la chiamata che guarda<sup>8</sup>. La questione enorme è alla fine la seguente: Levinas

8. In un certo senso è proprio la prospettiva aperta da J.-L. Marion a confermare ciò che per Derrida sarebbe il rischio contenuto nell'Eccomi di Levinas. Se Derrida conduce l'*enigma* della voce fino all'ateismo della *chóra*, Marion contrassegna la fenomenalità in quanto tale del *darsi del volto*. Non vi sarebbe fenomenalità che non comporti una convocazione nell'intimità di una speciale *chiamata*. Il darsi della fenomenalità deporrebbe il soggetto metafisico e la sua mira intenzionale. Il segno di questa controintenzionalità sarebbe la chiamata in cui il soggetto perderebbe la propria iniziativa poiché si riceverebbe interamente a partire da ciò che riceve. Così, una convocazione porterebbe alla rinuncia dell'autarchia del soggetto mutandolo in un *Me "a cui"*; dal nominativo si passerebbe all'accusativo di un dativo (riforma dell'*accusativo* di Levinas). La *chiamata* viene sempre da un altrove, e dal suo decentramento, il soggetto riceverebbe una deposizione del suo io proprio, verrebbe immesso nell'apertura di una relazione senza altro termine che il *convocato* in quanto tale. Ad una essenza individualizzata precedente una relazione succederebbe una relazione con la possibilità di una identificazione.

Mentre Levinas è sul punto di portare l'asimmetria verso l'*enigma* della chiamata, verso una chiamata e lascia la solitudine di una *voce solitaria*, Marion scava una grande intimità tra la convocazione e l'*adonato*. Il fatto che esso si riceva a partire da ciò che gli sfugge poiché non riesce a pensare distintamente, comporta una *piega* nell'animazione di un'interlocuzione segre-

non può rinunciare al volto dell'*altro*, all'altro come il *volto*. Egli scrive infatti: «Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato immemorabile: che non fu mai presente,

ta. L'indeterminazione è la cifra stessa di questa animazione. È la cifra della sorpresa, della sorpresa da cui l'*adonato* è come sopraffatto. La *chiamata* non sorprenderebbe se non fosse un segreto animato dalla sua stessa indeterminazione; se la sua origine non fosse indeterminata non sorprenderebbe. La sua indisponibilità orienta l'*adonato* verso un oggetto essenzialmente *mancante*. Segreto e oggetto *essenzialmente mancante* si sovrappongono sempre. Si sovrappongono poiché questo è uno dei luoghi topici nei quali possiamo dire che il mancare del termine non è convertibile con la sua radicale ritrazione. Ci troviamo nel caso o nell'occasione in cui il mancare provoca la piega di una convocazione in cui il soggetto non perde la sua intimità ma la consegue. È un mancare che non offre il tema di un oggetto ma non cessa di mancare del suo mancare. Non cessa di *presentare* il suo mancare e di *presentarsi* in questo mancare. Se Levinas, nei momenti più estremi, può scongiurare il ritorno a sé dall'altro da sé perché l'asimmetria non ha letteralmente correlato, Marion, per così dire, raccoglie nel *fantasma* l'altro come *mancante*. L'*adonato* è certo aperto su una differenza vuota, la quale tuttavia può ancora rimandare a sé poiché essa è animata dal suo essere essenzialmente *mancante*. L'io non conosce il suo oggetto ma si riceve tuttavia nell'intimità di una chiamata, nella certezza insopprimibile di una convocazione. Proprio ciò che Levinas sospende nell'*enigma* della voce dell'Infinito.

Interroghiamo ora il seguente passo di Marion: «[...] potrebbe darsi che la metafisica, anche quando si compie come tale fondando (si) (come) un "io penso", attesti ancora, mascherandola, l'istanza più originaria della chiamata: perché, sola ad essere innegabile ed incondizionata, sorge anche là dove dovrebbe sparire» (*Dato che*, trad. it. SEI, Torino, p. 332).

Il soggetto della metafisica o la metafisica del soggetto richiederebbe lunghi movimenti e molti passaggi. Tanto più se non rinunciamo a pensare il soggetto come un *portato* della modernità, quindi di una metafisica già allontanata dalla tradizione tipicamente medievale.

Questa tradizione, almeno nei suoi punti vertice e di cifra, non può essere compresa se non si rende testimonianza del fatto che essa è indisgiungibile dall'*invenzione* dell'intimità e della profondità del soggetto. Meglio ancora, poiché *profondità* e *intimità* restano ancora troppo generici e incerti nel loro contenuto, diciamo che questa tradizione non è disgiungibile dalla necessità di pensare e accettare la forza del doppio genitivo di un pensiero dell'essere. La necessità e la forza del genitivo oggetto e soggettivo proviene da quella fusione di *infinito* e *finito* che da un certo punto in poi si impone come la

che non è cominciato in alcuna libertà. Questo modo del prosimo è il volto»<sup>9</sup>. Questa *modalità* del volto è sempre sul punto di smarrire ciò che si è appena conseguito nella logica di un passato immemoriale, nella logica di un non “fu mai stato presente”. L'Infinito e il suo *enigma* di chiamata è tale solo nel suo non essere mai *davanti*, ma il *modo* del volto non è tale se non *mi tocca* nella verticalità di uno sguardo che non assolve dalla sua unicità anche se può presentarsi come lasso già perduto e sfuggente ad ogni ritenzione.

Per Levinas il volto avrebbe in sè, nella sua epifania, la proprietà di disfarsi della sua stessa forma. La sua nudità sarebbe in questa *non-forma*. Scrive proprio così in un punto importante: «Il disvelamento del volto è nudità – non-forma – abbandono di sé [...]»<sup>10</sup>. Forse questo è il momento fragile in cui l'eredità di Levinas può essere portata oltre il rischio che contiene di restare sommersa dalla sua stessa forza. Come pensare questa *non-forma* di un volto, una non-forma a cui è consegnata l'enigma della voce dell'Infinito? Non-forma a cui è consegnata la possibilità di una differenza che differisca da ogni semplice differire, a cui è consegnato un assentarsi che non sia un semplice *venire meno*. Se una non-forma non è un semplice disfarsi di una forma, se deve dissociare, davvero, fino

prospettiva di un'intera epoca. Da un certo punto in poi finito e infinito appartengono alla stessa scena e questa genera una *densità* ignota nell'epoca precedente. Ormai da alcune generazioni potremmo capirla meglio poiché quella prospettiva ha cessato di imporre la necessità di quel rigore.

Per questo la convinzione di Marion che la metafisica (queste metafisiche, sarebbe meglio, ogni volta precisare) non possa non registrare nel corpo della sua messa in opera l'originarietà di una *chiamata* o di una chiamata come convocazione a partire da un *altro* più intimo all'io di se stesso, dovrebbe lasciarsi scuotere dall'ipotesi che l'istanza originaria di una chiamata o la chiamata come originaria, sia l'animazione stessa dell'ellisse di un soggetto la cui autarchia si recupera sempre nella straordinaria sopportazione della compagnia del suo fantasma.

9. *Ivi*, p. 110.

10. *Ibidem*.

alla fine, uno sguardo che chiama o una chiamata che guarda, poiché in essi una ritenzione dell'immemorabile è sempre possibile, occorre che la non-forma non sia altro che il nome per l'esposizione stessa di un *ritiro* senza traccia. Non-forma come forma esposta di un ritiro senza traccia di ritrazione. La non-forma non può che essere il nome per una esposizione, ma non c'è esposizione, tantomeno se deve configurare un ritiro, se deve sottrarre il ritiro da ogni ritenzione o protenzione, che non debba coniugare nell'apparire assoluto l'inapparente. Che non debba insistere sul plesso per il quale il più apparente, cioè il più esposto di tutto, è l'inapparente. Solo il più esposto espone a sua volta in quella impossibilità di ritiro che Levinas chiama responsabilità in una vocazione senza chiamata elettiva. Ma tutto questo comporta l'impossibilità di contrapporre una non-forma ad una forma. Comporta di interrogare la forma-immagine o l'immagine-forma come la messa in opera di un ritiro esposto. Così se non si vuole che il volto come semplice *modo* dell'Infinito faccia viraggio in uno sguardo che reclama in un *eccomi* insostituibile portante su di sé la non dissociazione di elezione ed eletto, occorre che il volto riguardi includendo *ogni volta tutti gli altri*. Riguardi in un'esposizione d'opera nella quale tutti gli altri non sono esclusi. L'esposizione è pertanto un'opera per la quale un terzo dev'essere sempre non escluso. Così, può riguardarmi solo se tutti gli altri possono trovarsi inclusi.

Per questo è inevitabile la questione del rapporto tra i volti, tra la molteplicità dei volti, tra il volto che indebita nell'asimmetria della sua venuta e gli altri volti anonimi e senza sguardo. È a questo punto che occorre far pressione con domande come queste: il volto, in quanto tale, nel suo sguardo invisibile e fuori presa sostiene, sarebbe capace di sostenere, tutti gli altri esclusi?



## *Lo spettro, lo sguardo e il messianico*

1. Al rischio contenuto nell'*Eccomi* di Levinas, Derrida contrappone la *chóra* e l'esperienza di un messianismo che in un passo definisce in questo modo: « [...] resta sempre a venire e si distingue, al pari della democrazia, da ogni presente vivente in quanto pienezza della presenza a sé, in quanto totalità di una presenza effettivamente identica a se stessa»<sup>1</sup>.

C'è sempre un qualche rapporto tra l'a-venire e la spettralità di un evento (si dovrebbe dire un *quasi evento*, poiché una spettralità, per così dire, diminuisce l'ontologia di un evento). Lo *spettro* non è vivente ma neppure non vivente, né presente né assente. Apparentemente si sovrappone alla figura dell'assenza visibile di uno sguardo invisibile. Ma non è così. La spettralità, di cui parla Derrida in varie occasioni, non è l'indice di una speciale sopportazione di un'assenza come presenza o di una presenza come un'assenza, evento insieme e presente e assente, (figura che la dialettica conosce bene), ma è piuttosto la cifra di una certa indecidibilità tra una presenza e un'assenza. Indecidibile *tra* una presenza e un'assenza e solo in questo senso né presente né assente.

1. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 127.

L'indecidibilità qui è come il ritorno di una qualche intempestività per un evento di cui non si potrebbe mai dire che possa fare testimonianza di un presente vivente, ma neppure di un vivente passato o di un vivente futuro. Se Levinas può insistere sul *non sapere* per un'intenzionalità che resta a mani vuote dinanzi a un evento la cui fenomenalità è come senza fenomeno, Derrida insiste sulla sospensione indecidibile di un non sapere, sempre insicuro, tuttavia, del suo stesso *non sapere*. L'indecidibilità è il contrassegno per un quasi evento che non farebbe mai a tempo ad occupare un qualche posto, innocupante e quindi innocupabile nella o dalla certezza di un sapere e di un non sapere. Il *messianico* è nell'apertura di questa indecidibilità. Del messianico si può dire esattamente ciò che Derrida enumera per l'indiscernibilità dello spettrale: «Ma uno spettro non consiste forse, per poco che consista, nell'interdire o nel confondere questa distinzione»<sup>2</sup>. Nell'interdire e nel confondere ogni identificazione, ogni identità di un presente vivente. Spettrale è già la formula filosofica con la quale Derrida aveva scritto in *La voce e il fenomeno*: «Il presente vivente sgorga a partire dalla sua non-identità a sé, e dalla possibilità della traccia ritenzionale. È già sempre una traccia»<sup>3</sup>. Avrebbe potuto scrivere: *è già sempre uno spettro*.

La decostruzione non fa altro che portarsi verso la spettralità del presente. Accerta una spettralità laddove altri hanno già deciso il vivente contro il non vivente o il non vivente contro il vivente. Lo spettro di Derrida è già attivo nel momento in cui il presente è *disanimato* dal suo essere *già da sempre* il passato di un presente mai stato. Dal suo essere quindi né propriamente presente né propriamente passato. Il passato di un presente mai stato ha sempre in fondo da av-venire e si

2. *Ivi*, p. 167.

3. J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1984, p. 126.

confonde, non può che confondersi (o confondere noi del sua stessa confusione) o meglio occupa lo stesso non luogo dell'avvenire. Il *messianico* era già in questa spaziatura *differita* di un presente vivente.

Il rimprovero ad Husserl, già allora, già ne *La voce e il fenomeno*, era di non saper sostenere la spettralità del tempo. Come Carlo Marx Husserl ha cercato di catturarla e prenderla in trappola. Come Marx ha partecipato dell'assioma comune per il quale «Per avere la pelle del fantasma bisogna fargliela. Per fargliela, bisogna vederlo, situarlo, identificarlo»<sup>4</sup>.

Ma situare uno spettro significa, contemporaneamente, perderlo in quanto tale e perdersi nella sua ricerca. Significa smarrire il contrattempo messianico indecidibile per lasciarsi possedere dalla infinita caccia di spettri divenuti fantasmi. Divenire prigionieri di una incatturabilità, conseguenza ed effetto del fissare l'istante di uno sguardo spettrale. Non appena la spettralità di una presenza già sempre passata nel passato di un presente mai fatto a tempo ad accadere si muta o trasmuta nella fissità di uno sguardo che vede senza essere visto (fantasma di uno spettro), l'economia del segreto impone la sua logica cospirativa. Forse si può dire così: da quel momento in poi il senza segreto di una spettralità indecidibile si trasforma nell'animazione di un segreto che chiama in qualche modo. Nell'animazione di questo segreto «Dei congiurati, a volte dei cospiratori, dibattono, architettano piani, affilano le armi o si scambiano segreti»<sup>5</sup>.

Nello spostamento dallo spettro a un fantasma che guarda senza essere visto (quando una visiera copre, così si potrebbe anche dire, il volto dello spettro) tutto un insieme di relazioni prende ad *animarsi*, nel politico, nell'economico, nel religioso. Si rendono necessarie tecniche o metodi di visione, tecnologie

4. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*. cit., p. 167.

5. *Ibidem*.

per vedere l'invisibile di cui, in queste coerenze di Derrida, la riduzione fenomenologica husseliana potrà sempre considerarsi un esemplare recente. Perdere la spettralità indecidibile e vedere i fantasmi nel senso dell' "avere delle visioni" costituiscono lo stesso movimento. Derrida ci aiuta a comprendere meglio questo questo strano plesso spettrale fantasmatico di cui la filosofia e una certa religione ne fanno più di tutti gli altri. Questo mondo è sempre curvato da una dissimmetria, la *différance* spettrale è già un fantasma animato dal segreto dell'essere riguardati. Il primo contrassegno di questa trasmutazione che non regge l'indecidibile è un fantasma che guarda. O meglio, precisazione fondamentale: uno sguardo che comanda di seguire. Di seguire il suo sguardo che chiama. Uno sguardo evidentemente non dissociato da una chiamata e una chiamata non dissociata da uno sguardo. Scrive Derrida: «Seguiamo questo sguardo. Lo perdiamo presto di vista: scomparso, nella galleria di specchi ove si moltiplica»<sup>6</sup>.

Parafrasando e un po' deviando queste coerenze (e incoerenze) potremmo dire: appena lo spettro diventa un fantasma che guarda chiamando di seguirlo, esso è avvertito come *perduto*, segna il posto *mancante* in cui si dirige l'inseguimento. Manca al posto che si indica per il fatto di averlo semplicemente sotto indicazione. A strettissimo rigore, secondo un rigore che lo stesso Derrida molte volte impone come etica del discorso filosofico, dovremmo disgiungere l'indecidibilità di un quasi evento né presente né assente (quindi quell'evento che Marx avrebbe praticato in vario modo ma poi tradito o soffocato nella *hybris* del togliere i veli ai fantasmi) da un evento venuto a mancare perché segnato a dito per essere ripreso o sorpreso nella sua apparizione. Se si tracciasse una qualche linea tra la fenomenalità spettrale della stessa fenomenalità e un fantasma inseguito perché mancante alla presa, qualcosa di serio com-

6. *Ivi*, p. 171.

prometterebbe la non sovrapponibilità di differenza e *différance*. Se Levinas reagisce contro la possibile flessione dell'altro in uno sguardo che mi guarda chiamando in causa l'ateismo di un ritiro assoluto nella asimmetria senza *altro* correlato, Derrida ritiene in fondo che nessuna figura dell'*altro* possa emanciparsi dalla caccia ai fantasmi. La sua spettralità è un altro modo di dire il messianismo il quale a sua volta traduce la convertibilità del quasi evento della *chóra* con il quasi evento di un presente già passato del suo non essere mai accaduto.

Resta però un'enorme questione: la *différance* non si convertirebbe con il quasi evento della *chóra se*, anche solo per istante, dovesse cifrarsi nella logica di un *mancare*. Occorrerebbe che la formula del *già sempre mancato*, di un presente *già sempre differito*, fosse riscrivibile come un presente ritirato dal presente e dall'assente, al di fuori di ogni economia del *mancare* o del *venire meno*. Occorrerebbe un presente in ritiro ed esposto in questo ritiro. Differito perché ritirato nella sua esposizione. Quindi non differito perché *già sempre mancato*. In questo senso per questo breve tratto Levinas guarda più lontano di un certo Derrida. Almeno di quel Derrida che non utilizza un Levinas contro un altro Levinas.

2. Derrida lo ripete in tanti modi: « [...] si deve evitare di parlare di *chóra* come di qualcosa che è o non è, che sarebbe presente o assente, intelligibile, sensibile o le due cose insieme, attivo passivo, il bene e il male, Dio, l'uomo, il vivente, il non vivente»<sup>7</sup>. *Si deve evitare di parlare*.

Congiuntura estremamente fragile e delicata. Nel momento in cui Derrida sottrae l'esperienza della *chóra* all'evidenza di una presenza e di un'assenza, non siamo obbligati a interrogare con la necessaria radicalità lo statuto di questo *strano sapere*

7. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché, Invenzioni dell'Altro*, cit., p. 207.

per il quale si deve escludere tutto senza sapere *nulla*? Per cui si deve *evitare di parlare*, senza sapere di che si parla? Come in una *teologia negativa* portata alla sua iperbole più estrema. Per un *strano sapere* che non accede all'impensabile, che anzi si cautele in ogni modo dalla pensabilità della *chóra*, si promuove un divieto, si afferma con sicurezza che essa andrebbe sottratta alla presenza e all'assenza. Questa paradossale assicurazione non sarebbe possibile se non potessimo ammettere una qualche *univocità* tra lo strano sapere che non accede all'impensabile e ciò che deve esservi escluso.

Come escludere tutto, presenza e assenza, sensibile e intelligibile, senza un qualche *sapere* del non escludibile? Come affermare né intelligibile né sensibile, né finito né infinito senza un qualche accesso a ciò di cui tutto questo viene negato? Come escludere qualcosa senza un qualche sapere che acceda al non escludibile?

La tradizione filosofica, lo vedremo, conosce molto bene questa questione, proprio al confine con la sapienza teologica. Come non pensare, in questo momento così delicato e decisivo, che l'accesso negato come inaccessibile prenda l'inaccessibilità dal suo essere già da sempre *aperto* nella sua accessibilità? Già sempre aperto nell'accessibilità. Già da sempre esposto in questa aperta accessibilità. Come se la filosofia in questo momento estremo, nel momento stesso in cui avvertisse di non poter avere accesso cogliesse se stessa come l'ostacolo al già sempre trovarsi esposti nell'accessibilità. Come se essa fosse non la via privilegiata, il *Dasein* elettivo dell'apertura, ma ciò che deve, in qualche modo, *finire* perché inaccessibilità e accessibilità possano esporsi nella loro convertibilità. Forse c'è qualcosa di esemplare nel gesto socratico del portarsi verso la fine, nell'operare per l'evento di una fine, quando le leggi della città non sono del tutto estranee a ciò che *somiglia* alla giustizia.

La filosofia non potrebbe differire la *différance* da una semplice differenza, così come non potrebbe sottrarre la *chóra*

all'identità e alla differenza, non potrebbe evocare *un luogo non luogo*, se una qualche *univocità* non segnasse lo strano sapere per il quale si esclude ciò che viene escluso. Una qualche univocità tra il quasi evento della *chóra* e tutto ciò che è possibile escludere. L'univocità, dovremmo però considerarla, un *sapere* possibile, per la filosofia, solo nel *limite* della sua deposizione e decostruzione. Il pensiero più estremo e difficile per la filosofia, al confine, nel confine, con un evento d'eccezione o l'evento teologico. L'univocità vieta che la differenza di essere ed ente si comprometta con l'analogia, si comprometta nella logica di una differenza tra differenti di una semplice *simiglianza*. Si comprometta nella logica del cattivo infinito, per la quale, due differenti diventano simili per una *simiglianza*, la quale richiama sempre un'altra *simiglianza* per rapportarsi ai simili. L'univocità è il pensiero estremo che *forza* la *simiglianza* in una *somiglianza* o meglio raccoglie l'esito di una *somiglianza* che non si muta in una *simiglianza*. Raccoglie, in un pensiero che diffida di ogni rimpatrio analogico, una differenza ontologica condotta al suo estremo. Occorre, lo vedremo, reinvestire la *chóra* di Derrida dell'univocità, ripensando però a quel momento della tradizione speculativa nella quale essa è ancora lontana dalla manipolazione ontometafisica di Suarez. L'univocità di Suarez ha già perduto quella che dovremmo chiamare *l'animazione teologica* dell'univocità. Quel limite cioè (lo vedremo più avanti occupandoci di Duns Scoto) che sopravviene alla filosofia solo nella condizione del suo stesso ritiro.

3. La filosofia, dunque, in alcuni momenti, nella *grazia* di alcuni momenti, incontrerebbe un'eccedenza che non eccede, un'*alterità* che non scivola verso un *altrimenti*, una trascendenza che non trascende, un luogo che non è un luogo, una condizione *incondizionata*, una *impensabilità* di terzo genere rispetto al pensabile come presente o al pensabile come già sempre *impresente*. In questi momenti la filosofia *sa* o almeno

è nella facoltà di sapere (in uno *strano sapere*) che l'*impen-sabile* non è segnato dall'evidenza del già *sempre perduto*; il pensiero si avverte come *mancante* a se stesso, mancante di se stesso, un *mancare* tuttavia senza *assentarsi*, un mancare inassente e impresente.

Se rispettassimo la serie dei suoi quasi attributi, né presente né assente, né in primo piano né in secondo piano, ecc., dovremmo poter configurare il suo momento speculativo come una scena nella quale la mano o la voce o lo sguardo che fa da indice o testimone espone il suo stesso ritiro o si espone nel suo ritiro. Questa mano, come metonimia di un orizzonte d'evento, non sarebbe in vista-presente, ma neppure assente, coperta in un secondo piano con un velo, e non sarebbe neppure nell'economia di una qualche svelatezza dove s'instaura sempre la complicità di una presenza e di un'assenza. Se la *chóra* è il nome per un quasi evento né presente né assente deve convergere con una scena in cui non sia più possibile per una mano che indica l'orizzonte andare in un secondo piano. Una velatura è sempre il segno di quell'eccesso di sorvolo di cui Hegel fa prova nel cominciamento della logica, la quale, a sua volta, documenta il *mancare* della figura concettuale. Segno, così diremo meglio più avanti, di un *venir meno* dell'orizzonte di apertura, nient'altro che il *pathos* di questo contraccolpo.

La decostruzione non avrebbe filo per la sua pratica in una scena così *esposta*. La decostruzione è possibile infatti solo laddove una mano che fa indice può sempre trovarsi in un secondo piano dell'evento di messa in scena, e questo può accadere solo quando l'esposizione in cui si configura ritira la sua presenza e la sua possibilità di assenza.

4. In un quasi evento, che avesse *i quasi attributi* con cui Derrida evoca la *chóra*, la decostruzione non troverebbe nessun velo a coprire la pratica dell'impossibilità di ritrazione. La decostruzione incontrerebbe un indecostruibile e dovrebbe, in

qualche modo, ammettere che ogni pratica di decostruzione è sempre possibile per un sopravvenire indecostruibile. Mentre la decostruzione come autodecostruzione appartiene all'esperienza stessa della filosofia, la *chóra* non può che evocare tutto ciò che si potrebbe presentare in una strana rammemorazione nell'evidenza di un già sempre mancato. Nella strana evidenza di una perdita di un quasi evento *mai incontrato*. Occorre stare molto attenti però: non l'evidenza di un *venir meno*, ma l'evidenza di un ritardo o di un anticipo che rimanda, che fa rimando, a un mancare senza *venir meno*, che sopraggiunge alla filosofia solo nel limite di un confine con alcune esperienze la cui condizione di possibilità converge con il ritiro del *pathos* della filosofia. Esperienze la cui esposizione d'apertura implica una qualche sua deposizione. Non un evento che sopravviene in un qualche privilegio di ascolto della filosofia, di cui la filosofia sarebbe il *Dasein* d'apertura, di cui essa avvertirebbe una qualche speciale elezione; al contrario la strana evidenza della *chóra* rimanda la filosofia a eventi verso cui essa deve apparire come l'ostacolo principale al loro avvento. Eventi che esporrebbero un ritiro che a sua volta implica una capacità di ritiro dell'opera della filosofia. Portarsi verso questa fine forse è il momento in cui la decostruzione o l'autodecostruzione non è chiusa verso l'avvenire. Portarsi verso questa fine significa consumare fino in fondo quel *venir meno* di cui la sua domanda fondamentale è sempre il *pathos* dominante. In questo portarsi verso la fine, nell'autoavvertenza di costituire un contrattempo, la filosofia può pensare la *chóra* come un sopravvenire nella sua fine. Nell'inizio della sua fine. Forse è questo passaggio a segnare *il luogo non luogo* in cui la pratica della filosofia si depone verso eventi che portano con sé il loro proprio ritiro. Potremmo chiamarli eventi teologici sfidando l'enorme ambiguità che questo comporta.

Nel nome di *chóra* dunque la filosofia può richiamare un quasi evento che si sottrae senza sottrarsi, che accade senza propria-

mente accadere, dona senza far dono, un evento di cui la filosofia deve dire solamente, né finito né infinito, né presente né assente. Un'apertura la cui differenza differisce senza differire o che manca e si ritrae senza propriamente *venir meno*. Ciò che resterebbe fuori abbraccio della filosofia, la cui *mancanza* nessuna nozione del *venir meno* riuscirebbe ad indicare.

Un *ritiro* che facesse semplicemente *mancanza*, che segnalasse cioè il suo mancare, anche solo nell'evidenza di un *venir meno*, non sarebbe capace di imporre il divieto per il quale la filosofia con il nome di *chóra* può avanzare la pretesa di un *senza luogo*, di una *anistoricità* senza chiamata né passiva né attiva.

## *La Lettera rubata: sull'eccesso svelato*

1. Sui temi della *presenza* e dell'*assenza* e su un'indispensabile distinzione tra un *ritiro* e un *venir meno* si potrebbe ricavare un buon insegnamento dal celebre racconto di Poe *La lettera rubata*, commentata da Lacan a sua volta commentato da Derrida<sup>1</sup>.

Quella *Lettera* in evidenza o in presenza sulla scena del senso è già la cifra di una qualche lesione di una *confidenza fidata*. Più avanti lo vedremo meglio, ma è sempre possibile trovare un rinvio tra la fissità di una *lettera*, la minaccia di infinite letture e il consumo di una certa confidenza fidata. Un credito fiduciario ha già smesso di circolare se una *lettera* incomincia a fare *eccesso* sul campo in cui si iscrive. Così come una qualche *notorietà* è venuta meno se la filosofia si autoavverte come un sorvolo in eccesso o in scopertura.

La Regina del racconto, a un certo punto, anticipando un qualche pericolo di essere *scoperta*, di trovarsi quindi in totale scopertura, rivolta una *lettera* imbarazzante sul suo tavolo. La rivolta in un nascondimento, cercando di sottrarla allo sguardo del Ministro. In qualche modo deve coprire il mittente e il de-

1. Il riferimento è al saggio di J. DERRIDA, *Il fattore della verità*, tr. di F. Zambon, Adelphi edizioni, Milano, 1978.

stinatario per *barrare* la sua circolazione. Accanto alla Regina c'è la figura di un Ministro che vede la *lettera* nel punto in cui essa viene rivoltata e coperta. Non l'avrebbe vista o non avrebbe forse meritato di essere nella sua vista senza quel gesto di copertura.

Così il velo che doveva coprire in realtà inaugura una speciale *evidenza* verso cui la filosofia ha sempre avuto una naturale propensione. Più che un circolo s'inaugura un'ellisse di cui i fuochi sono il Ministro e la Regina in correlazione tra loro.

A questa *lettera* della Regina, sottratta allo sguardo del Ministro, possiamo far corrispondere una mano sottratta allo sguardo dell'opera della filosofia. La mano è una figura metonimica ma è anche una figura letterale. Chiama in causa l'occasione o l'orizzonte con cui o in cui ogni filosofia mette in scena o in figura i propri concetti. Se la filosofia evoca un orizzonte abissale o in ritiro o differito come l'essere dell'ente, ci sarà sempre una mano a fare da *indice*. Comunque si presenti sarà la figura di una mano che farà da indice-testimone. Se indicando verso l'orizzonte una differenza dell'essere dall'ente, non saprà a sua volta esporsi in una ritrazione tutto ciò che raccoglie non sarà altro che l'ingombro del suo eccesso e un orizzonte forse *mancante* ma *non ritratto*. Proclamerà una differenza dell'essere dall'ente che proprio la sua indicazione è pronta a smentire nel suo limitarsi a un semplice differire.

Esporsi in una ritrazione è qualcosa di diverso, di estremamente e radicalmente diverso, dal ritirarsi in un secondo piano. Un ritiro in un secondo piano identifica in realtà il gesto della Regina. Rivoltare la *lettera* e coprirlo con un velo appartiene alla medesima economia di un ritiro in un secondo piano e in entrambi i casi il nascondersi *traccia* la visibilità della sua presenza-assente. La filosofia conosce bene questo gesto e pratica con una familiarità assoluta gli spettri di una presenza assente o di un'assenza presente.

Come Hegel, a suo modo, aveva visto con una lucidità assolu-

ta: c'è sempre un rapporto tra un ingombro o l'eccesso di uno sguardo di sorvolo in un secondo piano e un semplice *venir meno* dell'orizzonte dell'Idea. La mano in eccesso coperto è sempre la metonimia di un orizzonte non esposto nel suo ritiro o, in altre parole, di un orizzonte che si segnala o interroga o richiama in un qualche appello nell'esperienza di un *venir meno*. La *scienza pura* avrebbe dovuto prendere inizio nel suo *ritiro*. L'adesione alla *Sache Selbst* avrebbe dovuto garantire l'evento di un puro inizio. Ma è stata proprio la radicalità estrema del progetto a poter mostrare la sua aporia.

2. La mano della filosofia come la *lettera* della Regina deve trovarsi nella fine di una *confidenza fidata* perché si trovi in pericoloso eccesso da ricoprire sulla scena.

In entrambi i casi troviamo un gesto di velatura. Così come la Regina deve coprire l'eccesso di un lettera in una scena scoperta da una confidenza fidata, così le figure dei concetti devono sapere velare lo scoperto di un particolare eccesso sulla scena. Se l'ingombro di uno sguardo di sorvolo, di una lettera in eccesso o di una mano di troppo è sempre il segno di un ritardo o di un anticipo su una scena in cui ritiro ed esposizione coincidono, la velatura di questo eccesso rappresenta la figura in cui essa tenta di coprire una fatale scopertura. La potenza di una grande filosofia non sarebbe compresa pienamente se si trascurasse questa capacità di dissimulare un eccesso scoperto che transita nell'invenzione stessa della metafora filosofica.

In fondo, in qualche modo, lo apprendiamo da Derrida: la decostruzione, l'autodecostruzione, con cui la filosofia può prendersi di mira, prende inizio nel momento in cui il velo con cui essa nasconde (molto spesso ideologicamente a se stessa) il ritiro non ritratto della sua mano nella scena dell'esposizione, *s-vela* che la promessa di totalità non può essere mantenuta.

In questo senso la decostruzione è animata dallo stesso spirito con cui il Ministro nella *Lettera* di Poe da un certo punto in

poi inaugura il movimento di un sospetto. La *lettera* o la *mano* della Regina diviene *visibile* proprio nel suo nascondimento; si fa presenza-assente nel movimento di un nascondimento inaugurando tutta un'economia di verità o di svelamento.

La filosofia, come la Regina, aprirebbe dunque la sua scena nell'intervallo di tre momenti: una lettera o una mano di troppo, imbarazzante perché segno di un ritiro non ritratto; la necessità di velare quest'eccesso non ritratto; la traccia di una velatura che espone alla decostruzione o all'autodecostruzione. Se questa celebre *lettera* diventasse l'immagine del significante e della sua istanza di apertura potremmo dire che la sua velatura, potrebbe fare da emblema a una speciale arte metaforica con cui la filosofia saprebbe rendere *tipici* i propri concetti. La velatura ci direbbe qualcosa sulla figura dei concetti se si sapesse valorizzarla nel giusto modo. Ci direbbe qualcosa del particolare modo di *s-velare* con cui le figure concettuali impongono la retorica mediante cui prendono ad affermarsi. I concetti della filosofia svelano nello stesso modo con cui la mano della Regina rivolta la lettera imbarazzante cercando di sottrarla alla vista. Sottrarre allo sguardo ciò che è in vista rivelandolo nell'eccesso del suo non essere assente. Rivelare o rendere presente, presentare, nel gesto che traccia la velatura, nella traccia della velatura che prova a sottrarre alla vista.

Coprire con un velo e quindi svelare ciò che resta non ritratto e quindi presente in un'assenza. Presente in un'assenza o assente in una presenza: questa sarebbe l'arte con cui la filosofia diventa il contraccollo di un ritiro non esposto come tale.

La svelatura sarebbe l'arte di dislocare lo sguardo obliquamente in una presenza assente e in un'assenza presente. Lo vedremo più avanti, l'arte di produrre *simiglianze* o figure in cui è sempre un'analogia a distendere il suo velo di *simiglianza*.

Pratica d'opera con cui la filosofia diventa esperta di un venir meno e nello stesso tempo per la stessa scena resta estranea a una fondamentale esperienza del ritiro. Se, al contrario, fosse

esperta di un *ritiro* non segnato da una traccia di velatura, la sua messa in opera e il suo stesso testo di scrittura avrebbero una straordinaria confidenza con alcune esperienze esemplari di *esposizione*. Le sue velature, lo vedremo, sarebbero capaci di compiere ciò che si mostra in modo esemplare (esemplari soprattutto per la politica) in certe esperienze dell'arte: velare senza svelare, velare in *somiglianze* che fanno a meno di *simiglianze*.

3. In questa celebre novella, come si sa, la *lettera s-velata* indurrebbe un movimento senza fine se non intervenisse un'attitudine che è sempre al limite della filosofia verso gli eventi esposti *senza velo*.

Ora, occorre stare molto attenti, un evento *esposto senza velo* non richiama in nessun modo una presenza presente o un ente presente. Un ente presente è sempre nella velatura del suo secondo piano di apparizione. Non c'è presenza senza piano d'apparizione e non c'è piano d'apparizione che non faccia svelamento in una dialettica di presenza e di assenza. *L'esposto* che qui si evoca invece richiamerebbe lo sguardo di Dupin. Se il significante fa *apertura*, la sua eccezione sarebbe il più in vista di tutto, tanto in vista che nessuna inclinazione allo *svelamento* sarebbe in grado di sostenere. Così una mano come metonimia dell'orizzonte d'apparizione che fosse interprete di questo speciale *essere in vista* né presente né assente, dovrebbe esporre, lo si diceva, il suo proprio ritiro, altro movimento e altra scena rispetto allo *svelamento* di una presenzialità.

4. Nelle coerenze dell'eredità di Derrida dunque potremmo dire in questo modo: un'apertura farebbe ritiro solo in un'*esposizione*, in un *quasi evento* in cui ritrazione ed esposizione convergono in una scena essa stessa esposta. Se l'apertura non differisce, se non possiamo mandarla in differenza, deve alla lettera coincidere con un'*esposizione* che *espone* uno speciale

*ritiro*. L'apertura non può che essere l'atto stesso d'esposizione, l'attualità di un'esposizione. La mano che indica un orizzonte esposto nella sua ritrazione dovrebbe a sua volta esporsi nella sua ritrazione. Senza questa convertibilità la mano che indica l'orizzonte farebbe da orizzonte non ritratto, sarebbe testimonianza di un fuori piano *scoperto*, la cui velatura diventerebbe sempre la condizione di completezza con cui la filosofia può presentare la propria scena, ma anche segno del suo *venir meno*.

La filosofia dunque dovrebbe mostrare le proprie mani esponendole in un ritiro. Solo in questa eventualità essa farebbe testimonianza di un'apertura come differenza che non differisce di una differenza.

Per far questo essa dovrebbe *figurare* il proprio gesto speculativo in una maniera tale da sottrarlo alla semplice presenzialità con cui farebbe ingombro ed eccesso sulla messa in scena, ma anche dalla velatura con cui potrebbe trattenerlo fuori scena. Dovrebbe evitare la presenza e la semplice assenza. Ritrarre la propria mano dalla semplice presenza e dalla semplice assenza. Dovrebbe dunque esporre il suo stesso ritiro. Ma esporre un ritiro non può che imporre una scena nella quale non sia possibile indietreggiare e far ritiro. Come se l'esposizione di un ritiro dovessimo *configurarla* laddove non è più possibile arretrare in un secondo piano.

5. Nella tradizione del vecchio attualismo italiano tutto questo si riassumerebbe nell'estrema semplicità di una formula come la seguente. La filosofia non può che dividersi in due ambiti: nel primo espone fatalmente il *concreto* come un *astratto pensato* ma lo spaccia come *concreto*. Nel secondo ambito manifesta l'inevitabile caduta del concreto nell'astratto e decostruisce ogni modalità di presentazione dell'inevitabile astratto del concreto come concreto. Nel primo caso, dunque, nel momento in cui si spaccia l'inevitabile astratto del concreto come

il concreto, la filosofia opera nella forma di un inganno o di un autoinganno nel quale lo scoperto di un impensato o anche l'impensato di un *impensato* si sottrae nella sua impensabilità, e in questa congiuntura nasconde sempre sotto velo l'orizzonte della propria mano. La *velatura* di questa impensabilità è il sintomo più potente di una scena non all'altezza del concreto attuale. Se il compito di un *concreto* presentato come *concreto* è quello di esporre il suo mancare alla semplice presenza e alla semplice assenza, allora la *velatura* di cui la metafora filosofica fa scena di esposizione in realtà traccia il suo inevitabile fallimento. Vela o traccia proprio ciò che non sarebbe in grado di esporre nella sua mancanza al presente e all'essente. Vela ciò che non ha saputo e potuto sottrarre alla scena esposta. In qualche modo rimuove dalla vista il corpo evidente del suo fallimento.

L'attuale come la *chóra* dovrebbe esporsi come l'imminenza del non luogo, dovrebbe esporre la sua non appartenenza a ciò che rende possibile compresa l'assenza e la presenza. Dovrebbe esporsi come un evento che esibisce la condizione del suo accadere come *mancante* all'insieme che rende possibile. *Mancante* della stessa mancanza con cui la *chóra* di Derrida rende possibile tutte le iscrizioni che ne tracciano il suo *non luogo*. Esporre questa *mancanza* come ritiro vorrebbe dire, ripetiamolo ancora, esporre le proprie mani come mancanti. Esporre una scena in cui le proprie mani si ritraggono senza traccia velata di ritrazione.

*Ma questo non accade mai tra le mani della filosofia.* Per questo la decostruzione, dice bene Derrida, è coesenziale a ogni costruzione. Ma torna la questione decisiva: *come sa* la filosofia e quindi come può la decostruzione essere anche autodecostruzione, se l'impensato della *chóra* è già sempre non ritratto e già sempre velato o pensato, o comunque mai esposto nella sua mancanza alla presenza e all'assenza? Donde trae la filosofia il giudizio con cui avverte se stessa, si autoavverte cioè, del

mancare della *chóra* a ogni assenza e presenza? Donde trae il giudizio che l'impensabilità dell'attuale *scade* sempre, fatalmente, in un pensato?

*Come sa* che una condizione attuale di un evento non appartiene all'insieme che rende possibile? *Come ricava* dalla logica infinita di uno slittamento metalinguistico, che l'impensato di un orizzonte attuale non è riducibile a nessuna traduzione nelle figure inevitabili di un pensato?

Dobbiamo ammettere che la filosofia nei suoi momenti cruciali può rendere testimonianza a se stessa di un doppio passo che le accade alla fine come un contraccolpo: incontra un *niente* come già sempre *perduto*, lo avverte in perdita senza averlo mai, propriamente, direttamente, incontrato e, nello stesso tempo, per lo stesso contrattempo, deve sottrarlo a questo stesso *mancare*. Il *niente* che non manca di nulla, che non ha segreto e non fa segreto, senza richiamo alla logica di una promessa, tanto in ritiro da ritirare la sua stessa differenza. La filosofia è come presa dal contraccolpo di un'impossibilità di esporre questo ritiro e, al contempo, di poter essere esposta a un'esposizione che fa testimonianza di un ritiro senza traccia.

6. Dobbiamo impegnarci nell'ipotesi che la filosofia faccia sempre l'esperienza di un *venir meno*, sia cioè nel passo di un *venir meno*. Nel *venir meno* qualcosa si rende presente nel suo venire a mancare e la filosofia raccoglie nella sua figura questo presentarsi di un'assenza; è in questo *venire meno* il cui contraccolpo è un *presentarsi* nell'assenza che essa *patisce* dialetticamente e obliquamente l'orizzonte come limite. È qui, in questo contraccolpo, che il suo sguardo si fa obliquo per corrispondere a una figura che sappia patire il *venir meno*. Ma se è portata a sottrarre il ritiro dell'apertura a questo *venir meno*, quindi a contrapporre la *chóra* a ogni semplice presenzialità o assenzialità, è perché incontra o passa nell'incontro con un mancare che non viene meno, con un mancare il cui venir

meno non lascia traccia neppure come *mancare*, quindi, per utilizzare una nozione decisiva, con un ritiro che ritira il suo stesso ritiro. Un ritiro che ritira il suo stesso ritiro sino a mancare della logica stessa del *mancare*. Senza il divieto nell'esposizione di questo incontro essa non potrebbe avvertire in nessun modo la stretta necessità di non sovrapporre ciò che si esclude nella pratica del né presente né assente dal semplice *venire meno* di un semplice mancare.

C'è dunque almeno un momento in cui la filosofia incontra un fenomeno in perdita senza essere perduto, mancante senza essere mancato; un fenomeno nella cui scena esposizione e ritiro devono convergere se la filosofia può vietarsi di pensare e dire la *chóra* o la differenza come né presente né assente, né in secondo piano né in primo piano. Un fenomeno esposto né in eccesso né in difetto.



## *Sul niente e sull'essere*

1. In una certa neometafisica italiana è sempre la *posizione* dell'ente, la sua entità, l'identità di essenza ed esistenza, a portare in dote l'*attualità* della manifestazione. L'ente sarebbe a tal punto la *posizione* del proprio *essere* da convocare il pensiero come soglia della sua manifestazione.

Severino in un saggio giovanile scrive in questo modo: «Il dato è l'ente immediatamente manifesto, ove il manifestare è lo stesso manifestato. Il dato, come determinazione originaria, è la stessa verità originaria. La verità originaria, come unità originaria della presenza dell'ente, è fondata sulla presenza immediata, nel senso in cui si dice che questo ente è vero perché è presente nella sua piena realtà»<sup>1</sup>.

La scena qui è regolata, riceve la propria regola e misura, dall'immediatamente *manifesto*, da un dato che porterebbe con sé l'atto stesso della sua manifestazione. Ora, l'atto di una manifestazione, la cui *manifestatività* cade sull'immediatezza di un dato, non può che implicare un ricorso all'evidenza fenomenologica di un *darsi*. Un dato che si manifesta come un *darsi* non può che implicare un *farsi avanti*, ma nessun *farsi*

1. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981, p. 482.

*avanti* sarebbe tale se non si *presentasse* in quanto tale e nessuna *presentazione* a sua volta può prescindere dall'occupare la soglia di un *presente* temporale. Così il dato si manifesterebbe nel suo *essere presente*. Sarebbe manifesto nella *presentalità* del suo essere presente. Ma è qui, come si sa, che agisce la forza della differenza ontologica: proprio il metodo fenomenologico accerta che la *presentalità* del darsi come presente non è presente come tale, che solo per questa *impresentabilità* il presente si offre come un darsi. Pertanto la manifestatività non è identica con il manifestato, non è portata dalla *posizione* del manifestato. Differisce dal manifestato come dato. Il neometafisico reagisce e chiede conto (in modo tutt'altro che ingenuo) dell'*essere* della differenza, chiede conto di una manifestatività che nel *far differenza* dovrà *darsi* a sua volta. Chiede conto di questo mostrarsi nel suo ritiro, di questo mostrarsi come un *darsi*, il darsi di cui appunto si parla nel momento in cui si nomina la *posizione* del dato. Questa obiezione è importante: non è un caso, del resto, che nel momento in cui si vuole evitare la reificazione della differenza ontologica si deve ogni volta precisare: differente di una differenza che non differisca e sia quindi in qualche modo *in uno* con l'ente. Quindi *nient'altro che l'ente*. E tuttavia se questa necessaria precisazione avverte dell'ambiguità della soluzione heideggeriana della differenza non toglie nulla alla sua dirompenza nel momento in cui la *manifestatività* si polarizza sulla *datità*. Se la differenza ontologica è sempre sul punto di entificarsi, la semplice datità è sul punto di *positivizzarsi* e di presentarsi in un *presente davanti*. A rigore per entrambi (heideggerismo e neometafisica) la manifestatività non è né presente né assente, né in primo piano né in secondo piano, e tuttavia il primo è sul limite di far scivolare la differenza in un secondo piano dell'ente la seconda di risuonare un primo piano assoluto dell'ente. Che questa evoluzione sia sempre imminente e congeniale alle formule con cui se ne figura il tratto speculativo è testimoniato dal fatto che

il primo può convergere con la rinuncia o il rifiuto del principio di non contraddizione, la seconda invece deve chiamarlo in causa come principio fondamentale. Ora, come far convergere invece la dirompenza della differenza ontologica portata all'estrema coerenza con la *non negazione* del principio di non contraddizione?

Severino scrive così coerentemente: «verità originaria è *adaequatio intellectus et rei* nel senso che l'*adaequatio* è originaria e che la dualità dei termini che la costituiscono non rientra nell'originarietà ma è un secondo rispetto a questa. L'*adaequatio* è il dato come manifestazione dell'ente»<sup>2</sup>.

Ora, se la dualità dei termini è sempre un poi, un astratto di un concreto direbbe Gentile, perché continuare a utilizzare la nozione di *adaequatio*? Si dirà: perché non c'è un primo termine, poi un secondo termine, con la necessità che si rapportino tra loro. C'è piuttosto, così si tenta di dire, la manifestazione di cui i termini sono sempre successivi. Ora, i termini sono sempre successivi sia nel caso in cui si proponcano uno dopo l'altro sia nel caso in cui si proponcano da sempre l'uno con l'altro; la successione sta nella semplice differenziazione dei termini nella formula di un *pensiero dell'essere*. Per impedire questo però bisognerebbe evitare di utilizzare i termini per evocare la *manifestatività*. Bisognerebbe appunto affermare che la *manifestatività* in cui i termini si correlano non è *identica* ai termini (sempre successivi) né differente, né prima né dopo; la sua manifestazione differisce, senza tuttavia essere originaria. *In uno con il dato* senza poter sostenere tuttavia una formula cara a Severino e cioè: nell'identità tra il manifestare e il manifestato. Così se l'*essere* diventa il nome per la manifestazione come orizzonte di apertura in quanto tale, l'essere con cui potremmo continuare a evocarlo andrebbe distinto dall'essere di cui ogni pensiero è in correlazione. Se per *adeguatezza* si intende la

2. *Ivi*, p. 403.

*manifestazione* stessa essa non è propriamente niente che sia semplicemente correlativo.

Non a caso in questo crinale stretto in cui la manifestatività lambisce il lessico speculativo dell'attualismo, Severino nel saggio "Ritornare a Parmenide" scrive: «*L'elenchos* non dice, si badi, che la negazione dell'incontraddittorietà non è ammissibile perché è contraddittoria (giacché, così, si presupporrebbe ciò di cui si deve mostrare il valore: l'incontraddittorietà, appunto), ma dice che tale negazione non riesce a vivere come negazione, perché nell'atto in cui si costituisce come negazione essa è insieme anche affermazione [...]»<sup>3</sup>.

In questo passo che compare quasi come un *lapsus* nel corpo del testo Giovanni Gentile non si sentirebbe estraneo. In fondo, almeno per un momento, la forza interna della coerenza spinge la linea speculativa dai termini o da uno dei termini (pensiero-essere) verso l'*attuale*, o l'atto stesso dell'attuale nel cui esercizio performativo si mostrerebbe il valore dell'innegabilità come *affermazione* di qualunque negazione del principio di non contraddizione. Per un momento la formula, con la quale si ripete che l'essere non è non essere, si mostra nel suo valore non a partire dalla contraddittorietà dell'asserto, quindi dalla contraddizione manifesta di un A che respingerebbe il suo essere non A, ma da un'*autoevidenza* sostenuta da un'implicazione performativa nella quale una negazione dell'incontraddittorio chiama in scena l'impossibilità che qualunque affermazione o negazione possa trascendere la trascendenza di un atto. La negazione deve affermarsi nel suo atto per essere tale e pertanto non può negare l'affermazione con cui nega. L'impossibilità di negare il principio di non contraddizione, quindi, in questo passaggio di Severino, si ritroverebbe a ri-

3. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 45. Il saggio com'è noto venne pubblicato nella "Rivista di filosofia neo-scolastica" nel 1964.

dosso speculativo dell'attualismo. Chiamerebbe l'essere come non *non* essere l'*attuale*, in quanto apertura già sempre aperta di ogni affermazione e negazione. Questo momento tuttavia si spegne immediatamente dopo. L'atto diventa subito il contraccolpo logico di una posizione ontologica. Diventa ciò che si imporrebbe al pensiero a partire dalla *positività dell'essere* la quale porterebbe in consegna quel destino del non *non* essere di cui il pensiero non potrebbe che prendere atto anche quando non lo sa o non lo vuole. Così l'*attuale* nel momento decisivo inclina verso una semplice iperontologia. Severino scrive: «La legge dell'essere è il destino del pensiero, che pertanto è sempre testimonianza di questa legge, ossia l'afferma sempre, anche quando la ignora o la nega»<sup>4</sup>.

L'incontrovertibile ritorna quindi dall'innegabilità di un evento che può fare autotestimonianza dell'impossibilità di negarsi ad una positività data che imporrebbe il suo atto d'essere.

2. Nel momento in cui l'innegabilità del principio di non contraddizione non resta fermo alla confutazione *elenctica* e si porta verso il lato ontologico, si deve asserire dell'*essere* e del *nulla*, si deve scrivere che l'ente che è *non è* non essere, non è *niente*. Ma come *escludere* il *niente* dall'essere, come star sicuri di un *essere* che non sarebbe *niente* se esso è il nome per eccellenza chiamato a non dire *nient'altro* che quello che dice? Chiamato a dire semplicemente *ni-ente*, o comunque certamente nulla che abbia a che fare con un'*opposizione* a un positivo esistente. Nulla, come *non essere esistente*, fa del *nulla* l'opposto dell'esistente, cioè il non esistente. Il positivo diventa l'essere e il negativo il nulla. Ora, questa relatività all'esistente come *non esistente* ha già cambiato connotati al *niente*, lo ha già pensato come *non* esistente, mentre l'estremo rigore vorrebbe che *niente* fosse un nome a cui si deve garantire il non portare

4. *Ivi*, p. 45.

nessun ente né esistente né inesistente nell'orizzonte che apre. In questo senso non è l'opposto del positivo, non è l'opposto dell'essere, poiché ogni opposto condivide sempre qualcosa con ciò a cui si oppone. Senza una certa condivisione non c'è opposizione. Così, se il *niente* venisse chiamato in opposizione all'*essere*, nel *qualcosa* che dovrebbe avere in comune, si dovrebbe ricorrere all'*essere* stesso come comune tra l'essere e il niente. Pertanto l'*essere* è un nome che non può portare con sé il negativo del positivo, il non esistente dell'esistente. Non solo, sottraendosi come opposto, costringe a nominare l'*essere* senza ricorrere a nessuna correlazione oppositiva. Costringe a svuotare l'essere di ogni correlativo e quindi di ogni riferimento al *non essere* come *non esistente*. Se il *non esistente* non è l'opposto dell'essere, la formula "l'essere *non è* non essere" non può rinviare alla positività *oppositiva* della correlazione. Non c'è nessun nulla opposto all'essere da cui si possa trarre la legge per la quale si possa legittimamente enunciare la formula l'essere *non è* non essere. Ma se il nulla non è il non esistente anche l'essere non è l'esistente. Non è il positivo. Non è l'opposto del suo opposto. L'essere diventa un nome per un orizzonte né esistente né inesistente, né positivo né negativo, diventa un nome il cui posto può essere preso dal *niente* stesso. *Essere* e *niente* diventano nomi che si contendono un'apertura in cui si porta all'estrema coerenza la differenza ontologica. Forse la *chóra* a cui rinvia la *différance* di Derrida accade alla filosofia ogni volta che, seppure per un momento, essa scopre che essere e niente hanno in comune la possibilità di un'apertura che nessuna *opposizione* di *essere* e *niente* sarebbe in grado di nominare.

## *Il pathos del venir meno*

1. Da un lato occorre affermare che una presenza è già sempre una *traccia*; traccia poiché la presenza è *già sempre* differita da sé, già sempre mancata o *perduta*. Dall'altra occorre sottrarre la traccia a ogni nozione di *rinvio*. Anche quando essa sembra richiamare un evento che non avrebbe mai fatto a tempo ad accadere o che mai sarebbe stato presente. La traccia non *può* rinviare al passaggio mancato, quindi non *deve* fare rinvio; deve esporsi come una traccia senza rinvio. Una traccia senza rinvio è come un *effetto* senza causa. Come un effetto che sottraendosi ad ogni regime di causalità converte o sospende la sua stessa natura di effetto. Quindi o la traccia è il nome di questa sospensione o conversione, oppure essa cade nell'effetto di una causa. Sospendere o convertire il suo essere effetto o il suo semplice essere traccia significa trovarsi nella medesima condizione senza condizione di un dono senza mittente, quindi di un dono che sospende, autosospende, autodecostruisce, la presenzialità del suo essere dono. Come si vede la presenza sovrana del semplice presente o del semplice dono non si decostruisce semplicemente facendo rinvio a una differenza, differendo il presente da sé, fratturandolo in un differire, ma differendo il differire dal suo stesso differire, quindi differen-

do la traccia dal suo *tracciare* un rinvio, quindi pensando una traccia sospesa dal suo essere un rinvio, rinviante a *nient'altro* che al suo essere traccia.

2. Dovremmo dunque sottrarre un *ritiro* a ogni economia di *rinvio* compreso quello che sarebbe in scena nel momento in cui fosse contrassegnato dall'evidenza di un *mancare* o di un *venir meno*. Così quando si afferma che l'istante *sarebbe già sempre mancato*, già sempre *venuto meno*, si tradirebbe la natura di un differire differito da ogni differenza se si ricorresse, in vario modo, nel mimetismo di molte possibili variazioni, all'immagine di un *battito di ciglia*, quindi al *venire meno* come l'imprendibilità di una velocità infinita. Come se il *mancare* fosse l'effetto di un battito che lacererebbe o spazierebbe ogni presenzialità, per la velocità infinita di un accadere che non avremmo mai fatto a tempo a pensare. Come se il pensare stesso fosse il supplemento infinito a questo infinito venire meno nel battito di una velocità infinita. Per quanto *senza tempo* la velocità infinita di questo mancare continua a supportare l'evidenza di un *venir meno*, la quale in nessun modo può sottrarsi alla logica del rinvio.

Dovremmo invece, ossessionando Derrida, non sovrapporre troppo in fretta un *ritiro* con un *venir meno*. In particolare quando il ritiro è chiamato a dare il nome all'impensabilità dell'apertura. Per questo occorre la più estrema delle cautele nel momento in cui si concede il giusto valore alla paradossalità del futuro anteriore.

Nel momento in cui, tra Levinas e Derrida, si lavora sulla nozione di un evento già sempre passato senza essere mai stato presente, non si dovrebbe mai dire troppo in fretta: *mancato* perché già sempre perduto e *perduto* perché già sempre mancato. Si dovrebbe invece portare all'enfasi più estrema l'auto-decostruzione implicata nella formula correttiva di un evento già sempre passato senza aver fatto a tempo ad accadere. Pas-

sato immemorabile di un *presente mai stato*.

Quel *mai fatto a tempo*, se vuole restare fedele a ciò che cerca di evocare, non può che aderire fino all'estremo al tempo dell'accadere. Solo il tempo attuale di questo accadere può trovarsi nella condizione del *non avere fatto a tempo*. Solo l'attuale di questo tempo d'accadere non è propriamente mai accaduto, mai fatto a tempo, mai avuto tempo. Ritiro quindi che non va in una differenza di contrattempo: in questo senso non è una perdita, non è un tempo già sempre perduto. Non è il battito di ciglia di un istante *già sempre mancato*.

3. Tuttavia per una speciale fatalità di cui la filosofia deve saper sopportare il carico e il destino, un evento ritirato nel suo mancare fa contrassegno, tra le sue mani, come *perduto*. Nonostante la necessità di una costante correzione nel *mai fatto a tempo ad accadere*, la figura di una perdita torna ogni volta come l'*evidenza* di questo mancare. (Quante volte l'interprete può sorprendere Derrida con la formula di questo *venir meno*? A ossessionare il *presente* o la *data* o la *firma* con la logica di un evento già sempre mancato? *Spettro* di un corpo mai stato. A questo punto il suo interprete dovrebbe assediare la paradossalità del suo futuro anteriore con la tensione tra la *chóra* e la diastasi di un istante inconsistente per il suo differire...).

In un linguaggio antico, molto di questo verrebbe chiamato in causa nella tensione tra il *pensabile* e l'*impensabile*. L'*impensabile* del pensare non è il suo retro o il suo fondo, il suo prima o la sua origine, ma la sua stessa impresentabile attualità performativa o attualità d'evento o d'avvento.

In *uno strano sapere*, tuttavia, la filosofia *sa* di avere già sempre perduto l'*impensabilità* del pensare. Sa di averla perduta nell'atto stesso della sua pensabilità. In *uno strano sapere*, in una lucidità estrema, la filosofia sa che ciò che avverte come già sempre perduto non si sovrappone con la soglia impensabile in cui il pensiero è aperto. Forse nessuna altra evidenza della

filosofia è così impropria: l'impensabile *non* è pensabile. Non è pensabile poiché come la *chóra* (di Derrida) non è né presente né assente, né finito né infinito, né pensabile né impensabile. Come classificare questo sapere improprio che nella sua massima lucidità si autoavverte escluso dalla pensabilità dell'impensabile? Che si autoimpone di non sovrapporre l'impensabilità non pensabile all'impensabilità già sempre perduta nel pensabile? Strana precauzione per la quale si cerca di non confondere due nomi dell'impensabile: un impensabile già sempre *mai* perduto in ogni pensabilità, e un impensabile già sempre perduto nella sua impensabilità. Nel primo nome l'impensabile non è ciò che si sottrae al pensiero, ma ciò da cui il pensiero non potrebbe sottrarsi, una impensabilità per impossibilità di sottrazione. Nel secondo caso l'impensabile è il nome per l'evidenza di un già sempre perduto, inattingibile, mancato o venuto meno. Nel primo momento l'impensabile non si sovrappone con l'inattingibile ma piuttosto con il non sottraibile, con ciò che dovremmo chiamare un ritiro esposto, un ritiro esposto nella sua non sottrazione. Nel primo caso l'impensabile non differisce dalla pensabilità, la sua non sottrazione non è altro che una ritrazione senza traccia di rinvio, ma una ritrazione senza traccia di rinvio è come un differire che differisce dal suo differire o una traccia che traccia la sua stessa cancellazione e quindi nient'altro che la pensabilità in quanto tale. Per questo in alcuni momenti la tradizione filosofica può dire: l'impensabile del pensare come l'antica nozione dell'essere sarebbe il *maxime scibile*. Può dirlo anche se deve consegnare tutto questo a una sorta d'intuizione noetica prevalente su ogni dianoetica, quindi sempre a un passo o nel passo della sua fine. Avrà immediatamente trasformato l'*impensabile* in un *inattingibile*. Il già sempre non sottraibile si sarà mutato in un già sempre perduto. La filosofia dovrebbe invece compiere un passo estremo: autoavvertirsi di costituire non la via privilegiata per l'*impensabile* ma il suo ostacolo più tenace. La

filosofia deve sapere farla finita con sé, deve sapersi finire, sapersi in una certa fine. Forse è questa una delle eredità di Nietzsche che si impongono come la grazia di una speciale lucidità. Praticarsi in una certa fine non significa l'impegno nella triste retorica dell'elaborazione di un lutto. Praticare la fine significa raggiungere l'idea che l'impensato, come l'aperto già sempre ritratto senza venir meno, costituisce il sogno della filosofia. Il suo sogno, non il suo delirio, poiché quest'ultimo ha a che fare con la *hybris* dell'*inattuabile*.

4. La filosofia è il *pathos* di un venir meno in cui l'origine è sempre spettrale, sempre differita, sempre inattuabile, sempre inscritta di figure concettuali che impongono la potenza retorica di uno sguardo *sott'occhio* o di traverso. Questo sguardo sogna ciò che il suo essere in perdita fa da ostacolo. Sogna un fuori che è tale solo rispetto alla sua possibile testimonianza. Sogna l'esperienza per lei più difficile, la più inattuabile proprio perché le appare come inattuabile: l'aperto come l'impensabile, come la *chóra*, né presente né assente, semplice fidatezza di cui le figure della *notorietà* ne sanno sempre *quanto basta*.

Come se la fidatezza con le risorse che potrebbe mobilitare fosse il nome estremo per il *limite* a partire dal quale la filosofia deve deporsi. Come se la fidatezza confidente di un'apertura fidata fosse il sogno da realizzare nella o alla sua fine. Come se la differenza ontologica tra essere ed ente non potesse che lasciare in campo il rinvio di un differire se non *confidasse* l'essere e l'ente. Solo in questa *confidenza* l'essere differirebbe differendo dal suo stesso differire.

Per questo la filosofia sarebbe autorizzata nel suo estremo limite a *confidare* il pensare e l'impensato. A confidare l'uno nell'altro fino al punto da avvertire il suo contraccolpo, il suo stesso venire meno, come la perdita di questa *fidatezza*. Come se la filosofia fosse da sempre il *di troppo*, l'eccesso o il difet-

to rispetto a questa *confidenza fidata*. Da sempre esperta del venir meno ma proprio per questo inesperta del ritiro in cui un'apertura promuove una *confidenza fidata*. Come se le risorse richiamate dalla nozione di *fidatezza* fossero le più adatte per non confondere un *ritiro* e un *venir meno*. In questa linea avere *fede* vorrebbe dire trovarsi nel ritiro di un'apertura senza evidenza di un venir meno, senza rinvio, consentendo, in una sopportazione assoluta, lo spazio e il tempo di una indeterminazione radicale. La *confidenza* infatti non è altro che la sopportazione del rischio dell'*incalcolabile*. Non circolerebbe il senso, il senso stesso della circolazione linguistica e dell'apertura sociale, se non fosse più sopportabile quella confidenza fidata per la quale l'intesa o la reciproca *attesa* restano sospesi nel margine di una fidata *indeterminazione*. Non vi sarebbe neppure volontà di intesa, consenso di intesa, al di fuori di questa sopportazione.

Il suo contrario o la sua perdita coincidono sempre con una pratica di accertamento, di certificazione, di alleanza, di deriva costante verso l'immobilità della lettera, della lingua o della legge. Forse la nozione di spaziatura con cui Nancy cerca di rinnovare come *Mit-sein* il tratto di apertura del *Da-sein* potrebbe tradursi molto meglio nell'orientamento di una *confidenza fidata*. Nell'ordine della circolazione del senso o nel linguaggio smarrire la confidenza fidata, per la quale è sempre possibile un consenso di intesa nel margine mobile di una speciale indeterminazione, conduce sempre alla fatalità o all'immobilità della lettera per cui nessuna figura di parola diventa sopportabile. Una confidenza fidata circola in un possibile consenso quando quei corpi di figura che le grammatiche disciplinano sempre troppo separatamente, come figure retoriche, non si impongono con la forza della loro lettera. Quando questo accade, quando la *lettera* impone il suo *regime*, anche la più elementare delle figure scivola nella strana lucidità di una interpretazione infinita. Sopportare il margine di indetermi-

nazione di una confidenza fidata non si sovrappone mai con il regime di una infinita interpretazione. L'infinita interpretazione è sempre coerente con l'imporsi della forza della lettera, accade nella medesima piega di lucidità, in cui una figura ruota intorno a una certa *letterarietà*. Ciò che impone la forza della *lettera* è la medesima per cui si afferma una infinita interpretazione. Occorre rileggere le parole di Paolo di Tarso per ricomprendere questo reciproco rilancio tra lettera della *Legge* e la vertigine dell'interpretazione. Tra una lettera che occupa la scena di una figura e il suo sprofondare nell'interpretazione. Strano destino delle *lettere*: non appena si presentano a occupare la scena esse circolano nel loro *venire a mancare*. La strana lucidità di un'interpretazione, il suo stesso accanimento, la sua necessità, non può essere altro che il contraccolpo di questo presentarsi che viene meno. Se una qualunque figura del senso è preso dalla sua *lettera* un sisma scettico prende il sopravvento; ne avremo sempre un momento esemplare nelle figure della fenomenologia hegeliana. In quella interna inquietudine tra l'*enunciare* e l'*opinare* in cui si svolgono le figure della certezza sensibile.

5. Quando Hegel scrive: «La certezza sensibile in se stessa mostra l'universale come verità del suo oggetto»<sup>1</sup>, quel *mostrare* è ancora più radicale del *mistico* di Wittgenstein.

Evoca un modo di sopportare una non presenza e una non assenza. L'universale che si *mostra* infatti non è né presente né propriamente assente. Il gesto ostensivo lo *mostra* nello stesso orizzonte per il quale non deve presentarsi né assentarsi. Si potrebbe dire: la sua verità è la *certezza fidata* per la quale l'universale non *deve essere* rappresentato come tale. *Mostrarsi* è il nome per un'esperienza fidata che non deve esibire in nessun

1. G. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia editrice, Firenze 1979, p. 85.

modo la verità dell'universale, che sopporta in ogni modo l'indeterminazione per la quale tutti i *questi* hanno la possibilità del questo.

Allo stesso modo potremmo rileggere questo altro passo hegeliano: «essi opinano bensì questo pezzo di carta sul quale io scrivo o meglio ho scritto questo, ma ciò che essi opinano non lo pronunziano»<sup>2</sup>. *Opinare senza pronunciare*. *Opinare* una singolarità senza pronunciarla. *Mostrare* nell'opinare una singolarità senza doverla pronunciare o propriamente indicare. Quindi opinare in una confidenza fidata una singolarità senza dover far coincidere il *mostrare* con l'*esibire*.

La notorietà fidata è aperta nella stessa figura per la quale l'universale e il singolare non devono *presentare* il loro mostrarsi. Quando l'esigenza di una qualche presentazione si afferma una spettrale lucidità anima la domanda della filosofia: “che cos'è il questo? o che cos'è il qui?”. Questa domanda è sempre, contemporaneamente, effetto e causa di una perdita della figura del *noto*. La *rovina* della figura, il suo sprofondare scettico, accompagna e in qualche modo guida la strana lucidità di questa domanda, la quale non farebbe insistenza sul corpo dell'esperienza se non fosse momento di un'attrazione di ciò che abbiamo già accennato come la legge della *lettera*.

Come se si potesse e dovesse dire in questo modo: la figura di una *notorietà fidata* esclude la tentazione della *lettera* per la medesima istanza per cui non cade nel cattivo infinito di una infinita interpretazione.

Ritroviamo tutto questo nei passi in cui Hegel domanda: «Proprio a lei devesi chiedere: che cosa è il questo? Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l'ora e come il qui, la dialettica che esso ha in lui avrà una forma tanto intelligibile, quanto esso lo è»<sup>3</sup>. Il *questo*, elementare gesto ostensivo

2. *Ivi*, p. 77.

3. *Ivi*, p. 83.

dell'indicare, come un genere, può dividersi in due specie che toccano lo spazio e il tempo: il *qui* e l'*ora*.

L'*ora* e il *qui* tuttavia interrogano a partire dall'istanza letterale, nella strana lucidità che non sopporta l'indeterminazione. Se si afferma che "l'ora è la notte", la sua letterarietà viene addirittura fissata per iscritto. «Noi – scrive Hegel – appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata»<sup>4</sup>. Questo *fissaggio* ha il medesimo riflesso che farebbe paralisi, ad esempio, in una figura metonimica o metaforica. Ha la medesima istanza che imporrebbe all'enunciato: *bevo un bicchiere di acqua*, di fissare la figura alla *lettera* del bicchiere. La vertigine è la medesima. Quando Hegel scrive che nel conservare l'ora non si farebbe altro che trattarla come ciò "per cui è stata spacciata" esprime la cifra più interna del travaglio fenomenologico. In realtà, per coerenza e rigore, la *certezza sensibile* nel dichiarare, nel giusto momento, *l'ora è la notte*, non è la medesima certezza sensibile tentata di fissare la *notte* in quell'ora. Questa tentazione sarebbe nella medesima linea dei seguenti gesti linguistici: indicare un oggetto a qualcuno che *fissa* la *mano* e non l'oggetto, o che *fissa* il *punto* esattamente indicato, semplicemente circoscritto al momento indicato, o che *fissa* l'*attimo* esatto del punto stesso. Con un'attitudine come questa, con questa specie di *iperlucidità*, nessuna dimostrazione sarebbe in grado di *mostrare* ciò che si indica. Dentro questa lucidità, nel corpo di questa iperrazionalità, il senso non potrebbe che precipitare nella vertigine di una infinita interpretazione.

La strana follia di questa iperlucidità è la prova non diretta della indimostrabilità di ciò che si mostra in ogni indicazione e ci sollecita a inscrivere la stessa domanda hegeliana nell'ordine di questa serie. *Quell'ora è la notte* che si vorrebbe fissare per iscritto appartiene alla animazione di questa lucidità dove la

4. *Ibidem*.

legge della lettera va affermando la sua disciplina nella circolazione del senso.

La *notorietà fidata* per la quale l'ora è la notte non cadrebbe mai nella lettera dell'ora. Se la fenomenologia può trattare la figura come "ciò per cui è stato spacciato" è perché la figura è già in perdita della confidenza fidata per la quale la notte *manca* alla sua ora senza essere in *perdita*. Il fissaggio dell'ora non sarebbe possibile se la figura per la quale essa circola non fosse in perdita dell'apertura contrassegnata dalla sua *notorietà*. Per questo proprio la seguente questione diventa importante: una fidata notorietà non richiama un livello semplicemente *elementare* del sapere, qualcosa che la filosofia avrebbe il compito di innalzare, al contrario essa richiama il luogo verso cui ogni filosofia sogna l'accesso, quel luogo verso cui la filosofia in quanto tale potrebbe autoavvertirsi come ostacolo o almeno come il contraccolpo per il quale in una certa *confidenza fidata* qualcosa viene meno fino al punto che la figura non mostrerebbe più l'evento di ritiro di cui è accesso. La domanda della filosofia è già sempre il fuori di questa confidenza fidata, la cui figura nel caso dell'ora ad esempio, mostrerebbe l'ora come un ritiro non mancante. *L'ora* di tutte le ore che la confidenza fidata pratica nel suo sapere immediato quando si formula nella domanda della fenomenologia è già in perdita di ciò che fa, ritrazione nella figura immediata. La filosofia avverte di avere perduto, anzi di costituire il momento stesso della perdita di ciò che nella confidenza fidata è in ritiro senza essere in perdita, che fa eccezione senza dovere eccedere nella lettera.

Se per evento d'eccezione intendiamo un'apertura non appartenente a ciò che rende possibile, quindi in ritiro, non numerabile, in relazione a quanto raccoglie come insieme, nel rischio di un'ipotesi estrema, potremmo dire che l'*ora* di una *confidenza fidata*, per la quale tutte le ore circolano senza precipitare nella fissazione, è sempre un evento d'eccezione di cui la norma non sarebbe altro che la sua possibilità. La fideatezza

sarebbe dunque in *confidenza* con l'*eccezione*.

Questa confidenza fidata verso cui la filosofia si autoavverte come un ritardo o come un anticipo, rimanda a un'economia dell'essere *comune*, dove è sempre un errore non immaginare che logica e ontologia si tocchino tra loro.

In altri termini potrebbe essere un grave errore ritenere l'ambito per cui riconosciamo singoli alberi o singoli cani diverso dall'ambito in cui *circoliamo* nell'essere in comune. Ciò che è *comune* ai singoli alberi non può che animarsi di ciò che è *comune* alla comunità degli uomini. E ciò che è comune alla comunità degli uomini richiama a sua volta l'enorme tema del simile e le sue innumerevoli varianti. Almeno in questo senso problematico: il comune per cui conosciamo o riconosciamo qualcosa di *simile* non rispetta mai la legge della *simiglianza*.

Se la rispettasse vi sarebbe sempre un particolare buon senso aristotelico a rilevare la fissazione e il regresso all'infinito di una logica del terzo uomo. Quando due cose simili richiamano la simiglianza in un terzo la logica della *lettera* ha già chiamato in causa la filosofia come un veleno e come un farmaco. Dovremmo dire così: quando un insieme deve riferirsi ad un *comune* come ad un *terzo* l'apertura per cui una *somiglianza* prende a circolare è già in perdita.

Solo evocando una speciale logica dell'*eccezione* si potrebbe cercare di dar valore all'autoavvertirsi della filosofia come in ritardo ed in anticipo. Ma questo implicherebbe una qualche violenza decostruttiva nei confronti delle linee di forza che conducono, quasi naturalmente, la filosofia verso le risorse dell'analogia dove la *simiglianza* esercita sempre un ruolo decisivo. Vedremo che sarà giusto (giustizia, prima evocazione di una questione la cui trasversalità avrà una sua importanza) lasciarsi piegare nella fatalità delle coerenze a cui costringe, da una differenza ontologica condotta alle estreme conseguenze. Se la differenza sarà segnata, contrassegnata, nel suo differire, da una qualche *simiglianza*, non ci si potrà mai riportare in

quel limite in cui la filosofia deve affermare: l'essere non è un ente, differisce dall'ente, ma differisce fino al punto da essere *nient'altro che l'ente*. In quel *nient'altro che l'ente*, nel veicolo paradossale di quel *niente*, la filosofia si trova nel limite di un incontro con quella *confidenza fidata* per la quale un'apertura si mostra né in presenza né in assenza. Se ogni confidenza fidata viene meno nell'emergenza di una qualche figura di simiglianza (nell'emergenza di una *fissazione* che conduce nella deriva del *terzo uomo*) al contrario laddove il *simile* non lavora la *somiglianza* di ente ed essere circola un'apertura di fideatezza. Qui qualcosa può fare *insieme* per un ritiro che non appartiene a quanto si rende possibile.

Se il *ritiro* potrà distinguersi da un *venir meno* è per la possibilità di non sovrapporre in una differenza una *somiglianza* con una *simiglianza*. Una *somiglianza* di due cose in un insieme che le raccoglie non va confusa con una *simiglianza* a partire da qualcosa di comune. La logica di una *simiglianza* è la medesima che conduce la figura hegeliana della certezza sensibile a oscillare fino alla fissazione quasi psicotica dell'*ora* e del *questo* la cui logica fa tutt'uno con il *venir meno* della notorietà fidata. Smarrire la *somiglianza* nella *simiglianza* converge quindi con la perdita di una confidenza fidata.

Occorrerebbe dunque (nella vigilanza di un operare *contro natura*) non sovrapporre una *somiglianza* con una *simiglianza*. Occorrerebbe affermare che due o più enti costituiscono un insieme, si raccolgono in un insieme, quando il *comune* rende impossibile il rinvio nella logica del *terzo uomo*. In questo senso un insieme non *somiglia* in qualcosa di *simile*. Ed è per questo che nella figura di una *somiglianza* non c'è mai davvero un *raccoglimento*. Mancherebbe sempre il *fondo* per questa raccolta senza *raccoglimento*. O meglio il fondo andrebbe pensato in *ritiro* nell'*esposizione* stessa della figura perché possa esservi *raccoglimento*.

Si dovrebbe chiamare in soccorso in questa difficile questione

di una *somiglianza* senza *simiglianza* o di una somiglianza da non sovrapporre a una simiglianza la sapienza di una lunga e densa tradizione scolastica che aveva tenacemente travagliato il mondo greco-platonico-aristotelico.

6. Si pensi a come i Porretani avevano cercato di sottrarre la relazione uno-molti alla macchina di Porfirio elaborando la strana nozione di una *collezione* di individui in una *rassomiglianza*. In questo caso l'*ora* non sarebbe un dividendo diviso da una pluralità di divisori, non sarebbe nella divisione di un genere, ma una proprietà essenziale alle singolarità. Occorrerebbe saper leggere qualcosa di più di una semplice ripresa di Siriano e del tentativo di riscossa neoplatonico nei confronti delle obiezioni aristoteliche contro le forme della partecipazione. C'è qualcosa di più estremo di una semplice ripresa di un universale che cerca nella potenza di unificazione dei propri effetti una alternativa alla partecipazione. Era un mondo ancora lontano da effetti proporzionati alle cause o da cause che non possono che essere cause dei propri effetti. In questo mondo, lo si sa, ma solo raramente dirompe con la necessaria forza sulle questioni che oggi ci occupano, lavorava la nozione di *creazione* senza la quale non capiamo la novità con cui Porretano scommetteva sull'idea di *conformità* in alternativa a una comunicazione o partecipazione.

La *somiglianza* di natura non si capirebbe al di fuori del mutamento che il rapporto di effetto e causa subiva nel momento in cui ogni ente si trovava come nel prisma di un *Dio rivelato*. In questo Dio non solo si era lontani da effetti proporzionati alle loro cause ma si imponeva un ordine in cui la stessa relazione di causalità si trovava sospesa in una speciale *discrezione*.

Questo *antico mondo* (come lo chiamava il giovane Heidegger) costituiva un laboratorio privilegiato in cui si trovavano sotto assedio gli equilibri dell'immagine greca del mondo e si preannunciavano e predisponavano le linee di forza che con-

durranno al passaggio epocale di Avicenna. Si aveva a che fare con convenienze o *somiglianze* senza partecipazione, differenze senza relazioni di differenza, relazioni né accidentali né sostanziali, entità la cui *natura* non subiva la gravità di un essere *sostanziale*. Basti pensare a quella speciale *spaziatura* nella potenza della copula che si produce nel momento in cui si imponeva la frattura di *essenza* ed *esistenza*. Nel momento in cui si cercava di sottrarre l'essere effettivo dal destino aristotelico di predicato essenziale dell'essenza, una spaziatura, in una particolare idea di *ritrazione*, trasformava radicalmente la nozione di *sostanza*. In quel ritiro-spaziatura si alleggeriva la nozione di universale fino al punto che potevano immaginarsi universalità come *accidenti* dell'universale. Universalità di predicati che non vivevano della *potenza* di un universale.

Furono pressioni essenzialmente teologiche a condurre Avicenna a diffidare sia di universali acquisiti per astrazioni induttive da dati sensibili sia di patrimoni di intelligibili di cui l'*anima* sarebbe stata dotata sin dai suoi primi momenti. Ne andava dell'apertura stessa del giudizio che un universale fosse già lì nell'occasione di una percezione a presidiarne il movimento nel metodo-reminiscenza di un certo *Andenken*. L'*intentio* di qualcosa doveva essere salvaguardato da ogni immagine di *raccoglimento concettuale*. L'intendere qualcosa doveva essere preservato dal raccogliere in una memoria concettuale, nell'anticipazione di una prefamiliarità. Non a caso Avicenna ci lascia una radicale distinzione tra *conceptus* e *intentio*.

Come se una logica del concetto obbligasse l'apertura del giudizio in una stretta minacciosa nella quale poteva andare compromesso quel *mirare a* entro cui si anima ogni attività intenzionale. La singola *ora* sarebbe sempre incontrata nel *medium* di una partecipazione all'universale che farebbe da metodo, distribuendosi in una divisione *uno-molti*, e il giudizio altro non sarebbe che *articolazione-partecipazione* della divisione del concetto. Il *volere* del *mirare a* sarebbe totalmente

irrorato dall'*intendere concettuale*, nella scena di una fusione inesorabile di causa formale e causa efficiente. In questa antica tradizione, evidentemente, solo un universale con certi tratti non platonici o aristotelici poteva garantire l'universalità attribuita in un giudizio fino a pensare l'estremo di una *universalità* come un accidente o un quasi accidente dell'universale.

Solo la leggera discrezione di un universale non distribuito nella propria divisione sembrava consentire quasi accidentalità per le quali atti o decisioni potevano sopraggiungere reagendo liberamente su una semplice percezione.

In tutto il corso della tradizione moderna sarebbe difficile trovare una qualche familiarità con la coerenza fra la discrezione di un universale-essenza che non ha l'esistenza come predicato essenziale e l'universale neutro con una universalità come accidente. Quadro complicato e tormentato dove, dentro un'ispirazione apparentemente neoplatonica, si agitavano universali *ante multiplicitatem*, *universali in multiplicitate* e universali *postquam fuerint in multiplicitate*. Enorme tentativo di conciliazione dell'esperienza empirica e della dimensione logica in un apriori non empirico. Complicata scena in cui si doveva garantire al logico di predisporre per l'apriori passando per l'empirico, andando oltre i limiti di una semplice induzione empirica senza consegnarsi alla forza di una reminiscenza. Tutto questo apriva la via per la nozione di *essenza indifferente*. *Indifferente* innanzi tutto all'uno e ai molti, eccedente o eccezione dell'uno e dei molti, discretamente neutrale rispetto al telaio *uno-molti*, quindi all'andirivieni tra un uno che si moltiplica e un molteplice che si raccoglie. L'eredità che il filosofo persiano disseminava correlava una discreta indifferenza con il sopravvenire stesso di una *intentio* come se quest'ultima potesse intendere, o *volere intendere* nell'apertura di discrezione di un evento d'eccezione.

Sulla natura di questa *natura reale*, indifferente e neutra, differente da ogni differenza con cui un universale logico si di-

stribuirebbe nel molteplice e un molteplice risalirebbe verso una unità comprensiva occorre dunque risalire almeno al grande Avicenna, ma si sbaglierebbe a non ricorrere alle risorse in qualche modo eversive di una certa *teoanarchia*.

7. Duns Scoto, come si sa, respingeva sia l'iperrealismo che il nominalismo. Per sostenere il profilo ontologico del giudizio occorre che la conoscenza non perdesse la possibile *somiglianza* con l'oggetto. Il concetto dell'oggetto doveva dunque trovarsi in relazione di *univocità* con ciò che si afferma nel *fantasma*. La specie avanzava certamente con una propria causalità ma questa formale causalità dell'*Eidos* non invadeva la causalità propria dell'intendere. Come se si limitasse ad orientarla o situarla in una situazione che lasciava o abbandonava la causalità nell'aderirvi o nel non aderirvi.

La *specie* è come se sollecitasse una veglia e un'*intentio*. Non a caso Scoto ha sempre parlato di un *concorso di cause*. La nozione universale si *occasionava* nella sensazione-percezione, ma non ne derivava come l'effetto da una causa. La *specie* portava o segnalava una natura comune, discreta e neutra, né singolare né universale, che non abbracciava con la prepotenza divisoria di un genere.

Su questa *natura comune* l'interpretazione dovrebbe farsi estrema, l'essere della sua natura o la natura del suo essere (ovunque la si cerchi, nella mente, nelle cose, in un terzo mondo tra le parole e le cose) doveva avere a che fare non solo con la radicalità di una differenza che da Avicenna in poi incrina l'identità della sostanza, quindi con quel ritiro di un essere dell'ente a partire dal *sopraggiungere* di ogni essere nell'ente, ma, soprattutto, con tutto ciò che animava *teologicamente* l'essere dell'*ens*. Il dinamismo interno di questa unità reale aveva da tempo trasformato la memoria platonico-aristotelica e non riusciremo a raccogliere l'eredità che ancora può coinvolgerci se non lasciamo reagire questa *natura reale* con l'*ens* in quanto

*ens* come primo oggetto. Potremmo apprendere più di quanto generalmente siamo disposti a ritenere, sul tema di una differenza ontologica, da una tradizione nella quale una *natura reale* non potrebbe costituire una modalità di apertura se non fosse nell'accadere di un *ens* che nella prospettiva di Scoto doveva essere salvaguardato, come si sa, da ogni deriva analogica.

8. Tutti i trascendentali, però, dovevano concorrere nella *natura* di un'essenza *indifferente*. Forse non comprendiamo la *natura comune*, la discrezione per la quale una nozione universale poteva distribuirsi in una serie, con plasticità, approssimazione e tolleranza (soportando, quindi, una fidata indeterminazione), senza l'apporto di tutti i trascendentali, in particolare dell'ultimo in cui tutti dovevano raccogliersi.

Forse c'è ancora qualche coerenza remota da riprendere e ripensare tra l'esperienza di un ritiro, di un ritiro che marca la sostanza nell'evento di un differire di essenza ed esistenza e l'ultimo dei trascendentali. Tra un *essere* che non è un ente ma non è neppure in differenza di simiglianza con esso, e il *pulchrum*. Come se l'ultimo dei trascendentali mostrasse una *somiglianza* senza *simiglianza* per la quale l'essere dell'ente potesse differire abbandonando o nell'abbandono di ogni differenza. Per cui l'ente somiglierebbe all'essere senza rinvio in una *simiglianza*. Il *pulchrum* dunque esporrebbe il ritiro dell'*ens* nella *somiglianza* senza *simiglianza*, in qualche modo farebbe avvertenza alla filosofia che la formula del *nient'altro che ente*, con cui si porta al limite la differenza ontologica, si esporrebbe solo in una esperienza che non farebbe nessun rinvio, in cui ogni rinvio sarebbe già sempre il segno di un venire meno, sarebbe già sempre il segno che la filosofia ha perduto, il *pathos* della perdita del ritiro d'apertura.

Occorre dunque pensare la *somiglianza* senza *simiglianza* come l'esposizione di un ritiro e per questa via combinare insieme sino a sovrapporli due momenti verso cui la filosofia non

può che verificare il suo anticipo e il suo ritardo, e cioè la figura di una *fidata notorietà* con l'immagine *somigliante senza simiglianza*. Come se un'interrogazione del rapporto di convertibilità tra i trascendentali e in particolare tra l'*ens* e il *pulchrum* ci conducesse a sovrapporre una confidenza fidata di un'apertura che non fa segno di un venir meno con quegli *eventi d'eccezione* che si configurerebbero esemplarmente nell'opera dell'arte. Come se nelle pieghe interne di questa tradizione reimparassimo a combinare notorietà e fidezza, fidezza e ritrazione, confidenza fidata e la sopportazione dell'indeterminazione; come se la fidezza nell'apertura ritratta fosse anche un nome del rischio stesso del possibile. E imparassimo a pensare nell'ultimo dei trascendentali un evento d'eccezione che si orienta verso quella confidenza fidata. Orientato o in confidenza verso un'apertura fidata. Vorrebbe dire che avremmo quasi un paradigma per sovrapporre *normalità* ed *eccezione*. La norma di una legge d'apertura con l'esposizione di un evento d'eccezione. La figura dell'apertura fidata e l'evento d'eccezione avrebbero questo in comune: il ritiro di un orizzonte che nessuna modalità di un venir meno o di un mancare potrebbe mostrare. In qualche modo avrebbero in comune il *sogno* di ogni differenza ontologica portata all'estrema coerenza: se l'essere dell'ente fosse contrassegnato dall'evidenza di una presenza o dall'evidenza di un'assenza, un ritiro senza *venir meno* sarebbe già in perdita. In comune avrebbero dunque un *ritiro* senza un *venir meno*.

Di diverso avrebbero invece la seguente cosa: l'evento d'eccezione attraverserebbe sempre un *venir meno*, ma non sarebbe un semplice *pathos* o contraccolpo del *venir meno* come capita al gesto della filosofia. Attraversare un *venir meno* e portarlo a fondo in una messa in opera. Dovremmo pensare all'operare dell'arte come l'esemplare di uno stato d'eccezione, dovremmo dire, tenendone conto soprattutto, lo vedremo, nell'ambito di una filosofia politica, che non è davvero uno stato d'eccezio-

ne se non ripete o *imita* in qualche modo il gesto della messa in opera dell'arte sulla situazione di *un venir meno*. L'opera dell'arte instaura sempre uno stato d'eccezione e *decide* in esso. Se il sovrano è colui che decide in uno stato d'eccezione l'artista ci dice qualcosa sulla figura sovrana e dimostra qualcosa di importante sul *momentum* della sovranità almeno di quel passo non ancora orientato nella logica di appropriazione e di dominio.

9. Se pensassimo, radicalmente, nelle coerenze interne di una particolare sapienza teologica ci troveremmo dunque in questa speciale costellazione: l'ultimo dei trascendentali espone un ritiro e richiama (*deve richiamarla*) la medesima immagine di *somiglianza* da cui in fondo prende inizio la speculazione trinitaria e cioè la strana *somiglianza* del *padre* e del *figlio*. Se il figlio fosse *simile* al padre, semplicemente in una relazione di *simiglianza*, qualcosa di essenziale dell'esperienza del dio rivelato verrebbe meno. L'ultimo dei trascendentali quindi deve esporre una *somiglianza* senza *simiglianza* per non restare estraneo all'esperienza di una rivelazione per la quale tutto cade o si sostiene nella possibilità che il figlio non sia semplicemente *segno* o *rinvio* verso un padre. Questa *somiglianza* nella quale si esporrebbe un ritiro senza traccia del padre nel figlio conduce a pensare un evento d'eccezione nella linea di una serie che comprende una *somiglianza* senza *simiglianza* e la figura di un'immagine. Come se fossimo richiamati in una esperienza che verrebbe meno se una *simiglianza* prendesse il sopravvento, o fossimo richiamati a correlare un ritiro senza *venir meno* con una *somiglianza* e quest'ultima con l'*esposizione* di un'immagine. Meglio ancora: apprendessimo a pensare, per quanto è possibile, nella natura stessa dell'immagine, a sottrarre l'immagine a quel carattere vicario o semplicemente *mediale* in cui la colloca una lunghissima e varia tradizione. Non si deve fare altro che ripetere ciò che scrive Heidegger a

proposito dell'*immagine*: «Il termine “immagine” va preso qui nella sua accezione più originaria, secondo la quale diciamo che un paesaggio offre una bella “immagine” (*veduta*) o che l'assemblea ha offerto una triste “immagine”»<sup>5</sup>.

In questo senso dunque non c'è davvero immagine che non sia una *veduta* e non c'è una *veduta* che non sia un'*immagine*. Poco più avanti Heidegger scrive che questa nozione sia la più adeguata per comprendere la *immaginazione pura* la quale, appunto, altro non farebbe che ridurre il “molteplice dell'intuizione a immagine”. Se l'immagine è una veduta (e viceversa il nome proprio di veduta è immagine) sarebbe sbagliato determinare la riduzione del molteplice come una riduzione all'unità, come se quest'ultima potesse prendere il posto dell'immagine. Come se la veduta dell'immagine fosse una unificazione del molteplice nel senso di una riduzione del molto all'uno. Quando Kant compie questa operazione rinuncia alle risorse dell'*immaginazione pura*.

Teniamo ferma dunque la nozione di *immagine* come *veduta* da sottrarre in ogni modo all'uno o al molto e alla loro reciproca dialettica. Sempre con Heidegger dobbiamo pensarla come ciò in cui si determina un libero “volgersi” per cui si deve affermare che non c'è esperienza, non c'è pensiero, se non nella veduta di un'immagine. L'apertura si deve dunque *configurare* in *immagine* perché sia tale e solo in questa configurazione un certo *ritiro* non si sovrappone con un *venir meno*. La legge di questa configurazione è quella *somiglianza* che apprendiamo a pensare nell'ambito di una certa tradizione teologica almeno in quel momento in cui filosofia e sapienza teologica si toccano nella fine di un inizio o nell'inizio di una fine. Ciò che Heidegger recupera come immagine, “nella sua accezione più originaria”, andrebbe dunque attraversato da quella speciale nozione di *somiglianza* a cui la tradizione teologica deve fare

5. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Editori Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 83.

ricorso quando è costretta a elaborare un linguaggio speculativo di un'apertura d'evento, quando è costretta a rendere conto del *ritiro* di un padre nel figlio, quindi, quando è portata a decostruire tutte le logiche del fondamento. Sempre da questa tradizione teologica, la filosofia politica può trarre un orientamento decisivo sulla *potenza* stessa dell'azione politica. Il tema come si sa è enormemente complicato: coinvolge una teoria dell'azione e della decisione, la nozione stessa di *prassi*, come si direbbe nel linguaggio di Gramsci. Nella sapienza teologica, tra il *volere* e l'*intendere* non c'è la potenza dell'*immaginazione*, così come si afferma in vario modo in tutto il corso del moderno, ma l'evento d'eccezione di una immagine senza *simiglianza*. L'immaginazione moderna ha avuto per secoli, in vario modo, una straordinaria vocazione *mediale*. Nell'ambito delle facoltà ad esempio ha assunto una funzione di interfaccia, tra sensibile e intelligibile, operando topologicamente nella continuità dell'intendere e del volere, ha governato per generazioni la non disgiunzione tra il sensibile e l'intelligibile, tra finito e l'infinito. Tra le antiche facoltà più di ogni altra ha *cifrato* il nuovo animo del soggetto moderno. Non ne capiremmo l'ipertrofia, la sua enorme espansione se trascurassimo il fatto che l'immaginazione ha concentrato e condensato le nuove figure dell'ontologia post medievale. La sua medialità sempre segnata da una contraccollo patico (l'immaginazione sarà sempre più una *passione* del soggetto) non poteva che oscurare la correlazione tra immagine-veduta, una somiglianza senza *simiglianza* e una certa teoria della potenza dell'azione che in molte occasioni prende il nome di *grazia*.

Una filosofia della politica non deve cessare di interrogarsi sul nesso tra un evento di *grazia*, come speciale potenza dell'azione e una *somiglianza* senza *simiglianza*. Tra questa potenza e la correlazione tra l'ultimo dei trascendentali e l'*ens*. La *grazia* non è il nome per un sopraggiungere inaspettato, e non si confonde del tutto con il miracolo anche se con esso condivide

certamente l'irruzione di un certo avvenire. La *grazia* è ciò che accade ad un soggetto, al suo intendere e al suo volere, quando l'immagine nella sua *somiglianza* espone il ritiro.

Un supplemento di grazia circola nell'apertura solo nell'ordine di un rapporto tra la figura di un'immagine e la sua esecuzione. Occorre conformarsi all'immagine che si esegue per riportare la forza di un supplemento di grazia in cui fa incremento il potere del volere. E la conformità di un'immagine si consegna alla sua esecuzione quando somiglia fuori del principio di simiglianza. La sua gratuità non è sospesa nel vuoto. Anzi essa è tale solo nel momento in cui si concorre in una messa in opera dell'evento. Quest'ultimo eccede da una serie naturale e l'apertura che fa insorgere resta tale solo nella misura in cui sostiene ed è sostenuta nell'attualità della sua stessa messa in opera. Così la grazia di un momento d'eccezione non è altro che questa reciproca implicazione di apertura e messa in opera per cui non si può mai decidere una volta per tutte se si tratti di *attività* o di *passività*.

Come si sa la tradizione teologica ha sempre lasciato indecisa la complicata questione se un atto di fede, di speranza o di carità preceda, sia successivo o contemporaneo all'azione della grazia. Questa indecidibilità è insopprimibile ed è il portato inevitabile di questa ontoteologia dell'evento.

In ogni caso ricaviamo l'insegnamento a ripensare gli eventi d'eccezione nella potenza di conversione operata da virtù che sopravvivono nel discontinuo di una rottura anche violenta nell'ordine delle cose e per le quali, nel centro di fuoco di una speciale messa in opera, la *fede* diventa il nome appropriato per indicare quanto si espone in modo eminente nella figura dell'evento.

## *La somiglianza, il terzo e il volto*

1. Chiediamoci ora in che modo un volto, il volto di Levinas, *somiglia* ad altri volti? Non c'è una *somiglianza* che scompone e fa lesione di tutto ciò che è sempre pronto a partecipare di un genere comune, nel genere cioè di una semplice *simiglianza*? Come si sa, è la difficile questione del terzo o della giustizia su cui Levinas ci lascia pagine di una straordinaria forza ma anche inquiete e mobili, e a rischio costante di slittare in difficoltà estreme e insormontabili. Da un lato, la giustizia sarebbe nell'ordine della rappresentazione e del calcolo; nel suo lavoro di comparazione dell'incomparabile si genererebbe la stessa nozione neutra dell'essere, dall'altra la relazione con il terzo sarebbe una «incessante correzione dell'asimmetria della prossimità»<sup>1</sup>, comunque un'inevitabile traduzione mediante la quale si diviene altro di altri, quindi membri di una società. La giustizia come comparazione dell'incomparabile, per Levinas, non cade fuori della diacronia, si insedia certamente in essa e in essa si produce. Il trino o il terzo non degrada la dualità della relazione asimmetrica e, tuttavia, è questo il punto cardinale, non aggiunge nulla. Tutto per Levinas è già deciso o si

1. *Ivi*, p. 198.

decide nell'indebitamento senza limite dell'uno verso l'altro. Non dovremmo invece cessare di chiederci se non sia proprio il terzo a ossessionare una relazione, ogni relazione. Se non sia proprio il terzo a ossessionare la relazione nella possibilità che essa non travolga nella seduzione di una speciale elezione, anche se questa fosse una promozione a farsi carico di tutti e di ciascuno, anche se fosse una elezione a ospitare nella propria deposizione, nella deposizione del sé, tutti gli altri. Non dovremmo cessare di chiederci se il terzo non sia il nome per cui una relazione può dar prova della sua non chiusura. Come se potessimo dire in questo modo: se il terzo non fosse già incluso nella dualità, essa potrebbe anche offrire il dono del possibile, ma non potrebbe fare garanzia che contenga il non incluso, nessuna garanzia che l'esclusione non ritorni come chiusura della stessa possibilità del possibile. Così quando Levinas scrive: «La contemporaneità del multiplo si annoda intorno alla diacronia del due»<sup>2</sup>, il multiplo non degrada la diacronia ma non è ad essa simultaneo. Mentre solo una simultaneità del terzo, l'imminenza con cui potrebbe ossessionare la dualità, potrebbe fare ostacolo alla declinazione, sempre possibile, che l'asimmetria verso la sovranità dell'Altro e l'indebitamento verso il segreto del suo comandamento non si chiudano nel circolo di un'alleanza esclusiva. Del resto dovremmo ogni volta ammettere una qualche fatalità del male, nel momento in cui una dedizione anche totale all'altro, anche nelle forme estreme di una sostituzione, quindi ad esempio nel bene di un gesto di carità, compiuto per lui, disposto completamente per la sua alterità, nello svuotamento pieno di sé, non contenga, nello stesso tempo, tutti gli altri.

Può certo accadere una dedizione totale fino al limite dell'oblio di sé verso un altro. Ma è proprio nel fuoco di questa possibile dedizione, persino nel punto in cui si ritorna a sé come ospite

2. *Ivi*, p. 199.

dell'altro, ospiti del nostro ospite, proprio qui, una disgiunzione fatale dovrebbe convertire il pericolo in cui l'esperienza del male è sempre in agguato: o l'altro è accanto nella sua singolarità esclusiva, nella sua irriducibile insostituibilità oppure è accolto nell'ospitalità come esemplare di tutti gli altri. Nel primo caso l'accoglienza riguarda lui, proprio lui, e deve coprire con un velo tutti gli altri non inclusi, nel secondo caso l'altro è accolto come simulacro di un genere, come se tutti gli altri esclusi potessero riconoscersi nella figura di un genere. Almeno per questo l'oblio di sé non basta per promuovere la giustizia.

2. Non basta che il terzo *corregga* la relazione asimmetrica, occorre che esso sia incluso come apertura stessa della relazione, in qualche modo simultanea alla relazione medesima. Forse la giustizia inizia nella piega di questa simultaneità. Forse è qui, nell'economia di questa simultaneità, laddove essa è pensata fuori dell'alternativa tra singolarità irriducibili e vuote generalità che il volto dell'altro declina in un altro modo la stessa figura dello sguardo invisibile. Solo nella simultaneità del terzo, nella dualità asimmetrica, quest'ultima non cade in verticale come la Signoria di uno sguardo invisibile. Forse occorre una doppia ossessione, ossessione dell'altro e assunzione del terzo nell'altro, perché non prenda vigore quell'effetto d'*essere sotto veduta* di cui parla Derrida nel momento in cui una simmetria è orientata da uno sguardo non in vista. Perché il prossimo non sia semplicemente il *mio prossimo* deve provenire da questa doppia ossessione. Deve come traumatizzare il trauma della chiamata perché non si nasconda sotto qualche piega la non inclusione. Questa simultaneità del terzo nel due rimanda, poiché la ripropone pienamente, alla questione del *simile* e del *somigliante*. Dello scarto o della *différance* tra il *simile* e il *somigliante*. Il terzo che si evocava innanzi come simultaneo all'asimmetria del due, come più che correttivo del duale, come apertura in cui l'Altro del volto non è escluso, esprime

qui, in questa tensione tra il *simile* e il *somigliante*, la sua forza. Non potremmo neppure parlare di giustizia senza attraversare e in qualche modo pensare in questa tensione e nella tensione di questo scarto. Purché un gesto di bene sia compiuto per qualcuno come l'altro, come l'altro che non esclude tutti gli altri, occorre che prenda figura o immagine una certa *somiglianza*, occorre cioè che il gesto stesso dell'assoluta ospitalità, anche quando è chiamato a essere deposizione totale del sé verso l'altro, come ospite arrivante, deve, o meglio non può che promuovere una messa in opera, una configurazione d'opera, per la quale, per l'immagine che vi si espone, il terzo, come altro, possa avvertire una qualche *somiglianza*. Possa avvertire qualcosa che gli somigli. Una *somiglianza* quindi che lo riguarda con il medesimo ri-guardo con il quale sono insieme coinvolti chi dona e chi riceve ospitalità nel gesto di apertura. Del resto, se qualcun altro è ri-guardato e coinvolto dal ri-guardo con cui un'opera di bene si compie, non può non significare che la natura del due ha già subito la correzione e conversione del terzo. Se nel *bene* fatto a lui, proprio a lui e non a un altro, qualcun altro può trovare una *somiglianza* per la quale si avverte a sua volta ri-guardato, vuol dire che in un'opera, nella *somiglianza* in cui si espone o nella *somiglianza* che espone, tutti possono in un certo modo *somigliare*. Questa *somiglianza*, ripetiamo, è un modo di dire l'imminenza del terzo nella dualità asimmetrica, verso cui Levinas è sempre sul punto di ancorare e precipitare tutta la forza della relazione. Dovremmo dire: il terzo non è escluso dalla relazione se essa fa opera di *somiglianza*. Se il bene fatto a qualcuno, proprio a lui, e non ad un altro, si promuove in una figura nella quale tutti gli altri possono attraversare la medesima inappropriabilità del luogo. Configurazione dell'evento per cui il bene fatto a lui diventa convertibile nel bene fatto a tutti e a ciascuno. La *somiglianza* in cui un evento può farsi immagine va pensata anche come questo luogo *non proprio* di tutti e di ciascuno. Messa in opera

in cui ciascuno si trova nella *somiglianza* con l'altro. Così nella *somiglianza* in cui un altro è somigliante un terzo è sempre incluso. Mentre sarebbe a rischio o in perdita nel momento in cui la somiglianza venisse governata dalla legge del simile. Il simile avrebbe già leso, già fatto lesione, in qualche modo avrebbe già occupato ciò che la *somiglianza* è capace di esporre nel ritiro.

Siamo nel luogo cardinale in cui convergono gli sviluppi interni di alcune coerenze: una differenza ontologica che differisce da ogni differire, condotta all'estremo di un differire come nient'altro che ente, restituisce il pensiero di una differenza come un ritiro senza l'evidenza di un *mancare*. L'evidenza di un *mancare* e di un *venire meno* è sempre il contrassegno di un fondamento mancante, ma non del ritiro di un fondo, cioè di una apertura nella quale un particolare inizio converge con il possibile in quanto tale. Non è l'evidenza di un mancare che contrassegna l'esperienza di un ritiro ma la sua esposizione. Solo in un ritiro esposto, esposto nel paradigma esemplare del volto di Levinas, si conduce la differenza a potersi in qualche modo nominare come *différance*. Solo in un evento che porta con sé il suo stesso orizzonte di apparizione l'essere non differisce come un semplice fondamento dell'ente. Ma il volto nudo nella sua esposizione, nonostante le mille cautele di Levinas, non comporta una relazione in cui il terzo sia già sempre incluso. Come si diceva, il terzo non è escluso da una relazione se in essa si fa opera di *somiglianza*. Solo nell'opera di *somiglianza* il volto dell'altro o l'alterità dell'altro può non essere appropriato come un mio altro o un mio dio. Ma non avremo fatto nessun passo in avanti nella logica di un evento in cui la differenza sia esposta nel suo ritiro, se confondessimo la *somiglianza* con la *simiglianza*. Se non fossimo capaci almeno, per quanto è possibile, di sottrarre il pensiero della *somiglianza* dalla moltitudine delle figure in cui la legge del simile detta le sue condizioni. Così se la relazione fa opera di *somiglianza* il terzo non è esclu-

so nel limite-confine della relazione, e, per lo stesso evento, un ritiro fa apertura al di fuori di una logica del fondamento, fa eccezione, così dovremmo dire, a ciò che rende possibile. Se un ritiro si sottrae ad una semplice logica del differire mediante un evento d'esposizione la *somiglianza* dovremmo pensarla come la sua figura. In questa figura di *somiglianza* l'apertura richiama la questione della giustizia, poiché, come si dirà più avanti, la figura della *somiglianza* deve costituire il modo di intendere il terzo incluso nella relazione, e un terzo non escluso dalla relazione ha sempre a che fare con la questione della giustizia.

3. *Lessere non è l'ente*, questo ci ripete l'esperienza della differenza ontologica, potremmo però dire in questo modo: l'essere non è l'ente in quanto differente, ma se nella differenza fosse simile, differente in una simiglianza, la differenza non avrebbe in nessun modo compiuto il passo decisivo: differire come nient'altro che l'ente, differire da tutto ciò che differisce un'assenza da una presenza e una presenza da un'assenza, differire quindi come *différance*. Per questo, la legge della *somiglianza*, come figura propria di un ritiro esposto, non mobilita nessuna risorsa analogica. Se la *simiglianza* restituisce sempre una qualche analogia, la *somiglianza* non sarebbe tale se non respingesse e fosse in qualche modo decostruttiva dell'ambiguità del rinvio analogico. Non dovremo avere fretta tra queste coerenze e implicazioni. La filosofia potrebbe trovarsi nel limite in cui sa qualcosa di una differenza ontologica solo nel momento in cui si afferma la questione della giustizia, la quale corregge l'asimmetria del volto in una relazione in cui il terzo dev'essere già sempre incluso. Questa inclusione però non è semplicemente un fatto ma un'opera, una messa in opera i cui lineamenti sono quelli di una *somiglianza* senza *simiglianza*. Quando la differenza non è portata nel limite di ciò che Derrida chiama *différance*, c'è sempre l'astuzia di una qualche

analogia, quindi di una certa legge del simile che organizza le stesse figure concettuali con cui la filosofia ordina il dominio che più le è congeniale. C'è sempre una legge del simile o del rimpatrio analogico nel momento in cui non c'è giustizia e viceversa, dovremmo impegnarci in questa tesi, una qualche forma di giustizia dev'essere implicata nel momento in cui ritiro e apertura convergono nella possibilità di un inizio.



## *L'esposizione e la somiglianza senza simiglianza*

1. Che cosa si espone, alla fine, in un volto portato verso la estrema *somiglianza*? Nancy in un saggio attraversa l'arte dell'autoritratto: «L'esposizione non è un'appendice né una parata della qualità o dell'essenza ritrattistica: essa è consustanziale alla pittura, lo è ancora di più, se è possibile, al ritratto. [...] L'“esposizione” è questa installazione e questo aver luogo né “interiore” né “esteriore”, ma in avvicinamento o in rapporto. Si potrebbe dire che il ritratto dipinge l'esposizione»<sup>1</sup>.

Soprattutto qui dunque apprenderemmo a pensare la *somiglianza* come la modalità di un'assentarsi: un'assenza che sarebbe coinvolta nella natura stessa dell'esposizione di una somiglianza. «Quest'assenza – scrive – ci significa che il quadro è somigliante solo in quanto espone tale assenza, la quale a sua volta è soltanto la condizione in cui il soggetto si rapporta a se stesso e così si rassomiglia»<sup>2</sup>.

Che questa topica di un'assenza trovi una sua fonte e una misura nell'*ottica* del volto, si documenterebbe per Nancy anche nella tradizione teologica. Nel medesimo saggio, poco più

1. J. -L. NANCY, *Il ritratto e il suo sguardo*, a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 26.

2. *Ivi*, p. 36.

avanti, egli fa un riferimento alle *Confessioni* di Agostino con l'intento di presentarle come esempio di una *ritrattistica* divina. Esporsi o ritrarsi come immagine o ad immagine e *somiglianza* del dio biblico vorrebbe dire esporsi nell'impresentabilità del suo volto come la verità ultima. Questo dio è colui che *espone*, nell'immagine di sé, la sua invisibilità e tutta la tensione che da sempre anima l'iconoclastia sarebbe la testimonianza dell'estrema difficoltà contenuta in questa esperienza.

C'è in Nancy una possibile sovrapposizione tra il volto che si *somiglia* nel ritratto, quindi più in generale tra la *somiglianza* nell'opera dell'arte, e l'immagine di *somiglianza* del Dio della *Genesi*. La modalità con cui il ritratto offre o restituisce la *somiglianza* è la medesima mediante la quale il Dio di Israele offrirebbe l'immagine della *somiglianza* all'uomo dell'Occidente. Il volto del ritratto riguarderebbe chi lo guarda con la medesima *somiglianza* mediante la quale l'uomo a immagine del Dio di Israele si riguarderebbe in questa *somiglianza*. In un'altra occasione, Nancy aveva scritto che il volto di ciascuno esprime già di per sé l'impronta rivolta verso l'altro, del dio che a lui si è *rivolto*.

Così come l'immagine del ritratto restituisce una ritrazione, *espone* una ritrazione, così nella *somiglianza* di questo Dio d'Israele si esporrebbe innanzitutto un ritiro ritratto. Questa ritrazione sarebbe il gesto di un dono, nell'opera del ritratto come nell'opera della fede.

2. È come se Nancy, in questo luogo, ci invitasse a ritrascrivere il tratto spaziale del *Da-sein* a partire da questo tratto congiuntivo-disgiuntivo, operato da un orientamento nella *somiglianza* dell'immagine del padre dell'*Epistola* di Giacomo o dell'immagine dell'arte resa esemplare del *somigliare* del ritratto. Come se dovessimo e potessimo pensare la ritrazione o la differenza dell'esserci a partire dalla natura dello strano rinvio inscritto nel volto rivolto verso la propria immagine as-

sente. Come se potessimo e dovessimo pensare il ritiro-ritratto mediante la promessa di quest'*immagine* del padre, quindi una ritrazione nel lavoro di una *somiglianza*, e la *somiglianza* dell'immagine a partire da un ritiro radicale.

Per Nancy, solo se il tratto tra il *Da* e il *sein* si ritrae dal suo stesso ritiro o dal fondo che un ritiro può generare anche come una semplice eco del suo passaggio, il *Dasein* heideggeriano può accadere come *Mit-sein*. *L'esposizione*, in cui è in gioco un *comune*, né in comunione né in indifferenza, come spaziatura, non è altro che il nome di questo speciale ritiro.

Avremmo a che fare con un'apertura in cui è in gioco una speciale confidenza nella quale ci si troverebbe esposti, quindi davanti a, prima di ogni *sguardo identificante*, prima che l'alterità mi incontri nel richiamo di un volto.

Per questo l'esposizione di Nancy è in un'apertura senza *eccesso* e senza *difetto*: nessuna concessione alla pressione di un eccesso di apparizione alla Marion, ma neppure nessuna indulgenza verso un ritrarsi che lascerebbe la coda di uno sguardo che guarda obliquamente il cenno di un ritiro.

Potremmo dire anche così, con una ulteriore variazione: se il tocco-limite della spaziatura mortale del *Dasein* (del *Mit-sein*) può condurre l'essere per la morte di Nancy fuori dalla chiamata elettiva della *cura* heideggeriana, se la *finitudine del morire* potrà divergere da una consegna appropriante di una morte senza condivisione, se la stessa logica della donazione potrà non chiamare in causa il principio di un dono dato e ricevuto, quindi deporre il dono dalla donazione e la donazione dal dono, se potrà difendersi dall'insidia e dal veleno di Derrida per il quale il tocco di una spaziatura finita mai potrebbe liberarsi da una economia tattile, dove c'è sempre, alla fine, comunione di *autoaffezione* e *eteroaffezione*, è perché una speciale spaziatura finita, una esposizione *finita* e mortale, è sempre in opera quando una *somiglianza* non è coperta da un certo velo del *simile*, quando il simile non fa, così forse potremmo

dire, da schema analogico, tra l'immagine del ritratto e ciò a cui rinvia, o da schema analogico tra il figlio e il padre nel tratto giudaico cristiano.

Nella figura di questa esposizione Nancy sembra osare laddove per Derrida non potrebbe che esserci metafora e con essa semplice rimpatrio analogico.

Per entrambi, il principio analogico è inseparabile da un antropocentrismo e da un particolare umanesimo. Anche Nancy sottoscriverebbe l'affermazione di Derrida secondo cui tra i giudizi determinanti e i giudizi riflettenti, opererebbe sempre il meccanismo dell'*analogia* e questo direbbe qualcosa di essenziale non solo delle critiche kantiane, ma più in generale nella metaforica filosofica. E tuttavia mentre la *chóra* di Derrida deve sottrarsi a ogni logica dell'evento e diffidare e decostruire ogni logica del *somigliare* per preservare la sua differenza da ogni differire, per Nancy può darsi un evento di ritiro (quindi, non un quasi evento) la cui esposizione chiama in causa una *somiglianza* senza *simiglianza*, quindi una speciale *somiglianza* senza il lavoro di un'analogia (sia essa di attribuzione o di proporzionalità). Nancy si colloca tra coloro che raccolgono l'eredità di passi come il seguente: «Chóra non è nemmeno *ça*, lo *es* del dare prima di ogni soggettività. Non dà ordine e non fa promessa. È radicalmente an-istorica, giacché niente avviene attraverso di essa né le avviene. [...] Niente di negativo né niente di positivo. *Chóra* è impassibile, ma non è né passiva né attiva»<sup>3</sup>.

Egli tuttavia ritraduce la *chóra* di Derrida: la sua spaziatura finita si ritira dal semplice mancare per la medesima coerenza per la quale il ritratto fa *somiglianza* o il figlio rimanda al padre nella *somiglianza* senza rinvio, nella medesima *somiglianza* con cui un ritratto fa esposizione.

Per Nancy non ogni *somiglianza* nasconde sotto velo la *simi-*

3. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, cit. p. 207.

*glianza* in cui si perderebbe ogni volta la *différance*. Anzi la *somiglianza* in quanto tale è sempre, in Nancy, esposta esemplarmente nel corpo, nel ritratto come *exemplum* del corpo dell'arte o in quel tratto giudaico-cristiano di cui il passo della *Genesi* sarebbe l'emblema o l'esemplare. È come se la spaziatura finita di Nancy fosse un sinonimo della *différance*, alla condizione di pensarla però come esposizione di una *somiglianza* senza velo, la cui nudità sarebbe un altro nome per indicare la fonte di quel rinvio in cui ogni volta fa opera una semplice *simiglianza*.

3. Nancy si ritrova anche nei dintorni di Deleuze in questo proposito di salvare la *somiglianza*. In qualche modo infatti condivide la sfida di Deleuze al teatro della rappresentazione in cui è proprio una similitudine a coprire, nella misura bilanciata di una proporzione tra un minimo e un massimo, la forza eversiva di una differenza che differisce.

Come il *lampo* di Deleuze, anche la *somiglianza* esposta di Nancy «si distingue dal cielo, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue»<sup>4</sup>. Anche per lui si potrebbe dire che l'immagine si espone solo se il fondo sale verso la superficie. Come scrive Deleuze: solo quando i fondali vanno verso la superficie le forme diventano *linee* e solo a questo punto anche le opere dell'arte raggiungono o toccano (senza tatto o contatto si dovrebbe però dire ogni volta, nella memoria di una delle lezioni più potenti della *Critica del giudizio*) l'anima di ciascuno (come *chiunque* si dovrebbe aggiungere). La nudità dell'esposizione di Nancy ritraduce questo *sollevarsi* verso la superficie nel *venir meno* di ogni fondo. Una velatura invece, una velatura che fosse incapace di esibire il suo coprire niente, che fosse incapace di velare in una forma del tutto estranea a ogni *s-velatura*, sarebbe una velatura che

4. J. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna, 1968, p. 43

contribuirebbe a fondare il fondale di esposizione, a mandarlo verso un fondo a partire dal quale le linee diventano invece forme e assumono una natura plastica, come organismi con interiorità dense e segrete. Le linee si vestono e si coprono del *verosimile* e la *somiglianza* si rianima in una analogia che fa da schematismo della visione. Nancy è vicino a questo viraggio verso la potenza eversiva dell'univocità di Deleuze ma è insieme lontanissimo dalla sua ontologia.

Se per Nancy si tratta di ripensare l'immanenza a partire dall'univocità imposta nel corpo esteso senza velo, per Deleuze, come si sa, è l'univocità che si ripensa a partire dal principio di immanenza.

Deleuze avversa il principio di creazione (il suo Duns Scoto disgiunge l'univocità dalla creaturalità), ritiene che esso corrompa dall'interno la conversione di univocità e immanenza e ritiene che tra Spinoza e Leibniz vi sarebbero le giuste figure concettuali per pensare l'esplosione immanente di un finito nell'infinito e di un infinito nel finito. Per Nancy, invece, l'essere a immagine somigliante del dio richiamato da Giacomo direbbe qualcosa sul negativo, sul finito, quindi sulla stessa creaturalità. Come se Nancy fosse sul punto di affermare che questa *somiglianza* potrebbe indicare la via o il metodo per un pensiero radicale dell'*univocità*.

Secondo Nancy, Deleuze consegna troppo in fretta la negatività allo schema della dialettica e troppo rapidamente, tra il principio di ragion sufficiente e il principio degli indiscernibili, lascia prevalere la nozione di una continuità della variazione per la quale la disgiunzione di una variazione, per quanto imprevedibile, per quanto infinitamente molteplice, per quanto al limite di un effetto senza causa, non può pensare una *negatività* come ritiro e spaziatura. Non a caso il portare all'estremo la differenza ontologica è del tutto inessenziale per Deleuze. Se un'univocità deve essere recuperata per un essere singolare plurale questa non sarebbe per lui coniugabile con la logica di

un'esplosione continua di un eterno ritorno della vita in cui la variazione continua (quindi alla fine la continuità infinite-simale) prevale sempre sulla spaziatrice mortale di un inizio, dove l'infinita variazione garantisce la sorprendente fioritura delle primavere temporali di Bergson ma mai un venire meno di un fondo, mai davvero un limite a partire da un senza fondo. *L'univocità* dell'essere plurale di Nancy, la sua *somiglianza* nuda che evoca, come pochissimi prima di lui, l'esposizione stessa del corpo delle arti, deve selezionare altre compagnie di viaggio rispetto a Deleuze.

Ma proprio per questo un interprete fedele a questo programma di Nancy deve chiedersi se egli non debba abbandonare fino in fondo la logica del tattile per poter condurre fino all'estrema coerenza la promessa contenuta nell'economia di esposizione di un'immagine senza *simiglianza*.

Per questo dobbiamo continuare a chiederci che cosa possa o debba comportare una *somiglianza* sollevata dall'economia di un rinvio? Dovremmo in qualche modo liberare l'opera dell'immagine dall'inganno della *homoiosis* per trovarci all'altezza di un evento che espone il suo stesso ritiro, che nel ritiro espone nella possibilità di una donazione estranea alla logica del dono. Non è proprio l'arte del Novecento che reclama un'immagine senza *simiglianza*, senza nessuna verosimiglianza, quindi senza traccia di *simile* e da questo non dobbiamo ricavare qualcosa di decisivo anche nell'economia di una fede e una direzione per rendere conto di un essere ad immagine di un dio senza *simiglianza*? E viceversa non dovremmo ricevere da questa *somiglianza* nell'immagine di un dio qualcosa di cruciale per ogni immagine esposta nella sua ritrazione?

4. E occorre chiedere anche un'altra cosa che tocca da vicino la stessa prospettiva di Nancy: nel momento in cui si sospetta della cristologia di Paolo o comunque si ritiene che il tratto che congiunge e disgiunge un uomo-dio o un dio-uomo non com-

porti nulla di nuovo rispetto alla creatura a immagine del Padre dell'*Epistola* di Giacomo, o addirittura marchi una deriva teologica, si perde forse qualcosa di decisivo per un'esperienza che volesse liberare l'immagine dall'inganno della *homoisios*. Nella *somiglianza* che Nancy porta alla giusta enfasi nell'*Epistola* di Giacomo saremmo nel tratto congiuntivo e disgiuntivo di un'origine senza fondo, del *limite* chiamato ogni volta a dividersi in due bordi, di un velo, lo stesso velo dell'arte che coprirebbe nulla e a nulla farebbe rinvio. Ma come impedire che il vuoto di un luogo *vuoto* sia ancora un luogo? Che un niente continui a far ritiro e quindi a non esporsi come ritiro? Che nonostante tutto un'immagine senza somiglianza continui a far *simiglianza*? Non dobbiamo coltivare l'ipotesi e la scommessa che una *somiglianza* possa deporsi da ogni *simiglianza* solo nella scena di un evento nel quale un figlio si depone nel Padre e il padre nel Figlio? Dove un Terzo né padre né figlio accade come l'evento stesso di una *somiglianza* senza rinvio?

5. Anche Alain Badiou come Nancy è impegnato nel tentativo di reinterrogare *laicamente* l'evento giudaico-cristiano. Mentre Nancy ricorre all'*Epistola* meno teologica di Giacomo diffidando dell'opera di Paolo, Badiou ritiene che proprio le *Lettere* di Paolo aiutino a rettificare l'esperienza religiosa dei Vangeli. Per Badiou la morte del Cristo mostrerebbe «la costruzione di un'immanentizzazione dello spirito»<sup>5</sup>. Senza questo evento d'immanenza la figura della *Legge* non sarebbe stata deposta. Mentre la *Legge* saturerebbe, sempre, con la burocrazia vuota di una normativa infinita, la distanza o l'abisso tra la trascendenza e l'umanità della storia, nell'*immanentizzazione* dello spirito saremmo di fronte invece ad un fatto che ritirerebbe definitivamente la figura del Padre dietro la figura del Figlio.

5. A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1999, p. 109.

In questo ritiro si garantirebbe la forma di un puro inizio al quale non mancherebbe *nulla* del Padre. Un *puro inizio* che a sua volta può rendere figli con l'adesione mediante il proprio atto di fede.

Per Badiou il Cristo diventa dunque il nome per una *venuta* che ci accade in una certa interruzione dell'ordine della *legge*. Una *venuta* che non farebbe evento, non configurerebbe la potenza di inizio, non sarebbe interruzione della legge, se rinviasse a una figura dell'*altro*. Se alterasse la venuta nelle formule del miracolo, della profezia o nella prova di rassicurazione del sapere. La *venuta* porta con sé l'inizio con il quale e per il quale ci si costituisce come figli. Badiou cerca di dire, rileggendo e richiamando gli enunciati di Paolo più che il testo dei *Vangeli*, l'insorgenza rivoluzionaria che potremmo vedere all'opera, in quest'opera della grazia con cui si diverrebbe figli nell'evento di un *inizio* che sopraggiunge, ogni volta, alle forme consolidate dei poteri dominanti. Un'insorgenza rivoluzionaria che farebbe tutt'uno con la costituzione pratica di una nuova via soggettiva, per cui nell'azione della grazia si diventerebbe fedeli all'evento di un inizio per il quale tutte le opposizioni tra mondo greco e mondo ebraico e, più in generale, tutte le differenze etniche perderebbero di significato e consistenza. Un'insorgenza per la quale si affermerebbe un'universalità capace di dissolvere la forza delle genealogie, delle origini, dei territori, del particolarismo predicativo dei soggetti culturali. Il tema è il sopravvenire di un'apertura, nella quale l'insorgenza di un inizio si configura in ciò che noi dobbiamo continuare a evocare nella possibile convergenza di esposizione e di ritiro. Nel linguaggio di Badiou ciò che noi chiamiamo *l'esposizione* potrebbe trovare un nome nel *rivolgersi*: «L'uno – scrive – è ciò che non iscrive nessuna differenza nei soggetti ai quali si rivolge»<sup>6</sup>. Il per tutti è l'evento del rivolgersi dell'uno, il quale perderebbe la sua apertura d'universalità se operasse nella forma di un'ingiusta esclusione.

Anche per Badiou, come per Nancy, questa liberazione del Figlio dal Padre, di cui le lettere di Paolo sarebbero la testimonianza magistrale, sarebbe estranea a ogni lavoro della teologia successiva. Anzi la teologia trinitaria nello stabilire l'identità sostanziale del Padre e del Figlio, comprometterebbe la portata esperenziale di questo inizio, in nessun modo reinscrivibile nel lessico della filosofia.

6. Tuttavia Badiou avanza forse troppo rapidamente in un momento delicatissimo: il *ritiro* del Padre dietro l'evidenza universale del Figlio diventa coerente fino in fondo con l'evento di un inizio se il Figlio non *rimanda* in nessun modo al Padre. Ma un figlio che non rimanda in nessun modo al padre deve deporre gli stessi connotati di figlio, così come un effetto che voglia davvero rinunciare al rinvio a una causa deve trasfigurare la sua forma d'effetto. Deve dunque trasfigurare la natura stessa della *somiglianza*. Potremmo dire: non c'è davvero un ritiro ritratto se la *somiglianza* del Figlio continua a fare rinvio al Padre. Per rendere conto, fino in fondo, di ciò che anche a Nancy preme più di ogni altra cosa, e cioè una logica del dono nell'evento di un ritiro che non faccia fondo o resto od ombra o semplice ritrazione, dobbiamo sapere interrogare proprio l'evento di un dio trino e chiederci: che cosa muta nella logica stessa di un *somigliare*, e quindi, nella forma dell'*immagine*, nel momento in cui si è portati, nell'ermeneutica di una speciale fenomenalità, a deporre ogni *somiglianza* tra il padre e il figlio. Come se, in questa esperienza, si fosse avvertito e si potesse ancora avvertire un pericolo enorme per un dio e quindi per la comunità degli uomini se il figlio del padre fosse solo *simile*, nella *simiglianza*, un'immagine nella *simiglianza* del Padre. Ora, la formula trinitaria, per la quale dio è uno e trino, resta per noi ancora più remota se non si avverte in essa l'imposizione per

la quale la filosofia è come impedita a evocare un'origine senza una reciproca deposizione del padre e del figlio.

Dovremmo sapere riconoscere e trarre alcune conseguenze decisive sul fatto che la parola più vicina che la filosofia conosce per lo *spirito* del padre del figlio sia l'ultimo dei trascendentali. Tante volte la tradizione teologica ha dovuto riconoscere questa speciale sinonimia tra spirito e il *Pulchrum*. Ma solo in rarissimi momenti ha saputo *tremare* dinanzi allo speciale ateismo che questo comporta. Nel corso del Novecento questo forse è avvenuto nel momento in cui il lavoro teologico e filosofico ha dovuto abbandonare a proposito del *figlio divino* e *umano* la nozione o la teoria antica, da sempre troppo filosofica delle *due nature*, cioè di quella *communicatio idiomatum* conseguente al principio dell'inabitazione che tanta fortuna ha avuto nella tradizione teologica. Se il divino e l'umano, l'eterno e il tempo, l'uno e i molti, si fanno incontro a partire da *due nature differenti*, nessuna compenetrazione impedirà che di volta in volta si annulli troppo dialetticamente l'umano nel divino o il divino nell'umano o si costituisca uno strano sinolo né divino né umano, impedendo quindi di rendere conto di ciò che, in quel sopravvenire dello spirito del padre e del figlio, si depone dell'uno e dell'altro. Questa sinonimia tra spirito e ultimo dei trascendentali agisce anche tutte le volte che il travaglio teologico è costretto a introdurre la nozione di *storia* nell'evento della rivelazione. Quando si fa carico del pericolo di esprimere quell'esperienza per la quale si afferma che il Gesù è il Cristo nella potenza dell'istante di una copula. Quando sostiene la necessità di rendere conto per lo stesso evento di un logos che si fa carne della *decisione* e persino del *consenso* nella vita del Gesù storico. Quando deve scongiurare il pericolo che il Gesù storico si riduca a simulacro e, anche qui, potremmo dire, a una semplice immagine *simigliante* della sua divinità, un simulacro di cui il tratto umano e storico sarebbe alla fine una semplice commedia.

Questa teologia cerca di rendere conto, in un travaglio, in verità mai concluso, che una fenomenologia adeguata dell'evento cristiano, meglio ancora dell'evento giudaico-cristiano, deborda sia dalla potenza identitaria della copula sia dalla debolezza congiuntiva della semplice "e". Né l'una né l'altra sarebbero capaci di mostrare il tratto di spaziatura, il tratto spaziante o il tramite del *Da-sein* del *figlio dell'uomo*. La ricerca filosofica farebbe un errore a non lasciarsi in qualche modo sovvertire dalle ermeneutiche di un'esperienza che costringe a pensare *univocamente*, in una convertibilità, il Cristo e il Gesù storico. Si dovrebbe investire tutto sull'*univocità*, dovremmo dire, che il Gesù storico non è immagine analogica, non rinvia all'*essere del suo ci*, ma è *univocamente* predicabile. Su queste tracce e dentro queste coerenze, la teologia del Novecento ha potuto rinunciare, in gran parte, all'economia delle *due nature* e ha cercato di dire, in vario modo, che il Gesù storico è il *fenomeno* della sua divinità. La fenomenalità del suo Dio è nell'*immagine* del suo fenomeno. Il tempo-immagine del figlio rivela senza rimando, senza rinvio, il segreto del padre e lo rivela solo nella misura in cui il Gesù storico cessa di essere la maschera o il simulacro della divinità.

Sono le medesime coerenze per le quali la teologia del Novecento ha dovuto prendere coscienza che la fede per questa divinità di un uomo storico proviene dalla natura o dalla forma, quindi dall'*immagine* con la quale essa offre la prova di riconfigurare a sua volta chi la segue.

## *L'immagine-figlio del padre e la somiglianza*

La tradizione teologica incomincia a diffidare della *simiglianza* e correlare *somiglianza* ed evento d'eccezione in un passo come questo: «Se l'immagine infatti riproduce perfettamente la realtà di cui è immagine, è essa che si eguaglia alla realtà e non questa all'immagine»<sup>1</sup>.

Dovremmo leggerlo e rileggerlo senza fretta. Si tratta di un passo di Agostino nel *De Trinitate*.

1. Tra i vuoti e i pieni di questi enunciati potremmo dire: ciò che un'immagine espone in quanto immagine è sempre in perdita nel momento in cui essa somiglia in una *simiglianza*. Come se perdesse la sua natura d'immagine nel momento in cui dovesse rimandare a un qualche rinvio, come se ogni rinvio fosse anche il modo di misconoscere la sua offerta d'apertura. Vi sarebbe sempre un padre a far da sfondo a un figlio e un figlio a far da sfondo ad un padre e nessuna reciproca deposizione garantirebbe ciò che preme più di ogni cosa Agostino, e cioè, *l'eguagliarsi* dell'immagine al reale. Il figlio come *immagine* del padre non rimanda al padre poiché a sua volta il padre

1. *De Trinitate* 10, 11.

come immagine del figlio non rimanda ad esso. È in questo speciale evento, che conduce a deporre il *simile* del *somigliare*, che prende corpo ciò che sarebbe lecito nominare come l'ateismo dell'immagine. Un'immagine è *a/tea* quando somiglia senza rinviare in una *simiglianza*.

Forse non sbagliamo se ricaviamo da questo momento, nel quale una *somiglianza* deve deporre una *simiglianza*, l'avvio, il punto d'insorgenza della speculazione trinitaria.

Se il *figlio* fosse stato ritenuto o creduto (nell'esperienza pratica di una certa fede) *simile* al padre, *simigliante* al padre, la formula trinitaria non si sarebbe imposta come inevitabile. La sua inevitabilità non avrebbe preso il sopravvento sulla sua incredibilità eccezionale. La sua inevitabilità non avrebbe sopravanzato l'incredibilità fino al punto d'imporsi come documento speculativo di un evento d'eccezione.

L'unità sostanziale che in essa si persegue è orientata nella necessità di una *somiglianza* senza *simiglianza* che a sua volta costringe a deporre la figura del padre nella figura del figlio e la figura del figlio nella figura del padre. Il figlio non è figlio del padre se non è anche il *padre*, e il padre non è il padre se non è anche il *figlio*. È in questa strana formula che si depongono o si decostruiscono le figure a cui il *logos* filosofico è naturalmente portato, compresa la formula del ritiro. Il padre non potrà mai davvero ritirarsi dal figlio – come scrive, troppo in fretta, Badiou – dietro l'*evidenza* del figlio, se non rimanda a un reciproco togliersi del padre e del figlio, di cui lo spirito assume il nome senza traccia dell'esposizione di questo ritiro.

2. La *tradizione teologica* ha sempre, in vario modo, dovuto parlare di un *ritiro* del padre nel figlio, quindi di una deposizione dell'*originario* nel figlio, nominando la figura dello *spirito*. Il travaglio teologico trinitario ha sempre compreso che non sarebbe stato all'altezza dell'ermeneutica fenomenologica dell'evento giudaico-cristiano senza nominare la personale fi-

gura dello *spirito* del padre e del figlio. In questa strana luce d'orizzonte di un terzo né padre né figlio, la filosofia è come impedita a fare andirivieni nell'intimità del padre e del figlio, poiché questa intimità viene svuotata nell'immagine senza rinvio della *somiglianza*.

Non c'è intimità e neppure segreto, neppure chiamata, così dovremmo dire, poiché la *somiglianza* non fa rinvio, somiglia senza *simiglianza*. È per questo, per questa speciale esposizione di un'immagine senza *somiglianza*, esposta nella non *simiglianza*, che lo *spirito* diventa il nome per un rinvio che lascia nulla sott'occhio, come invece accade in una differenza ontologica sospesa nel suo differire, dove il differire non cessa di *simigliarsi* nell'obliquità stessa di un rinvio. Lo spirito-atto del padre e del figlio è fuori dell'intimità del padre e del figlio. Quando la sapienza teologica ha seguito un imperativo proveniente dall'adesione alla speciale fenomenalità di un evento, ha sempre, in vario modo, seppure con esiti diversi, dovuto liberare il figlio dall'ipoteca ellenistica per la quale esso è sempre iscritto come riflessione di un'origine-Padre, dove la parola *logos* compare come *eco* dell'*origine* o come *parusia* dell'*origine*. Per questo essa perde il sopravvento sul sapere della filosofia nel momento in cui ha celebrato o celebra il figlio come manifestazione del padre, come *Erinnerung* del padre, come se nell'adesione alla forma cristiana si potesse ritrovare o richiamare il padre sott'occhio del figlio. Così deve ogni volta ribadire la tradizione teologica che si difende dal declino metafisico di un *cristo-logos*: se Gesù storico è il Cristo per lo spirito e non per una *parusia* dell'*origine*, non può più esserci un rinvio ermeneutico al padre. Non c'è nessun apice o vertice comune tra lui e il padre.

3. L'immagine *somigliante* senza *simiglianza* del figlio non può che suggerire qualcosa di importante sulla nozione di *univocità* se il suo principale sostenitore, Duns Scoto, è stato an-

che colui il quale ha pensato l'avvenimento rivelativo del figlio come un destino eterno di tutta la divinità e non come l'effetto della caduta nel peccato. Dovremmo ritrovare e reinterpretare il legame di coerenza che deve esserci tra l'*ens* univoco, con cui Scoto reagisce all'ambiguità della somiglianza analogica, e quel passo di Agostino nel quale si evoca un'immagine del figlio senza *simiglianza*. Come se dovessimo cercare proprio qui un'*immagine* dell'univocità. Come se dovessimo comprendere la stessa univocità e la sua forza eversiva a partire dall'*immagine* del figlio. Come se l'accesso d'immagine per cui il figlio *mostra* il padre dicesse qualcosa di decisivo sull'*immagine d'accesso*, per cui l'univocità di Scoto immette nell'essere di dio e nell'essere dell'ente, e qui trovassimo una linea da seguire per la quale l'immagine senza *simiglianza* accederebbe all'aperto o sarebbe accesso all'origine, così come nell'*ens* si farebbe accesso nell'univocità dell'*essere* di dio e dell'*essere* dell'ente.

L'*ens* dunque riceverebbe da questa *somiglianza*, da questa immagine non simigliante, ciò che prova a nominare nella sua *esposizione*. Non dimentichiamolo: la sua audacia speculativa sta nel respingere dell'apertura di un Dio, quindi dell'aperto in quanto tale, dell'*ens* come apertura che fa ritiro, ogni compromesso con le formule di una teologia negativa e tutto ciò che, in vario modo, si trova in comune tra una teologia negativa e un'iperbole analogica. Così l'*aperto*, nel suo ritiro, deve differire da ciò che differisce, ma la differenza non differisce i differenti in una differenza *simile*. Né identità né *simiglianza* tra l'apertura e ciò che in essa o per essa si raccoglie. Né identità né *simiglianza* tra l'*ens* e gli enti. Il figlio direbbe univocamente il padre come gli enti dicono univocamente l'*ens*.

L'evento speculativo portato in dote dall'imperativo trinitario andrebbe dunque interrogato anche per spartire nella giusta misura il dominio dell'univoco dal dominio dell'analogo. L'univoco sarebbe chiamato per decostruire tutto ciò che nell'analogo resta estraneo rispetto a un evento che immagina il pa-

dre nella *somiglianza* del figlio. Mentre l'analogia verrebbe a delimitare quanto la filosofia avrebbe già da sempre perduto e di cui il *simile* costituirebbe sempre la traccia. Tutto questo vorrebbe dire la seguente cosa: quando la teologia assume l'ordinamento analogico si allontana da quel lavoro decostruttivo che impone l'esposizione della formula trinitaria. Si allontana da ciò che l'immagine del figlio esercita sulla nozione di *somiglianza* e si rende estranea anche a tutto ciò che, in questa formula, si impone sulla nozione di univocità.

4. Così, nel punto estremo in cui la filosofia nomina la *chóra* come un quasi evento né sensibile né intelligibile, né finito né infinito, nel momento in cui è chiamata a rinunciare alle risorse dell'analogia e a quelle della teologia *negativa* può trovare una straordinaria affinità elettiva con le varie forme di diffidenza con cui Scoto aveva circondato alcune particolari figure dell'analogia e le stesse teologie negative. L'univocità di Scoto forse ci richiama a una speciale nozione di *accesso inaccessibile*, da distinguere in ogni modo dalla declinazione di un inaccessibile accesso. Di un *accesso* che avrebbe nel ritiro del padre nel figlio la sua forma d'evento d'eccezione. Dove l'immagine del figlio non sarebbe il segno di questo ritiro, non segnalerebbe il ritiro del padre e l'univocità di cui farsi carico, di cui la filosofia trovando un limite potrebbe farsi carico, sarebbe nel fatto che il figlio esporrebbe l'inaccessibile nel suo stesso ritiro, esporrebbe un inaccessibile ritiro che non viene meno, nella *somiglianza* senza *simiglianza*. In questo orientamento di coerenze saremmo chiamati a portare all'estremo la differenza ontologica a partire dall'accesso inaccessibile del figlio. Come se potessimo dire in questo modo: l'orientamento verso l'inaccessibile non sarebbe tale, perderebbe la direzione stessa di questo *orientamento*, se la nozione di un essere univoco non facesse da soglia comune, non fosse la soglia di questa esposizione d'accesso.

La *Dottrina del primo principio* di Duns Scoto, non a caso, inizia con la rivelazione mosaica del nome proprio di Dio. Un trattato di metafisica avverte sin dall'esordio di non poter ignorare un evento di rivelazione. La domanda metafisica sul primo principio deve incontrare in qualche modo l'*autorivelarsi* del principio stesso. Se questo incontro non avvenisse evidentemente la stessa ragione naturale perderebbe qualcosa di essenziale.

L'*ente* in quanto *ente* non è dio, ma accade certamente nel momento essenziale della sua *autorivelazione*. Le sue proprietà possono essere esaminate indipendentemente dalla loro rivelazione, ma alla fine la considerazione metafisica non può che concludere nel punto in cui prende inizio una considerazione in qualche modo teologica.

La particolarità di questo *Trattato* emerge, con ancora più nettezza, se non si esclude, in anticipo o a priori, dal *corpus* delle opere di Scoto i *theoremata*. Cioè, in altri termini, se, al di là di un preciso accertamento filologico, non si esclude che nelle coerenze di Scoto possano coesistere un *Trattato sul primo principio* puramente filosofico e un trattato in cui, in qualche modo, si riconosce un grave limite dell'argomentazione metafisica senza lo speciale *concorso* di un'esperienza di rivelazione. Come se avessimo la possibilità di una doppia metafisica o di una doppia opera della filosofia: una segnata dall'evento della rivelazione e l'altra ad essa indifferente. Una metafisica che trovasse il suo *limite* nell'evento di rivelazione potrebbe condurre se stessa fino ad un radicale pensiero dell'*univocità*, mentre una qualche forma di analogia sarebbe la figura di una metafisica che elabora un pensiero dell'*origine* o del *principio* al di fuori di un evento d'eccezione.

5. Non casualmente il *Trattato sul primo principio* pone subito il problema se esso sia un *trattato* di metafisica o un *trattato* di teologia. Pone subito il problema, cioè, se il suo soggetto,

il soggetto da cui trae la propria forma dimostrativa sia il dio della rivelazione o l'essere con cui la metafisica ha una speciale confidenza.

Le complicazioni nascono in fondo nelle coerenze interne alla nozione di scienza che Duns Scoto eredita da una lunga tradizione. Una scienza non può trovare la propria forma da un soggetto *improprio*. Perché una scienza sia tale occorre una doppia adeguazione tra essa e il suo soggetto senza la quale non si potrebbe parlare propriamente di scienza e tantomeno di dimostrazione.

In questo *Trattato*, ha ragione Gilson nel riconoscerlo, una speciale *rivelazione* è coinvolta a differenza invece dei *theoremata* in cui la prova dell'esistenza di un primo principio è del tutto affidata alla ricerca filosofica.

Per Duns Scoto non solo essi non hanno un medesimo soggetto, ma la stessa filosofia trae qualcosa di decisivo per comprendere l'ambito di ciò che le è tipicamente proprio solo a partire dall'apporto della *sapienza teologica*. Come se ci trovassimo in una situazione come la seguente: non solo l'esperienza filosofica non dice nulla, *non sa nulla* dell'esperienza teologica, ma essa riceve la più adeguata comprensione di quello che sa propriamente o potrebbe propriamente sapere e non sapere dall'evento teologico. Come se essa potesse sapere meglio ciò a cui ha propriamente accesso a partire dall'esperienza dell'*inaccessibile* portata in dote dall'esperienza di fede.

Per il rispetto di questo difficile equilibrio non si deve passare troppo rapidamente su questa nozione di *inaccessibilità* a cui rinvia la *teologia in sé* di Duns Scoto. Se liberassimo questo tema dal lessico complicato e remoto in cui si presenta esso indica in fondo una *ritrazione del principio*. Afferma cioè che l'orizzonte di *apertura* ha a che fare con l'*inaccessibile*.

L'*inaccessibile*, però, di altro genere rispetto a quella specie di *inaccessibilità* coinvolta nell'esperienza della filosofia e del suo braccio armato, la Metafisica.

Nel momento in cui Scoto insiste sulla *teologia in sé* in realtà afferma qualcosa di molto più radicale: egli afferma indirettamente che l'*inaccessibilità* di questo Dio sopravviene in quanto tale alla filosofia. L'inaccessibile con cui la filosofia ha a che fare non è l'*inaccessibile* nella *teologia in sé*. Scoto sembra affermare che essa sopravviene alla filosofia poiché è offerta dall'esperienza di un *evento d'eccezione*. La filosofia può pensare questa inaccessibilità solo nella misura in cui le sopravviene nello spazio e nel tempo di ciò che si chiama *rivelazione*, altrimenti l'inaccessibile di cui essa discute e, su cui misura il suo sforzo e il suo impegno, resta estraneo a tutto questo.

6. Nel quadro delle domande che si pongono, *dopo* Derrida, potremmo ricavare da tutto questo la sollecitazione a pensare l'*univocità* come la speciale declinazione che la filosofia può assumere nel momento in cui sopravviene l'*inaccessibile* dell'evento teologico, mentre le varie figure dell'analogia, nelle varie modalità in cui lavora la figura della *somiglianza*, indicherebbero sempre il regno proprio e autonomo dell'esperienza filosofica, laddove il *simile* è sempre la traccia obliqua di un accesso inaccessibile *venuto meno*.

Per questo la difficile nozione di *univocità* rimanda innanzi tutto al campo di tensione tra metafisica, ontologia e teologia. *L'essere univoco* tra Dio e l'ente sembra abbracciare in un orizzonte comune Dio e le creature. Comprende qualcosa di comune a dio e alle creature pur dovendo ammettere che dio comprende tutto, anzi è il tutto comprendente.

Come se fossimo portati ad ammettere nel confine più estremo dell'*ens commune*, quindi nel pensiero che si orienta verso l'orizzonte non generico di tutti gli enti, l'*intrascendibilità* di un'esposizione che si *espone* all'orizzonte nella stessa misura in cui lo espone alla sua apertura. Una scena dunque nella quale l'orizzonte dell'*ens commune* sarebbe, contemporaneamente, in una qualche univocità con il dio invisibile e sotto il cam-

po della sua apertura. Non rispettiamo la forza enigmatica di questa univocità dell'*ens* di Scoto se non teniamo conto, con la condivisione che solo la traduzione del suo linguaggio sarebbe in grado di ripensare nella giusta intonazione, questa strana, doppia, reciproca implicazione, di un dio invisibile contenuto nel soggetto della metafisica e un soggetto della metafisica abbracciato dall'invisibilità di questo dio rivelato.

Questo orizzonte può, in qualche modo, restare aperto nella sua univocità solo se, a sua volta, si lascia comprendere da uno dei momenti a cui rimanda. Un orizzonte aperto che non esclude l'apertura in cui è esposto. Nelle parole più proprie a Duns Scoto un *essere* come *comune* che non è Dio e che a sua volta deve rimandare ad esso come l'evento che non eccede (ma neppure fa difetto) l'essere in quanto orizzonte, ma in qualche modo lo attraversa, nel doppio esito di impedire all'orizzonte di sprofondare in un fondo anche abissale e a un Dio di costituirsi in una qualche figura di un'*alterità* eccedente il qui e l'ora dell'evento d'apertura. Forse, con queste parole, che naturalmente non sono di Duns Scoto, si potrebbe circoscrivere quel complicato dispositivo teorico per il quale l'univocità è insieme, nel medesimo evento, né essere metafisico né dio, e, tuttavia, anche in un qualche modo *essere* di dio e degli enti, un dio *esposto* per il medesimo evento per il quale l'orizzonte univoco è a sua volta aperto nel dio di cui dice l'univocità.

Da generazioni si cerca di comprendere se questo dio abbracciato dalla nozione univoca sia il dio invisibile, se sia il dio che si rivela e di cui possiamo fare esperienza nei limiti di questa rivelazione, oppure se sia il dio di cui la metafisica può farsi un'immagine speculativa. O ancora quarta possibilità: se non sia una esperienza del momento in cui la rivelazione tocca e in qualche modo limita e sospende l'esperienza metafisica.

Per tutto questo il primo passo da fare per la filosofia sta nel riconoscere che la fenomenalità di un evento, in cui il nome del figlio *ritrae* il padre o l'origine nella forma esposta di un'imma-

gine *somigliante* senza *simiglianza*, sottrae alla filosofia ciò di cui essa è la più esperta e cioè l'esperienza del *venir meno* o del *mancare* intorno a cui essa tesse, ogni volta, le sue figure più proprie e le sue domande costitutive.

Ora, proprio nel *Trattato* troviamo una nozione che agisce nel confine interno in cui l'*essere* della ricerca filosofica incontra un certo *limite*, quindi nel transito tra metafisica e teologia, nel transito in cui metafisica e teologia in qualche modo si *toccano*: si tratta della nozione di *onnipotenza*. L'*essere* dell'ente non è cioè semplicemente la potenza d'apertura dell'ente. L'*onnipotenza* è qualcosa di più (e di meno) della semplice potenza e andrebbe sollecitata a partire da ciò che forse premeva Scoto più di ogni cosa: la relazione di apertura d'essere, l'*essere* come apertura, non appartiene all'ordine del necessario, o meglio non potrebbe essere adeguatamente compresa nella figura tipicamente filosofica della *necessità*. La potenza come *onnipotenza* non incrementa semplicemente la forza della potenza, non è una superpotenza di apertura, ma scuote alla radice la natura della potenza. L'*onnipotenza* in Scoto ritira la potenza, libera la potenza dal suo semplice *essere potenza* e in questo modo interviene nella relazione di legame tra l'effetto e la causa. L'*onnipotenza* lavora la nozione di effetto e il *rinvio* a cui sembra orientare. Si dovrebbe dire che l'*onnipotenza* di Scoto lascia l'effetto senza causa, libera l'effetto dall'ordine della causa.

7. Sempre nel *Trattato* Scoto si sofferma sull'ultima divisione dell'*ordine essenziale*. Essa distribuisce la causa nelle quattro cause aristoteliche e vi fa corrispondere i quattro effetti.

Le quattro cause sono le seguenti: causa finale, efficiente, materiale e formale. Scoto insiste sul fatto che sul piano operativo esse operano *insieme* tanto "da costituire un'unica cosa". Come in Aristotele la causa finale costituisce, alla fine, l'unità della causa, la sua *energeia*. Naturalmente per Scoto il prima

e il dopo, cioè l'anteriore e il posteriore è riscontrabile anche nell'ordine dell'unità causale. Infatti la causa materiale e la causa formale sono posteriori rispetto alla causa efficiente e finale. Così come l'ordine della causalità si compie e capitola a partire dall'eminenza della causa finale, così anche le diverse modalità di essere effetto, cioè i termini in cui è possibile suddividere la posteriorità, si compiono nell'unità di un ente determinabile come effetto. Solo in quanto l'ordine della cause si compie nella causa finale, l'effetto sarà esperibile propriamente nella sua natura di effetto. Se la causalità non si conduce fino alla sua *energeia* non solo non si è all'altezza di una causalità appropriata ma non si comprenderebbe del tutto la stessa determinazione di un effetto.

Scoto però, in questi difficili passaggi, non si limita a *ripetere* Aristotele. Anzi nelle trame di questo lessico della tradizione aristotelica Scoto porta ad un'estrema tensione tutto lo sforzo che la tradizione teologica precedente ha compiuto per pensare radicalmente ciò verso cui la metafisica non sembra capace di portare la propria domanda e cioè sulla *natura comune* di tutte le cause efficienti e i loro effetti. Alla fine, sulla *natura comune* della causa e dell'effetto a partire da cui si può in qualche modo comprendere la stessa natura dell'effetto e della causa. Come se la metafisica trovasse il limite nel momento in cui diventa in questione, nell'essere in quanto essere, il tema dell'*esistente* in quanto tale, cioè in un altro linguaggio, dell'*essere* dell'ente, o dell'ente come *non niente* o del *niente* come non ente. Come se fossimo in questa condizione speculativa: la metafisica non investita dall'evento teologico perderebbe una speciale attenzione alla natura dell'*effetto*. In vario modo non potrebbe che limitarsi a risalire da un poi ad un prima e quindi fissare il prima di un poi come un principio in cui un ordine cronologico di dipendenza si troverebbe a fondare l'ordine ontologico di dipendenza.

In realtà se l'effetto si fondasse sulla causa, intesa come prin-

cipio primo, come un *primo* nel senso di un *prima* del poi, la metafisica si avventurerebbe in una dimostrazione *propter quid* del suo soggetto proprio. Direbbe della causa di un effetto il suo essere primo nel senso di un *prima* del poi. Con questa determinazione però non saprebbe dire la natura propria della causa poiché essa non è la determinazione di un *prima*, neppure quando assume la figura speculativa di una *eterno prima*. La convinzione di Scoto è che la scienza metafisica senza un apporto teologico tenda a effettuarsi ogni volta come scienza dei principi primi e questa è, come dire, una tendenza ordinaria (più ancora che naturale) della ragione umana.

La causa finale capitola l'ordine delle cause non semplicemente come ciò che sostiene eternamente la dipendenza ontologica degli effetti. Come ciò che eternamente conduce gli enti e compiersi nel loro fine come una finalità che compie il fine proprio di ogni ente. Scoto non lo dice mai del tutto esplicitamente, ma la critica che egli rivolge a Tommaso su questo punto è di pensare la causalità finale nell'ordine di una causa del movimento e non propriamente di una causalità finale dell'ente.

L'*effetto* di Scoto è qualcosa di molto di più del *mosso* di un movente. La dipendenza ontologica abbraccia la totalità degli effetti che concorrono all'effetto per cui un ente è tale. Così come le cause si compiono sempre nell'eminenza della causa finale così gli effetti si concludono nell'effetto di una posteriorità che verrebbe perduta al di fuori dall'eminenza di questa causalità. Questa posteriorità evidentemente va conciliata con l'eminenza di una simultaneità e compresa pienamente nell'interiorità creaturale, così forse si potrebbe dire, di una causalità finale. In altre parole il movimento dagli effetti alle cause è tipico e specifico della metafisica ma esso può avvenire o in una forma che conclude in una super causa che pretende un accesso al supremo intelligibile, oppure essa ammette che la sua causa va preservata dal suo essere effetto e per questo la

nozione di causalità deve sottrarsi alla determinazione temporale del *prima* e del *poi*. Il movimento di questa sottrazione non è più nell'ambito della metafisica in quanto tale.

8. Tutto questo si imprime e si riflette già nella determinazione dell'*ordine essenziale* dell'ente. Per Duns Scoto si perde qualcosa di decisivo su ciò che è proprio dell'*ens*, e quindi della nozione di *univocità*, se la metafisica non coglie nell'ordine essenziale dell'ente l'*equipotenza* tra l'anteriore e il posteriore. Una dissimmetria tra l'uno e l'altro compromette un adeguato concetto di *ordine essenziale* e con esso una nozione di *principio* che si sottragga, diremmo oggi, a una certa idea di origine o di causalità fondamentale.

Per sottrarre il principio all'idea di causalità originaria occorre dunque una nozione di *ordine essenziale* per la quale l'ordine rimane adeguatamente *diviso* tra l'anteriore e il posteriore.

Anteriorità e posteriorità costituiscono una divisione che concorre a un unico insieme che solo in quanto tale è ordinato. Nel *Trattato* tutto questo è propedeutico per sottrarre l'anteriorità e la causalità del principio alla anteriorità o causalità di una *semplice* causa rispetto al suo effetto.

Come se Scoto fosse interessato proprio qui a sottrarre la questione della causalità del principio alla semplice determinazione ordinaria di un tempo cronologico. Il fatto che l'ordine essenziale rimanga adeguatamente diviso tra l'anteriore e il posteriore compromette e modifica la nozione di successione verso la figura temporale della *simultaneità*; come se Scoto fosse nella via di indicare il prima e il poi di un ordine di causa e di effetto come momento secondario e in qualche modo derivato di un ordine in cui causa ed effetto sono nell'orizzonte di un accadere la cui *immagine temporale* più adeguata appunto è quella della simultaneità di una successione.

Così se una causa è prima rispetto al suo effetto, la causalità essenziale non sarà prima nel senso di questa semplice *prima-*

*lità*. Per questo Scoto insiste sulla distinzione tra cause accidentalmente ordinate e cause *essenzialmente* ordinate. Nelle prime la seconda causa può dipendere dalla prima per la sua esistenza o per altre cose ma non per la sua causalità propria. Esse infatti possono raggiungere il loro effetto nell'ordine di una successione. Scoto alla fine è più interessato a salvare la nozione di *simultaneità* che la nozione di *principio primo* in quanto tale, come se solo in questa speciale temporalità, oltre ogni cronologia, ma anche fuori di un'immota eternità, egli ritenesse si potesse fuoriuscire da un'infinita regressione e pensare a fondo l'univocità.

9. Una libera interpretazione di Scoto non dovrebbe sotto-stimare questo tema del *simultaneo* e non dovrebbe esitare a seguirne le coerenze proprio laddove l'eterno di un Dio può diventare particolarmente insidioso e cioè nell'ambito delle problematiche sulla predestinazione, dove è in gioco una *decisione* o la grazia della salvezza. In questo luogo in cui si è accumulata forse la più alta densità di temi e questioni sul rapporto eternità e tempo, l'immaginazione teologica ha dovuto combattere con i paradossi più acuti e le conseguenze più estreme e controintuitive. Qui sono a fuoco le forme della necessità e della contingenza, le relazioni tra l'intendere e il volere nella processione trinitaria e il volere e l'intendere dell'uomo rispetto all'eterno volere ed intendere di Dio.

Ci si trova nel momento nel quale la ricerca teologica deve ribadire che la salvezza è possibile per un gesto di grazia e quindi nel *concorrere* del volere di Dio nel volere dell'uomo. Con un dramma speculativo che assume immediatamente la seguente cadenza: la *grazia* non può essere data per un merito, poiché è il merito a presupporla in quanto nessun bene può essere fatto senza il suo soccorso. D'altra parte però se essa è voluta e decisa al fuori di ogni merito può sembrare un puro arbitrio. Perché la decisione eterna dovrebbe concederla a questo piut-

tosto che a quello? Tommaso scioglierà le questioni ricorrendo all'immagine aristotelica dell'Architetto. In questo momento cardinale per ogni teologia tra il rischio dell'arbitrio e quello del determinismo l'Aquinate opterà per quest'ultimo. Non accetta né l'arbitrio divino né un'incertezza nell'atto di predestinazione. La decisione eterna, non potendo coesistere con una logica degli opposti, diventa immutabile e *il fine ultimo* giustifica l'esclusione degli uni e l'inclusione di altri alla salvezza eterna. Il determinismo prevale e non offre molte garanzie alla *decisione* nel tempo dell'uomo.

10. Il *simultaneo* di Scoto rimanda invece al rapporto-relazione tra tempo ed eterno, tra uomo e Dio. Non va confuso con l'idea tomista secondo cui l'eterno sarebbe *contemporaneo* a tutto ciò che è temporale. Questa contemporaneità infatti sarebbe possibile solo con ciò che è realmente esistente, implica dunque una *relatio realis* di due termini coesistenti, ma non coinvolge ad esempio l'oggetto di una prescienza divina. Il simultaneo di Scoto lavora la relazione di tempo ed eterno fino al punto di poter abbracciare una relazione non semplicemente contemporanea con un futuro contingente. Il simultaneo piega l'uno verso l'altro il tempo e l'eterno mutando contemporaneamente sia la nozione di temporalità che la nozione di eternità. Il simultaneo non è una tangenza di tempo ed eternità e neppure una loro coappartenenza. Mentre una contemporaneità dell'eterno al temporale può ammettere le cause seconde come tramite dell'azione del Principio, il simultaneo di Scoto è anche una conseguenza speculativa della sua diffidenza verso tutto ciò che può fare, in vario modo, ostacolo tra l'opera contingente di dio e la contingenza dell'ente creato. Si potrebbe verificare un ordine di simultaneità nel cuore del conoscere e volere divini verso un futuro contingente. Per Scoto l'intelletto divino apprende dalla propria essenza il futuro contingente come reale, non prima dell'atto divino della volontà ma *simultaneamente*

ad esso. Il Dio di Scoto dunque conosce la relazione contingente in congiunzione con un atto di assenso e diniego della sua volontà. Non si tratta dunque di prevedere in una qualche anticipo eterno ciò che la volontà deciderà nel futuro.

L'eternità di Dio cessa di declinarsi nella forma immutabile di un *eterno passato*. Esso è piuttosto concepito come un'ora simultanea alle dimensioni temporali per cui sarebbe sempre un errore considerare una decisione divina la forma di un tempo passato. Pertanto l'affermazione secondo cui una predestinazione sarebbe immutabile poiché stabilita dall'eternità non è accettata da Scoto. Questa idea di una decisione già eternamente presa sarebbe la conseguenza di una concezione greca del tempo per la quale l'eternità avrebbe qualcosa dell'irrevocabilità del passato. All'obiezione secondo cui ogni decisione di dio è necessaria e quindi immutabile, Duns Scoto non risponde garantendo la libertà della decisione nel momento precedente la decisione stessa. Come se vi fosse un momento in cui la decisione è contingente e un momento successivo nel quale la decisione diventa irrevocabile.

Per conciliare immutabilità e libertà dell'atto divino Scoto ricorre alla più straordinaria forma di immanenza del tempo eterno di dio che sia stata immaginata nella storia del pensiero speculativo: l'ora eterna declina il tempo presente, il tempo passato e il tempo futuro in una simultaneità per la quale la decisione è sempre sul punto di venire presa, già decisa e tuttavia in un'ora in cui si sta decidendo. L'eterno dalla forma che guarda all'irrevocabilità del passato diventa l'attualità immanente di un *gerundio presente*. In questo tempo è sempre possibile che la volontà di dio coesista con gli opposti, che una decisione possa essere perpetuamente vera e tuttavia non esprimere un'oggettiva necessità. Così a proposito della difficile questione dei *predestinati*, dio viene pensato come un permanere in un decidere che può in tal modo restare simultaneo alla possibilità che il predestinato possa essere dannato.

11. Non a caso dobbiamo cercare di comprendere e reinterpretare Scoto a partire dalla strana convergenza tra l'*univocità* e un tempo *mai passato* di un Dio. Come se non comprendessimo l'*univocità* al di fuori di ciò che lo *spirito* espone di volta del figlio del padre, e non comprendessimo lo spirito senza una certa nozione di *attualità* che si apre nell'evento di un'immagine *somigliante* senza rinvio.

Non casualmente la tradizione teologica pensa lo *spirito* del *padre* e del *figlio* come il punto di congiunzione-disgiunzione di trinità economica e trinità immanente, dove eterno e tempo non escono l'uno dall'altro. Forse, trinità economica e trinità immanente raggiungono il punto più estremo di coerenza nel momento in cui, sempre Duns Scoto, giunge a formulare il *momentum* della decisione divina nel tempo verbale di un gerundio attuale. Come se solo l'attuale di un tempo verbale tra un futuro anteriore e un gerundio presente fosse in grado di sostenere tutto ciò che conduce a sovrapporre trinità immanente e trinità economica, esposizione e ritiro, ritiro che avrebbe nell'esposizione il contraccolpo in cui la filosofia deve esporsi al muro di un'innegabile *impensabilità*.

Gli interpreti di Scoto dovrebbero chiedersi se la stessa nozione di univocità sia avvicicabile nell'economia paradossale di un *ens* che si troverebbe contemporaneamente ad abbracciare, come un orizzonte, Dio e le creature e farsi a sua volta abbracciare dall'orizzonte di un dio inaccessibile, al di fuori di quel tempo speciale in cui la trinità immanente non *precede* la trinità economica.

Un *ens* la cui univocità dovremmo saper ereditare a partire da questa doppia reciproca inclusione. Un *ens* che fa apertura nello stesso atto di cui è apertura, la cui attualità di apertura sarebbe sempre nel punto di congiunzione-disgiunzione in cui la teologia è portata a far convergere trinità economica e trinità immanente. L'interprete di Scoto dovrebbe dire che tempo ed eterno accadono *simultanei* in questa immagine senza *simi-*

*glianza*, in questa esperienza che rimanda al padre solo nella misura in cui lo depone nella via tracciata univocamente nel figlio. Nello *spirito*, si deve concludere ogni volta per evitare che il figlio, come nella logica di un effetto, continui a fare rinvio analogico al padre.

12. La formula trinitaria va dunque reinterrogata sottraendola alla cura e all'inutile protezione di una certa teologia, non come una riscrittura filosofica che farebbe perdere qualcosa di decisivo all'intuizione cristologica di Paolo, ma al contrario come un tentativo troppo rapidamente sospeso o abbandonato di condurre il linguaggio stesso della filosofia verso l'evento di un inizio che sopravviene nello spazio e nel tempo della filosofia. Dovremmo reinterrogarla come l'effetto di *limite* che l'ermeneutica di una speciale immanenza, proprio ciò che anche Badiou chiama "immanentizzazione dello spirito", introduce nel linguaggio filosofico. Dovremmo chiamarlo un certo effetto di ateismo che conduce il *logos* filosofico verso un limite per il quale Derrida troverebbe al lavoro, nella stessa esposizione di messa in opera, l'evento di una *chóra* come né finito né infinito e la pratica di una decostruzione.

Un effetto di *ateismo* che demolisce ogni possibile forma di teismo e rende assolutamente problematico il nome stesso di "dio". Lo rende problematico nel momento in cui cerca di essere il calco speculativo di un'esperienza per la quale l'atto di un Dio si rivela nell'unità di sostanza-relazione con un uomo fino al punto di dovere pronunciare la formula del *vero dio e vero uomo* e per cui non è più possibile riferirsi a un nascondimento o a una ritrazione. Nella logica di quest'esperienza s'impone un'ermeneutica per la quale un radicale ateismo è più prossimo di ogni forma di teismo a questa deposizione di Dio. Nel momento in cui l'ermeneutica di una particolare esperienza conduce a garantire che il figlio è generato della stessa sostanza del padre, generato e non creato, ma né identico né

differente, ma neppure, momento con il padre di un *differirsi* nel padre e nel figlio di un unico principio od origine, o ancor meglio quando si afferma che il figlio è della stessa sostanza del padre per lo spirito e si deve affermare che lo *spirito* è la terza persona per la personalità del padre e del figlio, accade qualcosa che induce verso un punto cieco la *figurazione concettuale*. Accade qualcosa per cui tutte le possibili figure di un'origine, di un proprio, di un fondo, di un dio, sono escluse, come se l'imperativo a pensare l'*unitrinità* sfigurasse, innanzi tutto, le possibili figure di un dio evitando al contempo la logica e la pratica di una teologia negativa.

13. La speculazione trinitaria *riguarda* la filosofia. Non delimita un ambito ad essa estraneo, verso cui essa non potrebbe che riconoscersi come indifferente e separata. Non si riesce a esprimere l'essenziale se la si riconduce alla logica della pura fede, con la presunzione tra l'altro di sapere che cosa sia un'*esperienza di fede*. La speculazione trinitaria appartiene di diritto e di fatto alle *figurazioni* del sapere filosofico. Si travisa qualcosa di decisivo della sua portata nel ritenere che sia stato consegnato al linguaggio della filosofia un evento inassimilabile, nel ritenere che in essa la filosofia sarebbe completamente fuori di sé, del tutto estranea alla sua possibilità di esercizio e di opera. Dovremmo invece saper verificare in essa il documento di un evento per il quale, per il sopraggiungere del quale, la filosofia è condotta verso la sua *fine*.

La speculazione trinitaria è in qualche modo interna a un deporsi-autodeporsi o autodecostruirsi delle figure dell'origine e del fondamento. Essa dice, innanzi tutto, che cosa *non* è il padre e il figlio. Quindi che cosa *non* è l'apertura di un'origine. Se la filosofia si soffermasse sull'origine come *originario*, la speculazione trinitaria la rimanderebbe alla *visibilità* del figlio, se cercasse di cogliere il figlio nella positività di una presenza sovrana sarebbe investita dell'*invisibilità* dello *spirito*, se

rilanciasse la logica di una relazione spirituale tra i momenti di una relazione le verrebbe risposto che ogni momento è *padre e figlio e spirito*. Si può dire che la speculazione trinitaria sia la formula di una teologia negativa che toglie alla teologia negativa ciò che ancora la configura come un estremo *teismo*. In questo senso la speculazione trinitaria è una esperienza di *ateismo* teofilosofico, un'esperienza in cui teologia e filosofia si ritrovano *senza dio*.

Né religione né filosofia. E se, di volta in volta, può declinare nel religioso o in pratiche ontometafisiche, se fallisce in vario modo l'esposizione a cui costringe il filosofico e il religioso è perché la sua stessa esposizione non ricava tutto il possibile dall'ultimo dei trascendentali. Non pensa fino alla fine lo *spirito* del padre e del figlio nella medesima coerenza in cui una particolare tradizione medievale era portata a capitolare i trascendentali nel *pulchrum*. Come se nel passaggio di questa conversione si preservasse la fine di ogni semplice teismo e la dirompenza di un *es gibt* senza traccia di donazione, una donazione senza dono o un dono senza donazione, estraneo all'economia di una salvezza *solamente* personale.

Il primo passo dunque è quello di orientarsi nella figura trinitaria come l'esposizione di un ritiro che sottrae alla filosofia la sua passione verso un'origine, un fondamento, o un'abissale ritrazione. L'esposizione di un ritiro per il quale la filosofia è condotta a decostruire le figure della presenza e dell'assenza, della presenza e della ritrazione. La filosofia si ritroverebbe respinta dall'identità, dalla differenza, dall'identità differente, da ogni forma di *Aufhebung* e di sintesi, ma anche da ogni figura di *altrimenti che essere* o di differenze qualitative. La figura trinitaria sottrae anche le profondità di un mistero nel cui limite la filosofia, come si sa, non incontra mai la sua *fine* ma il punto di gravità del suo slancio e del suo inizio.

14. Il più *esposto* converge sempre con l'impossibilità per un soggetto di andare in un *secondo piano*. Una convergenza di

ritrazione ed esposizione è un *quasi evento* che non retrocede mai in un secondo piano sulla linea dell'orizzonte. Ma questo è possibile solo se l'orizzonte è a sua volta esposto senza rinvio tra un primo piano e un secondo piano. Un evento impensabile per un'esposizione che a sua volta esponga il pensiero nel suo proprio atto. Un'esposizione che, nel momento in cui converge con una ritrazione senza fondo, richiede, a sua volta, un atto esposto, né presente né assente, né in primo piano né in secondo piano.

Un evento che esponga sino all'impossibilità di sottrarsi sarebbe in fondo un'altra forma di confutazione *elenctica*. Una impossibilità di sottrarsi in secondo piano è sempre in correlazione con una linea di orizzonte che ri-guarda in una *somiglianza* senza *simiglianza*. La filosofia può comprendere qualcosa, per quanto è possibile, se si lascia orientare da quel *niente di sapere* che sopraggiunge quando è portata a confrontarsi con l'opera dell'arte. La cui esposizione di somiglianza rende *somiglianza* ogni volta all'ultimo del trascendentali. Ora, in questo *quasi evento*, senza chiamata né promessa, l'intenzionalità è sempre respinta al proprio atto, nell'impossibilità di sottrarsi sotto velo. Per questo, ha ragione Ricoeur, l'emozione dell'arte ha una portata ontologica. Nella memoria dell'eredità hegeliana in cui la *kenosi* cristiana prevale sulla *energheia* aristotelica, si potrebbe dire che un evento senza fondo, senza presupposto, che consuma il suo presupposto, si ritrae sempre fino al punto di lasciare all'esperienza la possibilità dell'inizio, l'atto dell'inizio, quindi l'impossibilità di negare il proprio stesso autoinizio.

La trinità respinge l'intenzionalità al proprio atto esponendola all'impossibilità di ritrarsi. Un'*impensabilità* senza mistero che l'evento dell'arte ripete ogni volta nella sua opera d'esposizione. Un'*impensabilità* senza mistero che restituisce ogni volta e *suggerendo* di interrogare la figura trinitaria a partire dall'ultimo dei trascendentali, con il sospetto che, proprio questo, sia il passo compiuto solo in parte, quasi inavvertitamente e

comunque senza il carico di tutto il suo esito, dalla tradizione scolastica.

Assumere la portata delle coerenze per le quali l'ultimo dei trascendentali non solo capitola l'*ens*, l'*unum*, il *verum*, e il *bonum* ma anche lo spirito del padre e del figlio, significa trovarsi in qualche modo orientati verso la speciale convertibilità di un ritiro e di un'esposizione. Come se il bello fosse il nome adeguato per una *ateologia*, per un ateismo che interpreta fino alla fine la deposizione di un certo dio.

La speculazione trinitaria riguarda dunque la filosofia. In qualche modo è esercizio di una filosofia sotto la *pressione* di un evento che ritira l'esperienza dell'*origine*. Esercizio di una filosofia sotto la pressione di un evento la cui immagine espone nella somiglianza il suo ritiro. Questo evento porta via alla filosofia il terreno o il dominio nel quale può dichiarare, autodichiarare, la sua *hybris*, la sua supremazia, la sua *chiusura*. Le porta via il domino nel quale può nascondere a sé stessa tutto ciò che resta ogni volta escluso dalla chiusura in cui s'impegna e in cui si chiude.

15. La legge sulla quale non dovremmo cessare di insistere è la seguente: al massimo del ritiro corrisponde il massimo dell'esposizione. Ma al massimo dell'esposizione deve corrispondere il massimo del ritiro. Un ritiro massimamente esposto deve possedere due momenti convergenti: un'esposizione già sempre esposta come inesponibile e un'esposizione innegabile nella sua inesponibilità, poiché ogni negazione confermerebbe la sua inesponibile esposizione. Come si vede nell'esposizione di questa apertura, ci si trova sovrapposti con quel principio non mostrabile che la filosofia riceve indirettamente nella strana convergenza di impensabilità e innegabilità, come se l'evento trinitario nell'esposizione di un ritiro conducesse verso la responsabilità di un'impossibile ritiro, nel quale innegabile e impensabile esprimono la medesima aper-

tura. Un avvenimento nel cui ritiro o per il cui ritiro si sarebbe esposti all'impossibilità di non esporsi, quindi all'impossibilità di velarsi in un secondo piano. Come se il *trino* comportasse anche l'evocazione di un'apertura del pensare per la quale un terzo, né forma né contenuto, né pensiero né pensato, né finito né infinito, né sensibile né intelligibile, sarebbe sempre in un'esposizione senza ritiro, tanto esposto da inapparire in una presenza e in un'assenza, tanto apparente da inapparire, impensabile e tuttavia innegabile in un'attualità performativa.



## *Sull'immagine dialettica come evento d'eccezione*

1. Una logica dell'evento dovrebbe approssimare il pensiero allo stato o alla figura dell'eccezione. Se l'inizio riguarda un evento è perché la sua insorgenza *configura* un qualche stato d'eccezione. E poiché dobbiamo ammettere una speciale relazione tra un ritiro e un inizio, un evento d'eccezione porterebbe il nome per una ritrazione radicale. Potrebbe quindi diventare l'indice per un fondo ritratto e, nella stessa figura di eccezione in cui si espone, mostrare una speciale natura di questo venir meno o mancare nella linea d'orizzonte. Non vi sarebbe evento senza un qualche stato di eccezione, non potrebbe venir meno la natura di un fondamento senza la capacità di una speciale *configurazione* di fare eccezione a ciò che apre. In questo senso ciò che Heidegger introduce nella filosofia del Novecento come l'*aperto* deve avere a che fare con un evento d'eccezione.

Non vi sarebbe dunque *apertura* senza evento d'eccezione, senza un certo potere di stabilire, di fare, ma anche di sospendere la *legge*. L'eccezione che qui si evoca riprende seppure obliquamente, di traverso, quell'evento d'eccezione che da Schmitt in poi interroga le categorie del politico; evento in cui si spiega un ordinamento nella medesima istanza per la quale

permanentemente e immanentemente potrebbe sospendersi l'esecuzione. Sarà necessario però radicalizzare la questione: in vario modo ci si dovrà chiedere, ancora una volta, se esso sia fuori o dentro il dispositivo o la figura che dispiega, oppure né dentro né fuori, oppure ancora dentro e fuori a partire dal suo non essere né dentro né fuori. Sappiamo dalle scienze giuridiche che questo statuto di possibilità sospensiva è talmente intessuto con il dispositivo del diritto che, in vario modo e in varie forme, non c'è ordinamento che non lo preveda al proprio interno. Come se un ordinamento che non prevedesse, in qualche modo, la possibilità di una certa grazia e si affidasse completamente all'organismo della legge, prima o poi finirebbe con il perdersi nel suo feticismo e la morte prenderebbe il sopravvento sulla vita.

In queste coerenze, tante volte praticate nel corso del Novecento, l'eccezione può fare conversione in un evento di grazia e la nozione di grazia, tra la teologia e la politica, afferma qualcosa di decisivo sulla forza dell'apertura, anzi sull'apertura in quanto tale, quindi su ciò che la filosofia può chiamare orizzonte ritratto di apertura degli eventi.

2. La filosofia politica dovrebbe, ogni volta, saper reinterrogare la *sapienza* della teologia della grazia nel momento in cui s'impegna in una teoria dell'azione. Questa *sapienza* potrebbe insegnare, in vario modo, che l'azione fallisce sempre senza il sopravvento di una qualche nuova potenza; la volontà si divide tra fatalità e arbitrio e si ripiega nell'impotenza di un colpo mancato senza questo *sopravvenire*. Ma come reinterrogare e in qualche modo reimmaginare questo *sopravvento* di grazia? Cosa ci insegna ancora oggi la speciale necessità di ancorare l'azione del volere e dell'intendere a un soccorso senza il quale verrebbe a mancare la potenza stessa dell'azione? Non corriamo il rischio di compiere un arretramento rispetto a quel dominio, segnato dal moderno, per il quale la volontà è tale solo

nella sua autonomia o nella sua obbedienza alla sola ragione? Per il momento limitiamoci a tenere ferma la seguente linea di coerenze: non c'è evento di apertura se non nella convergenza di un inizio e di un ritiro; non c'è apertura se non in uno stato d'eccezione che non appartiene o manca a ciò che rende possibile, non c'è apertura come evento d'eccezione se non nel sopravvenire di un supplemento per il quale la pratica dell'azione può sempre trovare un'altra via tra l'arbitrio e la fatalità del necessario. Questo sopravvenire tuttavia non accade come una verticale sull'apertura in quanto tale e neppure come il lavoro segreto di un ritiro insondabile o abissale. Se c'è qualcosa di decisivo nella nozione di grazia è il suo rapporto immanente, di un'immanenza radicale, con la nozione d'immagine o figura o configurazione.

3. Portando al limite tutto questo dovremmo apprendere a pensare il sopravvento di grazia sull'azione implicato nella costellazione di una speciale figura. Non vi sarebbe quello speciale supplemento dell'azione chiamato *grazia* dalla tradizione teologica al di fuori di un'esposizione a una figura nella cui immagine farebbe convergenza un inizio e un ritiro.

Troppe volte la filosofia del diritto o la filosofia politica trascurano il lavoro della filosofia speculativa in questi passaggi. L'evento d'eccezione, come la legge della legge, come *eccesso ritirato* rispetto a ciò che rende possibile, non può confondersi con la *sospensione d'eccezione* in cui si patisce l'arbitrio sovrano. Come se l'intero statuto dell'apertura sovrana si potesse scrivere nella formula di un dispositivo che sospendendosi darebbe luogo all'eccezione. La possibilità della sospensione, come dimostra la persistenza dell'istituto della grazia, ha un rapporto originario con la non appartenenza dell'eccezione a ciò che rende possibile, potremmo dire che si iscrive nella possibilità che si apre in quell'eccezione. Tuttavia, tanto più questa sospensione s'inserisce nell'eccezione d'apertura tanto

meno essa potrebbe configurarsi come arbitrio di una sospensione d'eccezione. Dobbiamo trovare un senso per il quale l'eccezione è una sospensione dell'arbitrio e viceversa un senso per cui l'arbitrio non potrebbe mai configurare un'apertura d'eccezione.

Se l'evento d'eccezione è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento che rende possibile, si tratta di pensare bene e radicalmente nella diagonale di quel "nello stesso tempo". Nel tempo dell'eccezione, nel *con-tempo* dell'eccezione, il fuori e il dentro, l'esterno e l'interno, sono *simultanei*. L'eccezione è la simultaneità del prima e del poi, del dentro e del fuori. Formula più esatta per dire né dentro né fuori. La vigenza dell'ordinamento è nella configurazione di questo né dentro né fuori, né prima né poi, nel simultaneo *dello stesso tempo*. L'ordinamento è nella sua vigenza quando la sovranità di una apertura non cade mai né fuori né dentro. Se coincidesse con il dentro, se fosse il dettato della legge, se fosse il corpo letterale della legge, l'ordinamento sarebbe in un fuori di sé, per un eccesso di sé, se la sovranità dell'apertura fosse invece fuori, in un eccesso sovrastante, essa si troverebbe, in questa estremità (e solo in questa estremità) a coincidere con il *fuori legge*.

4. Solo in questo caso, si potrebbe dire, con Derrida, che il principio di sovranità è *fuori legge, come il fuorilegge*; e in questo eccesso di *fuorilegge*, il sovrano e la bestia avrebbero un volto in comune. Momento delicato per ogni filosofia politica: riguarda non semplicemente, come sembrerebbe a un primo approccio, la violenza del potere ma anche la possibile istanza che del potere potrebbe impugnare la violenza. Nel momento in cui la possibilità sospensiva della legge si trovasse sulla stessa piega o bordo del *fuorilegge*, sarebbe in gioco ciò che in Benjamin prenderebbe il nome dello *Jetztzeit*: la distinzione tra la *giustizia* e la violenza del potere. La possibilità di non fondere insieme la possibile violenza della giustizia dal potere come

violenza. Ma più in generale sarebbe in gioco la seguente cosa: l'*eccesso* che fa eccezione a ciò che rende possibile rischia di trovarsi sul medesimo piano dell'assenza di legge. Un rapporto tra l'aperto e la differenza, tra l'aperto e la differenza che differenzia dalla semplice differenza, rischia di ignorare l'esclusione ingiusta, quindi, il rapporto tra l'aperto e la giustizia o l'aperto e l'ingiustizia sovrana.

In qualche modo seguendo la lezione di Benjamin occorre non deviare dal seguente punto: sono gli ingiustamente esclusi, i *differenti* in un'ingiusta esclusione a esibire un sovrano interesse a non far fusione troppo in fretta tra un'eccezione né dentro né fuori e la semplice sospensione d'eccezione. Tutto questo forse si esprime nella filosofia quando assume la forma di un certo materialismo (il materialismo storico di Benjamin: ciò che la filosofia diventa quando si lascia investire dall'evento teologico) nel quale una sobria lucidità consente di non confondere la grazia di un eccesso che fa eccezione con la grazia gratuita come arbitrio che suspenderebbe nell'eccezione, che farebbe eccezione nella sua sospensione.

5. Se nella teoria matematica un insieme fa sempre eccezione a ciò che raccoglie, una teoria o filosofia politica sarà sempre una pratica impotente se non farà verifica della seguente variazione: un insieme fa eccezione a ciò che raccoglie solo se gli elementi raccolti non sono indifferenti a una configurazione. Una filosofia politica non saprebbe che farsene dell'*indifferenza* degli elementi di un insieme e nel corso della sua prassi potrà sempre verificare che solo nel corpo di una *figurazione* l'insieme sarà in ritiro da ciò che rende possibile. Una teoria politica degna di una prassi non impotente non potrebbe sopportare la finzione di un *insieme vuoto*. Non potrebbe sopportarlo per le medesime ragioni per le quali riconosce tutti i pericoli di una semplice indifferenza degli elementi, per la medesima ragione per la quale, in un qualche momento, potrà verificare il rap-

porto tra la configurazione di un insieme e la possibilità che esso risulti non numerabile rispetto a ciò che rende possibile. A lungo e in vario modo dovremo tornare sulla *natura* di questa *configurazione*. Gli elementi di un insieme sociale sono sempre *configurati*, poiché la stessa tensione di differenza nella logica di un confine impone una *figura*, così come impone una configurazione la *tensione* della divisione interna. Il principale organo di questa topologia della figurazione non può che attraversare la tensione tra gli inclusi e gli esclusi. Questa tensione ordina il campo sociale e non c'è figura possibile che non ne rappresenti in vario modo la condizione. Un'ontologia dell'*aperto* che sorvoli su questo campo di tensione sarebbe almeno complice del fatto che le figure, con le quali i gruppi dominanti esercitano il privilegio, è sempre correlativo con la capacità di nascondere sotto velo gli ambiti dell'ingiusta esclusione. Come sappiamo l'ideologia è il nome per questa figura la cui potenza retorica non affermerebbe la sua egemonia se non fosse soprattutto capace di ordinare un intero discorso sulla copertura dell'escluso e delle pratiche di esclusione. Se c'è esclusione non c'è ritiro e quindi nessun evento che faccia eccezione a ciò che rende possibile. Nelle *figure* dell'ingiustizia quindi non sarà mai possibile far convergere un'apertura in cui l'inizio si promuova nella scena di un ritiro. Come se dovessimo in questo punto cruciale dell'ontologia affermare la seguente cosa: se la differenza ontologica implica un pensiero o una figura di una differenza che differisce dalla natura stessa del differire, se questa speciale differenza tenta un pensiero di un'apertura che fa eccezione a ciò che rende possibile, allora non può che attraversare la questione della *giustizia*. L'evento d'eccezione deve avere a che fare con una *figura* della giustizia o meglio la questione antica della giustizia aiuterebbe a pensare in quella serie di richiami per i quali l'eccezione fa ritiro in una speciale esposizione che convoca sempre la figura di una *certa immagine*.

In altri termini, dovremmo avvertire l'urgenza di ripensare la *Geworfenheit* heideggeriana, nel segno o nel limite di un'ontologia dell'ingiustizia. Come se l'angoscia heideggeriana, nell'evocare il limite mortale da cui si delimita l'*ex-sistenza* del *Dasein*, potesse davvero depropriarlo del proprio sé solo nel momento in cui assumesse la *tonalità* dell'ingiustizia. Come se in questa *forma di tonalità* si potesse avvertire la mortalità del *comune* e solo qui si fosse nel *limite* di depropriare la mortalità del sé medesimo. L'ingiustizia sarebbe allora l'*angoscia* del *comune* di tutti e di ciascuno. Essa riguarderebbe a partire da ciò che configura me e l'altro, senza essere propriamente né me né l'altro. Per questo non si è davvero mai prossimi ad avvertire il *venir meno* dell'aperto come quando si è presi dal *tono* dell'ingiustizia.

6. Da Benjamin apprendiamo a pensare l'inconsistenza ontologica dell'ingiustizia come una vera e propria disposizione temporale. L'ingiustizia resta e si dispone nel tempo e forse si rapporta all'*avvenire* come le antiche profezie si rapportavano al miracolo. Se i miracoli sono, come voleva Rosenzweig, la realizzazione della profezia, potremmo capire molte cose di un evento d'eccezione se fosse lecita una proporzione come la seguente: l'inconsistenza ontologica segnata dall'ingiustizia sta all'evento riuscito come le profezie di Rosenzweig attendono e predispongono il miracolo. L'*immagine dialettica* di Benjamin eredita questa relazione di adempimento e il suo *punto di arresto* può essere considerato il momento in cui profezia e miracolo si incontrano. Il lampo della sua visibilità non accadrebbe se non nella costellazione di questo incontro, il quale, tuttavia, non avrebbe visibilità se non prendesse consistenza nel corpo di un'*immagine*. Se la filosofia politica vuole ereditare e anche cercare di reinterpretare l'*immagine dialettica* di Benjamin deve tenere ferma l'idea che solo nell'arco di tensione tra profezia e miracolo, tra inconsistenza ontologica e giu-

stizia, fa apertura un evento d'eccezione e questo non opera mai al fuori di una costellazione di immagine, cioè nella figurazione della sua *Bildlichkeit*. Apertura nel corpo di una certa *Bildlichkeit*. Come se potessimo e dovessimo affermare: non c'è apertura, non vi sarebbe *aperto* che disponga l'*apertura* di un avvenire, quindi non c'è avvenire se non nella figura di un'*immagine*. Nella visibilità dell'ora di riconoscibilità l'essere differisce dall'ente come apertura dell'ente. Così potremmo e dovremmo dire. E poiché la filosofia speculativa si impone di pensare l'apertura come eccezione stessa alla differenza che raccoglie, o come differente in quanto *nient'altro che ente*, allora sempre nell'ingiunzione di questa esperienza, che in qualche modo rinnova teologia e filosofia a partire dal punto su cui si fanno limite a vicenda, la *visibilità* dell'immagine, la visibilità dell'immagine nel suo punto di orizzonte, il ritiro che fa eccezione, quindi la stessa *differenza* dell'apertura, deve convergere, *fare* convergenza, con la *visibilità* stessa della figura. L'eredità dell'immagine dialettica di Benjamin, per la filosofia politica, impone la necessità di pensare nel *corpo* di definite costellazioni e per la filosofia speculativa di consegnare il pensiero della differenza ontologica all'immagine dell'*ora* nella sua riconoscibilità. Ma proprio perché impone tutto questo, proprio perché impone o re-impone la potenza ontologica della *visibilità* di un'*esposizione*, dobbiamo chiederci se proprio l'*esposizione* di questa *visibilità* non debba essere attraversata ancora più radicalmente. Resta ancora un compito pensare la *sincronicità* dell'immagine dialettica, cogliere in che modo il pensiero critico potrebbe concorrervi e dove dovrebbe invece lasciare sopravvenire qualcosa che la riguarderebbe solo a partire dalla sua stessa impensabilità. La visibilità della figura, del momento *bildliche* dell'immagine, comprende la riconoscibilità della mancanza ontologica segnata dalle forme dell'oppressione, quindi riconoscere l'ingiustizia; anzi, per certi versi, l'ingiustizia come tale non troverebbe il modo per rappresentarsi,

quindi di esistere come tale, nel giudizio dell'ingiustizia, se non fosse *abbracciata* da questa *visibilità* pur non coincidendo mai con essa. Se la visibilità dell'immagine porta al riconoscimento l'ingiustizia è perché essa fa *opera di giustizia*.

7. Il tema in vario modo decisivo per la filosofia politica riguarda dunque il rapporto tra il miracolo, la profezia e lo stato d'eccezione.

Il primo passo, il più difficile di tutti, deve portare all'estremo la figura dell'eccezione. E forse il modo più sicuro per trarre qualche vantaggio per la filosofia politica è quello di non introdurre troppo in anticipo le figure che le sono proprie. L'evento d'eccezione andrebbe interrogato innanzi tutto nel filo di alcune coerenze speculative.

La prima impegnativa questione è la seguente: l'eccesso, come eccezione a ciò che si rende possibile, non può confondersi con una mancanza o con un *venir meno*. L'inappartenenza a ciò che si rende possibile in un'apertura sovrana non può consistere in una specie del genere del *mancare*.

Se l'apertura come inappartenenza a ciò che si rende possibile fosse assimilabile a un *mancare* come *venir meno*, la differenza ontologica non si porterebbe verso il limite del *nient'altro che l'ente*. Non solo, un'apertura avvertita come *mancante* orienta la figura del pensiero verso l'*originario*. Un originario mancante presentato nel suo *mancare* non cessa di essere meno originario di un *fondamento originario*. Per questo se l'origine porta il nome dell'apertura, se essa presentasse l'evidenza del *mancare*, non potrebbe in alcun modo convergere in un'apertura come inappartenenza a ciò che rende possibile. L'inappartenenza come la *chóra* di Derrida, manca dell'evidenza di una semplice presenza e manca all'evidenza di una semplice assenza o mancanza.

8. La filosofia politica impegnata sull'evento d'eccezione quin-

di dovrebbe manipolare con estrema prudenza la nozione del *venir meno* o del *mancare*, in particolar modo quando fa adozione di alcune formule del *reale* lacaniano. Quando il Reale di Lacan diventa l'ipotesi di un'apertura originariamente *barrata*. Quando, cioè, si sostiene l'idea che il soggetto individuale o il soggetto sociale sarebbero sempre aperti a partire da una distanza incolmabile con una emergenza traumatica da cui sarebbe per sempre precluso. Quando si afferma che esso sarebbe preso da una *forclusione* barrata, sostegno allo statuto stesso di una *normale apertura*.

Per questa posizione, che circola sempre più frequentemente nel linguaggio della filosofia politica, il soggetto e l'oggetto-causa del suo desiderio, sarebbero in stretta correlazione. Il soggetto esisterebbe però solamente in quanto un resto eccedente farebbe resistenza assoluta alla sua presa; il suo paradosso sarebbe di esistere solo mediante l'impossibile congiunzione con la sua identità ontologica, nell'impossibile incontro con l'oggetto mancante. Il soggetto si costituirebbe solo nell'impossibile pienezza a partire da un suo limite interno, cioè la barratura del suo desiderio. In questo modo l'assenza sarebbe costitutivamente barrata e coinciderebbe con l'apertura stessa della logica del significante.

Mentre in alcuni casi questo sfondo lacaniano sostiene un gradualismo negoziale, lontano, per scelta non essenzialista, da ogni ipotesi di rottura sociale o rivoluzionaria, in altri casi il tentativo sofisticato è di utilizzarlo come un propellente teorico per un pensiero critico di rottura dell'ordine esistente. Nei momenti di maggiore coerenza e lucidità questo approccio può trovarsi in sintonia con la riflessione di Jacques Rancière sulla figura del "surnumerario". Se una parafrasi di Lacan conduce alla necessità di stabilire una differenza minima tra il vuoto mancante e un elemento che agisca come suo sostituto, il "surnumerario", in quanto elemento in sovrannumero, appartenente ad una serie senza posto distintivo, sarebbe il

candidato ideale per nominare o esporre quella *minima differenza*. L'idea di fondo di questa tesi è che la politica entra in scena e si fa opera quando l'escluso, come senza posto, in soprannumero, non si limita a negoziare una minore ingiustizia ma assume la figura dell'universale. L'errare, come senza posto definito, sarebbe già, in quanto tale, una citazione del senza posto-apertura di tutti e di ciascuno. Questa singolarità in quanto non differita nella serie, proprio in quanto inoccupante una proprietà numerabile, avrebbe il privilegio di farsi segno della pura differenza tra il posto vuoto e gli elementi che in esso si raccolgono.

9. Bisognerebbe rileggere attentamente proprio quest'ultimo passaggio, condiviso seppure da prospettive diverse da Rancière e Žižek: “pura differenza tra il posto vuoto e gli elementi che in esso si raccolgono”. La filosofia esercita il suo compito innanzi tutto a partire dall'esitazione paziente su ciò che nomina. Qui ritroviamo il tema del nostro interesse: la differenza minima tra il *luogo* e ciò che *ha luogo* non è altro che la differenza ontologica. Ripete il dramma di una differenza che è chiamata a differire da ogni semplice differenza. Perché la differenza minima sia davvero una minima differenza tra il luogo e ciò che ha luogo, il ritiro va sottratto ad ogni segno di barratura, poiché non c'è segno di barratura che non rinumeri ciò che dichiara mancante.

L'idea che l'intero ordine simbolico funzioni a partire da una *mancanza originaria* del desiderio non supera l'obiezione sulla precarietà speculativa del *mancare* in quanto tale. Introduce e proietta la formula di una *perdita* sull'orizzonte di una incompletezza costitutiva. Se l'apertura chiama in causa una incompletezza o meglio una inappartenenza a ciò che rende possibile, la proiezione di una *perdita* non fa che rinumerare il non numerabile. La numera come perdita, come mancante, come inaccessibile e barrata. La filosofia speculativa invece costrin-

ge a sottrarre l'inappartenenza alla logica della sottrazione. Il più mancante, il mancante per eccellenza, l'eccezione non è né presente né assente.

Tutto si gioca nel limite della barratura, tutto si gioca nel sopportare sul piano speculativo la congiunzione di un ritiro e di una non perdita, di un ritiro e di una non mancanza, di un ritiro come possibile che sostiene la stessa possibilità della perdita e del venire meno, alla condizione, naturalmente, che *venir meno* e possibile non siano fatti convergere come evento di apertura.

10. Occorre dunque *presentare* una differenza minima senza cadere nella logica di un semplice rinvio tra un primo piano e un secondo piano o al rinvio interno tra l'uno e l'altro (non a caso Žižek richiami frequentemente il quadro di Malevič). Nominare la differenza pura vorrebbe dire *esporre* il suo ritiro da ciò che rende possibile. Poiché solo un ritiro esposto sottrae il luogo mancante alla entificazione del luogo. Come si diceva, se la filosofia non contribuisce a decostruire le forme di questa entificazione è corresponsabile dell'occupazione e appropriazione dell'indifferenza del luogo di apertura.

Questo però significa che non è sufficiente ricorrere alla categoria della rappresentanza dell'universale di un elemento sovranumerario.

La tradizione di provenienza marxista sa, da alcune generazioni, che il rilievo sociologico aiuta molto parzialmente a tracciare una corrispondenza tra singolare e universale, così pure il passaggio dall'esclusione all'antagonismo compie un passo in avanti ma continua a restare su un piano troppo generale e ancora pesantemente curvato dalla concettualità tipica delle scienze sociali. Proprio qui invece la filosofia politica potrebbe trarre qualche vantaggio dalla possibile deposizione della filosofia verso gli eventi d'eccezione. Una singolarità capace di esporsi come l'universale non può che configurare

un evento d'eccezione. Se l'universale è il nome per l'apertura, se quest'ultima è tale solo per la figura di un insieme inoccupabile (o non numerabile) da ciò che rende possibile, se questa inappartenenza inoccupabile accade come una differenza che differisce da ogni differire e una differenza che differisce da ogni differire costringe a pensare un ritiro nella figura di un'esposizione, allora la singolarità dei *senza posto* può nominare o rappresentare l'universale solo nell'ordine di una speciale configurazione. L'antagonismo deve configurarsi nella confidenza di un'immagine (in un senso che abbiamo già altrove precisato) perché l'apertura sia nuovamente di tutti e di ciascuno, quindi sottratta alla logica di una appropriazione-occupazione.

11. Reinterpretando la lezione di Levinas, il passaggio dalla pulsione al desiderio andrebbe pensata e inscritta nel sopravvenire di una contingenza radicale che farebbe da spaziatura nella modalità pulsionale. La pulsione sarebbe immessa nella discrezione dello sguardo dell'altro e l'apertura del desiderio sarebbe in questo sopravvento. Da subito l'alterità discreta regolerebbe il circolo della pulsione e lo incrocerebbe con una figura a due fuochi: l'uno centrato nel ciclo della ripetizione e l'altro sulla semplice possibilità di una presenza o di un'assenza. La possibilità di una presenza e di un'assenza (*fort and go* della celebre storia freudiana del rocchetto) è altra cosa da un'assenza originaria, da un'assenza che per quanto mancante non cessa di essere sempre, come spiega bene Derrida, al suo *posto vuoto*.

La discrezione immette nel possibile e disloca la ripetizione del ciclo pulsionale. Se ci si pensa bene un nucleo di fede segna già questa apertura: poiché nulla garantisce il ritorno su di sé o il soddisfacimento della pulsione. La contingenza della discrezione deve configurarsi in una cura fidata perché la pulsione non precipiti sul soggetto o il soggetto sulla forza della

pulsione. Così la pulsione diventerebbe desiderio non quando l'altro costituisce figura dell'assenza, ma quando l'altro è sempre possibile che *av-venga*. Una speciale fidezza si costituisce nel bordo della cura dell'altro e della sua discrezione e in questa apertura non avremmo a che fare con una perdita originaria, con una barratura, ma con una dislocazione. È sempre una speciale fidezza a costituire il luogo dell'apertura instabile del desiderio.

## *L'eccezione sovrana e l'evento d'eccezione*

1. Agamben ha insistito molto su una nozione di *eccezione* come specie dell'*esclusione*.

La struttura della sovranità si comprenderebbe a partire da una speciale capacità di autosospensione che lascerebbe spazio, in una particolare forma di ritiro e di abbandono, a un'eccezione. L'eccezione qui sarebbe un *fuori escluso* il quale non consisterebbe semplicemente nel meccanismo o nella procedura di un'interdizione o di un internamento, ma attraverserebbe la stessa potenza di sospensione della forza normativa. Qualcosa verrebbe incluso a partire dalla sua esclusione.

Se in Schmitt l'eccezione attraversa la linea stessa della sospensione, Agamben trasferisce l'eccezione a ciò che fa esito dalla sospensione stessa. Lo scrive chiaramente in questo passo: «Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella»<sup>1</sup>.

Per Agamben il *nomos* sovrano sarebbe l'evento inaugurale di un'impossibile distinzione tra diritto e violenza. La sovranità

1. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 22.

del *nomos* non sarebbe altro che la potenza di far convergere la regola e la sua violazione, la norma e la sua eccezione. La norma potrebbe applicarsi e non applicarsi e questa interna disgiunzione congiungerebbe fatalmente il potere con il possibile, fino al punto da indistinguere a sua volta l'arbitrio e il possibile in quanto tale. L'eccezione non sarebbe altro che questa interna disposizione di tutti i dispositivi sovrani a rendere sempre imminente, sempre possibile, la loro sospensione, in modo tale che la loro eccezione sospensiva altro non sarebbe che la forma del loro dispiegamento, il modo di essere della normatività in quanto tale. Non a caso Agamben sottolinea più volte qualcosa che gli sembra indicativo del particolare destino delle «limitazioni reciproche e delle regole dello *jus publicum Europaeum*»<sup>2</sup>: lo spazio giuridicamente vuoto dello stato d'eccezione tenderebbe ormai a coincidere con l'ordinamento normale. Questo dispiegamento, che Agamben vede avanzare ovunque nel mondo globalizzato, non sarebbe un trapasso discontinuo rispetto alla tradizione, ma anzi non farebbe che mostrare alla luce del sole ciò che per secoli si sarebbe sottratto agli occhi dei più: l'eccezione come norma o la normatività come pratica dell'eccezione.

L'eccezione di Agamben non solo ha ormai poco a che fare con Schmitt, ma proprio nella predicazione di un *esito destinale* si espone a una fragilità molto seria che si potrebbe rapidamente riassumere nell'arco di una considerazione come questa: un'eccezione viene sempre perduta in un ambito in cui tutto *fa eccezione*. Se davvero essa coincidesse con un ordinamento normale non potremmo evitare una serie come questa: l'eccezione sarebbe norma poiché potrebbe sempre darsi la normalità di una situazione d'eccezione. Ma a quel punto non potremmo parlare d'eccezione poiché il rigore di un certa coerenza alla quale proprio gli oppressi sono naturalmente inte-

2. *Ivi*, p. 44.

ressati, prevede che l'eccezione sospenda la normatività e che la normatività sia efficace nel principio della sua sospensione. Se normatività ed eccezione convergessero nell'indistinzione si perderebbe in un solo colpo l'una e l'altra con la conseguenza che resta solo una *normalità* dell'eccezione senza eccezione. In realtà più che smarrire la nozione di normatività si smarrisce la nozione di evento *d'eccezione* e tutto ciò che in esso da sempre contesta l'arbitrio sovrano.

2. Nel momento in cui Agamben costituisce l'eccezione come l'esito di una sospensione spinge fuori proprio ciò che invece apre e sostiene la possibile sospensione in quanto tale. Non è una sospensione che dà luogo ad un'eccezione, ma è piuttosto un'eccezione che può dar luogo ad una sospensione.

In questo viraggio di Agamben ciò che farebbe eccezione, quindi ciò che la filosofia speculativa può nominare come il né dentro né fuori, andrebbe compreso nella tipologia dell'escluso. Quindi il né dentro né fuori sarebbe in qualche modo l'escluso dal dentro come il suo fuori. Ma l'escluso, come sempre correlativo al dentro di cui è fuori, non dice la stessa cosa del né dentro né fuori. Quando la filosofia speculativa *spazia* l'eccezione come né interno né esterno, né dentro né fuori, deve diffidare della nozione di *esclusione*, direbbe che con questa nozione si sta per consegnare troppo in fretta la sovranità d'eccezione al dominio sovrano.

Non è un caso che Agamben ricerchi un sostegno speculativo in una ri-lettura di memoria schellinghiana della *potenza* di Aristotele. L'eccezione come sospensione sovrana sarebbe identica alla speciale possibilità inclusa in una reale potenza di *non passare* all'atto. La sovranità non sarebbe altro che questa potenza di revoca, sarebbe inscritta nella possibilità che una potenza avrebbe di *essere* e di *non essere*. L'atto sarebbe sempre dominato dal possibile. Se in Schelling tuttavia questa possibilità del possibile garantisce la sovranità come libertà di

un evento, per Agamben questa sarebbe il punto di estrema concentrazione della potenza di un dispositivo di dominio.

Basta tuttavia un enunciato come il seguente per inquietare queste considerazioni: «La potenza che esiste è precisamente questa potenza che può non passare all'atto [...]»<sup>3</sup>.

La filosofia speculativa non può avere mai fretta e non può che esitare sul primo passo: *la potenza che esiste*. La potenza è potente nel suo esistere, il possibile ha possibilità nel *suo essere* possibile. La sua *esistenza* di possibile *precede* la possibilità del possibile. Deve *esistere* come possibile perché sia possibile la sua possibilità. Ma questo è un atto, poiché cosa c'è di più attuale di un'esistenza? Così se la revoca è possibile nella possibilità, è possibile nell'esistenza della possibilità quindi è possibile nel suo *atto di esistenza*. Non è mai la potenza che precede un atto, ma è sempre un atto che *precede* la potenza. O meglio l'atto è il nome per impedire alla filosofia la tentazione permanente di pensare la potenza di un'apertura come qualcosa che preceda nell'ordine di un *più originario*. L'atto è il nome attraverso cui la filosofia deve decostruire la sua permanente tentazione di oscillare tra la potenza e l'atto o di rinviare alla loro reciproca determinazione.

3. Ciò che è importante ai fini di un confronto con Agamben però è la seguente considerazione: la sua eccezione sovrana non è altro che *arbitrio sovrano*. È quel momento in cui un evento d'eccezione si piega nella sovranità di un arbitrio. E mentre un evento d'eccezione contiene sempre la *possibilità dell'arbitrio*, viceversa la realtà dell'arbitrio non afferma affatto la possibilità dell'*eccezione*. In un certo senso l'arbitrio è *impotente*. Finisce sempre a partire dalla sua *impotenza*.

Dobbiamo dunque avere la forza di distinguere: se il sovrano, come dice Schmitt, è «nello stesso tempo, fuori e dentro

3. *Ivi*, p. 54.

l'ordinamento giuridico»<sup>4</sup>, la sua decisione non può che promuoversi in un bilico estremo in cui, per la stessa possibilità per cui è possibile, lascia convivere una decisione arbitraria e una decisione che dovremmo chiamare assoluta, la quale non è mai reale senza una *figura* in cui l'arbitrio radicale dev'essere escluso.

Nella filosofia politica, troppo spesso, questo enorme tema attraversa indistintamente i due posti vuoti della possibilità sovrana e questo non aiuta a comprendere come possa accadere che l'immagine della sovranità anche quando si manifesta in un arbitrio radicale possa evocare una *memoria* in cui gli oppressi e gli esclusi hanno un qualche riflesso di gratitudine.

Questa distinzione del resto opera nel momento in cui Schmitt coordina nella stessa serie la situazione in cui una norma giuridica può acquisire efficacia e il *caso d'eccezione*. Il *caso d'eccezione* non è indipendente dal determinarsi della situazione in cui la norma giuridica assume la *figura dell'efficacia*. L'eccezione è tale solo nella misura in cui si rivolge verso l'efficacia della norma, "crea la situazione", scrive Schmitt, per la quale s'inscrive la forza d'efficacia di una normatività, l'orizzonte di *stabilità* di una norma giuridica. Non si comprende la natura della *decisione* al di fuori di questo arco di tensione in cui eccezione e figura normativa si tendono l'una verso l'altra a partire dalla *situazione creativa*.

In questo senso, per questa coerenza, la vera efficacia di una normatività non può che coesistere, *deve* coesistere, con la possibilità della sua sospensione. Con questa precisazione tuttavia: non c'è efficacia di una norma se non a partire da una decisione in una situazione d'eccezione, poiché la decisione fa eccezione solo in vista di una *figura*, così anche la sospensione di efficacia sempre imminente nel dispositivo di una norma giuridica

4. C. SCHMITT, *Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922, tr. it., in *Le categorie del politico*, Bologna, 1988, p. 34.

non può sospendere la situazione in cui è avvenuta l'iscrizione della sua efficacia. In altri termini, quando Schmitt presenta la *struttura dell'eccezione* esclude la forma dell'arbitrio. Non può esserci sovranità nella decisione d'arbitrio, poiché essa solo per caso potrebbe produrre la *situazione creativa* e solo in una *situazione creativa* si promuove un evento d'eccezione nella stessa misura con cui si rende possibile l'efficacia della norma<sup>5</sup>. Questo dispositivo esclude anche che la situazione dell'evento d'eccezione si possa esprimere come la *potenza* in vista di un *atto* o peggio come un momento di fluidità creativa destinata a *fissarsi* perdendo la sua energia nel dispositivo di legge. Se restiamo coerenti in questi passaggi vorrebbe dire che non vi sarebbe normativa senza efficacia e non vi sarebbe efficacia senza una possibilità in qualche modo consustanziale della sua sospensione.

Per Schmitt l'*efficacia* della norma non è altro che la *forma* del suo *carattere generale*, la quale non potrebbe affermarsi nell'arbitrarietà di una situazione caotica. Si potrebbe dire che il caos e l'arbitrio sono due sfere che possono rilanciarsi a vicenda senza poter mai inaugurare la situazione per la quale una norma giuridica possa assumere efficacia nel suo carattere generale. Quando Schmitt scrive che «nessuna norma è applicabile al caos»<sup>6</sup> esclude che la decisione possa essere un momento nel quale arbitrio e caos si rapportano l'un l'altro, esclude che l'eccezione sia semplicemente la potenza di una rottura d'arbitrio. Al contrario non c'è decisione d'eccezione se non nella *figura* di una *situazione* la cui creatività deve comportare ciò che dovrà sempre sostenere l'efficacia immanente della normatività e cioè l'*omogeneità* di una situazione media. Tra il caos e la efficacia c'è proprio ciò che Schmitt chiama «situazione media omogenea»<sup>7</sup>, una sorta di schematismo del-

5. *Ivi*, p. 39.

6. *Ibidem*.

7. *Ivi*, p. 40.

la normatività in generale che, proprio come l'immaginazione trascendentale, rende possibile l'efficacia dell'esperienza giuridica. Nella *casualità* non vi sarebbe eccezione e quindi *decisione*. Perché la decisione sia sovrana occorre che essa configuri o si configuri come "situazione media omogenea", la sua *eccezionalità* non può essere niente di *differente* da questa situazione. Per questo l'interprete deve prestare tutta l'attenzione che merita a questa straordinaria implicazione tra eccezione e *medietà* omogenea, dovrebbe coltivare almeno il sospetto che non si comprenderebbe bene l'intuizione di Schmitt sulla figura sovrana passando troppo in fretta su questo punto. Intanto essa consente di affermare che la situazione non è semplicemente la *sospensione* della norma (come ritiene Agamben) ma è l'ambito di una strutturazione in cui l'eccezione della decisione non è separabile dalla *medietà* omogenea attraverso cui il caos e l'arbitrio si dispongono, o possono disporsi verso l'efficacia di una norma generale. Senza questa *medietà* omogenea non vi sarebbe strutturazione e senza tutto questo la sovranità della decisione non potrebbe fare eccezione, cioè non potrebbe compiere alcune cose quasi contemporaneamente: attraversare uno stato di cose contribuendo al suo stesso eccesso, rendendolo eccessivo in tutta la sua coerenza antinormativa, (quindi verso un eccesso in cui non vi sarebbe davvero possibilità d'eccezione dal momento che questo implica lo statuto non eccessivo della normatività) e poi nella figura di una *medietà* omogenea affermare una normatività nella possibilità dell'eccezione. Occorre affermare tutto questo, occorre rendere conto di questa complessità di *figura* o come stiamo per dire di *immagine* per raccogliere davvero la forza di un passo semplice come il seguente: «Non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos»<sup>8</sup> e più intensamente: occorre creare una situazione *normale* perché sia possibile l'applicazione di una norma generale.

8. *Ivi*, p. 39.

L'eccezione della decisione non è separabile dalla potenza di questa *normalità*. Senza questa *normalità* la normatività sarebbe impotente. La *normalità* non è che un altro nome per l'omogeneità della situazione che si installa nell'eccezione sovrana. Schmitt lascia proprio questo momento decisivo in una strana sospensione e anche questo può spiegare il fatto che troppi interpreti abbiano prestato un'attenzione quasi esclusiva al momento della decisione. Occorre invece chiedersi se non sia necessario vincolare la *medietà omogenea* al lavoro di una *figura d'immagine*. Se una figura d'immagine non sia il modo più appropriato di dar conto di questa normalità che anticipa ogni efficacia normativa. Solo una *figura d'immagine* consente di pensare il lavoro creativo di quella speciale diagonale sul caos che Schmitt chiama *medietà omogenea*, e poiché non c'è immagine o figura d'immagine senza l'apertura di una certa somiglianza la *medietà omogenea* non sarebbe che un altro nome per un insieme che si costituisce nell'ordine di una *somiglianza*. Alla condizione naturalmente di intendere bene la nozione di *somiglianza*. In questa coerenza un insieme farebbe eccezione in una *medietà omogenea* che avrebbe nella figura di *somiglianza* la sua esposizione. La decisione sovrana esporrebbe o si esporrebbe nella lavoro di questa somiglianza in cui si apre ogni efficacia normativa. Dove, così saremmo autorizzati a dire, normatività e possibilità d'eccezione sarebbero simultanei. Dove una non simultaneità d'eccezione e normatività dividerebbe la legge tra un'obbedienza in cui comanderebbe la sua *lettera elementare* o l'arbitrio senza norma.

In fondo, tutto questo, direbbe anche qualcosa di decisivo sulla vigenza efficace di una norma nel momento concreto della sua stessa generalità e quindi nel momento della sua applicazione, quindi nel giudizio che sempre la *esegue* nel caso particolare. L'efficacia di un norma infatti *esiste* nel giudizio della sua esposizione concreta. Proprio in questo giudizio si rende più evidente la natura dell'efficacia normativa e la sua simultaneità

con l'eccezione sospensiva. Nel giudizio pratico dell'applicazione infatti l'eccezione concorre alla regola in un senso che ha una qualche continuità con la stessa decisione sovrana o almeno consentirebbe agli interpreti di Schmitt di emendarla dalla figura elementare dell'arbitrio ma anche della semplice obbedienza. Il giudizio pratico del diritto trova la sua efficacia, come si sa, non in una semplice applicazione, ma in una configurazione nella quale generalità e caso particolare devono incontrarsi. In questo incontro il giudizio è efficace nella sua discrezione, nel *calcolo*, così dovremmo dire, della sua figura, nella *phronesis* della sua figura. Ma non potrebbe esercitarsi il calcolo nel corpo di una figura che applica il diritto senza un rapporto tra una qualche possibilità d'eccezione e la forma della discrezione. La *simultaneità* come portato di una *somiglianza* d'eccezione avrebbe molto a che fare con quello spirito della legge di Paolo e si ritroverebbe a ridosso con la nozione teologica della grazia.

Per questo diventa fuorviante ridurre la *situazione* d'eccezione alla semplice sospensione della norma. Una filosofia politica che si limitasse a questo non solo passerebbe a lato del dispositivo schmittiano della sovranità ma si impedirebbe di sollecitare tutto questo verso la possibilità di una critica radicale del potere.



## *Fidatezza e fedeltà nella figura sovrana*

1. Quando Derrida arriva a sostenere in un ciclo di lezioni che «[...] il criminale e il sovrano sono al di fuori della legge, lontano o al di sopra della legge; il criminale, la bestia e il sovrano si assomigliano stranamente mentre sembrano collocarsi agli antipodi [...]»<sup>1</sup>, attraversa un luogo cruciale che andrebbe però subito sollecitato con alcune domande: il re sovrano, complice in quanto *fuori legge* del criminale fuori legge, potrebbe esaurirsi pienamente, totalmente, in questa complicità? O l'essere sempre al limite del fuorilegge della figura sovrana ci costringe a domandare se non si debba, per una necessità vitale, saper articolare nel giusto modo l'apertura d'eccezione e l'eccezione sovrana che ne fa figura. Articolazione molto instabile e molte volte indecidibile e tuttavia importante e cardinale per la stessa possibilità di decostruire la figura della sovranità. Potremmo fare memoria, per quanto è possibile, alla figura dei fondatori: essi, come la decisione d'eccezione, vengono sempre dal di fuori. L'epoca di una comunità è sempre aperta in un *arrivo dal di fuori*, da un sopravvenire che la tradizione di memoria registra sempre, non a caso, nel coniugare l'occasione straniera

1. J. DERRIDA, *La Bestia e il sovrano*, tr. it., G. Carbonelli, Jaca Book, Milano, 2009, p. 38.

con una sparizione inspiegabile. Ora, come negare il fatto che il passaggio da questa grazia d'eccezione all'arbitrio eccezionale sia sempre imminente; che un fondatore sia sempre sul punto di installarsi nella regalità di un arbitrio d'eccezione? Vi sarebbe un'immensa documentazione a mostrarlo e tuttavia occorre sempre chiedersi se questa imminenza sia nella forma stessa della decisione d'eccezione oppure se la convergenza di cui parla Derrida tra l'eccezione e la bestia, abbia la stessa legge per la quale l'usurpazione si ritrova a un passo dall'apertura come le mura di cinta sono a un passo dal solco rituale. A un *passo*, in un tra-passo che impedirebbe tuttavia di pensarli in un unico momento, nel *passo* di un unico evento.

Potremmo chiederci infatti se le mura non siano da sempre la memoria in rovina di uno scarto-spaziatura nel quale sarebbe possibile ritrovare l'eco di un *quasi evento* (di *chóra*, si potrebbe dire) nel quale la grazia di un'opera d'eccezione e la grazia gratuita nell'arbitrio si toccano e si dividono, scartandosi l'una nell'altra. Scartandosi a partire da una possibilità che non permette di congiungerle. Per questa strada più prudente, vorrebbe dire interrogare lo etimo di *urbs*, riprendere dalla radice *Vurbs*, da cui deriva, i temi del *far crescere*, *elevare*, *edificare*, cercando però di salvaguardarli dalla logica del *confine*.

In altri termini, dovremmo almeno inquietare quell'assioma largamente imperante e diffuso nella filosofia politica per il quale l'insieme sociale, la comunità, quindi il *comune* spaziato, tra gli uomini consisterebbe sempre nel movimento di un'esclusione, quindi nel lavoro edificante di un confine, nel tracciato di un confine che farebbe inclusione sempre e solo nell'atto di un'esclusione. In una prospettiva per la quale il *comune* sarebbe segnato ogni volta da una esclusione, dal tracciato di un confine che includerebbe mentre esclude.

E vi sarebbe sempre una violenza o ingiustizia originaria che coinciderebbe con il grado zero dell'apertura. Vi sarebbe ogni volta un atto di esclusione esterna a partire da un confine, il

quale sarebbe già sempre, a sua volta, nel punto di transitare nell'interno del *comune* diventando un'esclusione interna. Così la comunità sarebbe già sempre segnata da uno spazio orientato in un'appropriazione delimitante. Se invece ci lasciassimo coinvolgere dallo etimo di *urbs* e dagli echi che tramanda di uno scarto tra l'apertura di fondazione e le mura di difesa, vorrebbe dire che dovremmo almeno esitare prima di sovrapporre un evento d'eccezione con le mura di difesa.

Significherebbe ricordare la medesima radice del verbo *urvere*, "tracciare il solco", per esitare almeno nell'identificare le mura difensive con un evento d'eccezione, con la figura stessa di un tracciato con cui si fa *elevazione* di una comunità. Vorrebbe dire che il solco di Romolo nel momento del suo *tracciato* non sarebbe la conferma-risposta di uno spazio tempo già diviso in interno ed esterno, non sarebbe l'atto di confinamento tra interno ed esterno, ma una linea che spazierebbe nei due bordi né un interno né un esterno. Vorrebbe dire che la filosofia politica o la filosofia del diritto non dovrebbe troppo presto sovrapporre il *solco* e le *mura di cinta*, il *comune* di un'apertura che fa eccezione con il dentro e il fuori che si delimitano sempre a partire dal tracciato di mura di difesa. Non si dovrebbe troppo in fretta sovrapporre la violenza con cui nel solco si *s-partisce* la terra con la violenza con cui se ne fa partizione con le mura di difesa.

Forse nell'immagine di una linea che si divide in due bordi si ripete e si eleva ciò che già circola come indivisa e non ripartita condivisione di uno spazio comune.

In un'ipotesi un insieme di uomini o di tribù incomincerebbero a ordinarsi nel limite di un confine, sul bordo di lama in cui un nemico è già all'orizzonte, nella lama che piegherebbe l'orizzonte in un interno ed esterno e farebbe correlazione dialettica con l'amicizia di un comune; nel secondo caso, quando la comunità torna a sé riflessivamente, autoriflessivamente, in un limite-confine avrebbe già incominciato a perdere ciò che

in fondo era sopraggiunto senza attesa, senza chiamata o risposta a un appello, che avrebbe preso a circolare tra tutti e ciascuno come l'invisibilità dell'aria, una fidezza a sua volta confidente con una ripartizione senza assegnazione definitiva di un comune di tutti e ciascuno.

Nancy avrebbe potuto (qualche volta in certi momenti sembra sul punto di farlo) declinare la sua *spaziatura* come questa *fidezza* senza memoria d'origine. In fondo qui si restituirebbe ciò che gli preme più di ogni altra cosa: un insieme che coesiste a partire dalla non attraversabilità di una spaziatura. Si potrebbe dire: la fidezza, che circola come l'aria, sopporta e supporta, senza subire l'alterità dell'altro, al di fuori dell'amico e del nemico, dove la spaziatura opera non come l'inappropriabile, ma come l'inappropriato, il non proprio, l'improprio.

Non a caso i fondatori entrano nella memoria come provenienti dal di fuori, come stranieri, in qualche modo *arrivanti* che non cessano di venire. Come ospiti, così potremo dire, del loro stesso luogo, a far testimonianza del fatto che il muro difensivo ricopre o si innesta in una ospitalità precedente per cui, in queste ipotesi, che non possono purtroppo affidarsi a nessun rigore, l'*apertura* di una comunità, il tracciamento del solco rituale, non sarebbe mai esclusivo, come se ogni comunità che fonda una città nella sua insorgenza, nella confidenza fidata in cui circola l'apertura del tutti e di ciascuno, fosse, in un momento, rivolta a ogni altra, in un cosmopolitismo ospitale per il quale il muro di confine che divide e traccia l'esterno e l'interno arriverebbe come per contraccolpo o comunque in un secondo tempo.

2. Questo vorrebbe dire che la città sarebbe già sempre fondata, *senza fondazione*, quando sorgono le mura. Essa sarebbe già sempre aperta in uno spazio pubblico *intoccabile* quando esse sorgono e queste ultime, non a caso, hanno nella loro memoria più interna una semplice funzione rituale e non difensi-

va. Come sostiene Rykwert: «[...] il muro sacro non era quello difensivo, bensì quello rituale, segnato dai cippi di confine. Il muro rituale e il corrispondente fossato si trovavano probabilmente a breve distanza dal muro di difesa vero e proprio, posto che la città ne avesse uno»<sup>2</sup>. Per questo le mura postume di Atene e le mura iniziatiche di Roma non sono così lontane.

3. Ma come pensare con la giusta radicalità la relazione tra la confidenza fidata in cui circolerebbe l'apertura e la figura della regalità senza la quale non vi sarebbe né il solco tracciato e neppure le mura di difesa? Scrive Serres «Il re regna per il fatto di essere escluso, di dare una sospensione alla propria esclusione. Il concetto di re è proprio questa eccezione; il concetto di re è il concetto della propria eccezione»<sup>3</sup>.

Tra il solco che ritualizza l'apertura, che in fondo espone l'eccezione tra il dentro e il fuori, e l'eccezione regale non può che esserci un rapporto diretto. Come se nella regalità di un re si facesse figura, prendesse figura l'apertura eccezionale in cui la comunità ha preso a circolare. Figura d'eccezione in cui si configura l'eccezionalità di un'apertura di tutti e di ciascuno. Figura quindi in cui si configura l'apertura d'eccezione come signoria di un luogo senza luogo. Ma anche, ecco il contraccolpo instabile, la figura del re supporterebbe anche e soprattutto, il transito dal muro rituale al muro di cinta; figura in cui l'eccezione incomincerebbe a regolarsi secondo il lavoro di quell'usurpazione già sempre inscritta nel passaggio dal solco al confine. Il corpo del re allora sarebbe da sempre il documento di due immagini: l'una rimanderebbe alla figura dell'arrivo straniero, l'altra sarebbe il vessillo di una usurpazione che si afferma e si tramanda. Nella prima sarà sempre possibile una certa memoria di gratitudine degli oppressi, nella seconda si

2. J. RYKWERT, *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, a cura di G. Scattone, Adelphi, Milano, 2002, p. 152.

3. M. SERRES, *Roma, i libri delle fondazioni*, a cura di R. Berardi, Hopeful Monster, Firenze, 1991, pp. 161-162.

affermano i privilegi dei gruppi dominanti, anche utilizzando gli effetti di quella memoria.

Tra il solco che ritualizza l'apertura, che in fondo *espone* l'eccezione tra il dentro e il fuori, e l'eccezione regale non può dunque che esserci un rapporto complicato e oscillante. Una delle sue più antiche manifestazioni è senz'altro la tensione tra *rex* e *flamen*, nell'antica Roma, secondo un'autentica tradizione indoeuropea arcaica.

Sempre nell'antica Roma, il *pomezio* formava la continuità del solco rituale e non casualmente i *feziali* specialisti del *jus fetiale* e legati a *Jupiter Feretrius* esercitavano la funzione di sacralizzare non solo le dichiarazioni di guerra, ma anche i trattati di pace. Come se in quest'ultima funzione la divinità fosse chiamata a nominare il momento più originario del solco e cioè il rapporto tra fidezza o confidenza o comunità fidata e ospitalità di uno straniero non ancora ospite e tantomeno estraneo. Non dovremmo sorprenderci troppo poiché, in fondo, tutto questo conferma l'intuizione di Fugier secondo cui il *sakros* dell'esperienza romana antica riceverebbe il suo senso non tanto da una analisi comparata delle radici comuni con l'etrusco, il latino, il greco o il germanico ma da una ripresa della nozione di *sancire* nel senso di rendere *sak-* (omologo del greco *hag-*) che rimanda all'*apertura di validità*, all'istituzione di un ambito di realtà effettiva, al conferimento ultimo di esistenza. Il solco sacralizza il luogo nella sua apertura di esistenza.

Ora, non c'è dubbio che qui la *religio* sia sempre sul punto di prendere il sopravvento sulla *fidezza*, così come la regalità sta già erigendo delle mura sul quel solco, tuttavia è sempre un errore non verificare questo scarto in cui tra l'altro non solo è in gioco una forma di giustizia, ma anche la possibile comprensione di tutto ciò che nella potenza di un popolo, nella sua stessa espansione, nella *forza* di questa espansione, è spiegabile solo sul fondo di una speciale ospitalità. L'uno non può che *immaginarsi* nell'altro e in questa immagine guadagnare e perdere

qualcosa di decisivo.

4. Ciò che circola soprattutto in Occidente nella relazione di questa immagine è il divino o il sacro. L'effigie del sovrano *somiglia* a dio. Forse non esageriamo, non facciamo troppa enfasi, se diciamo che dal rapporto tra regalità o sovranità e divinità, tra giustizia e diritto, tra legge della legge e legge potrebbe ricavare molto se si insiste con la necessaria tenacia sulla relazione di questa *immagine*. Se nel corpo di questa immagine di *somiglianza* come *simiglianza* si riprendono le forme di questa effigie del sovrano.

Il divino o come dice in questo caso troppo in fretta Derrida, il *teologico*, sarebbe il contrassegno di questa *somiglianza*.

Come un dio, nell'analogia di questo *come*, il sovrano può slegarsi e assolversi da ogni impegno, «Egli è al di sopra del diritto che ha il diritto di sospendere [...] Ha diritto a una certa irresponsabilità»<sup>4</sup>. In quest'analogia le due immagini concorrenti all'eccezione sovrana entrano in una tensione speciale e il più delle volte, quasi sempre, questa tensione è risolta nella prevalenza dell'una sull'altra, della prevalenza della sospensione d'arbitrio sull'evento d'eccezione. Il contrassegno della *simiglianza* con dio, nella forma stessa dell'analogia che deve assumere, nella forma stessa di quel *come*, ha già operato questa sottomissione, ha già perduto o lasciato come lontano riflesso della memoria un'altra *somiglianza* in cui il divino circola senza analogia, senza rappresentanza o luogotenenza.

Non dovremmo cessare di domandare se l'evento d'eccezione, l'evento esposto in un ritiro a ciò che rende possibile, sia sovrapponibile a questa sovranità d'eccezione, a questo potere sovrano che si trasmette in questa effigie di luogotenenza, in questa *simiglianza* con un dio. Non dovremmo stancarci di chiedere che cosa accade ogni volta, in forme diverse, nella

4. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 86.

stessa diversità che Derrida suppone nelle forme della sovranità, nel momento in cui il *simile* lavora come un'immagine a due facce, come un'immagine di cui la *simiglianza* traccia un'interfaccia al divino e all'umano, a ciò che ogni sovranità deve richiamare di sacro nell'esercizio della sua stessa autonomia dal divino e che cosa il divino deve richiamare dell'umano nel momento in cui si pone come una suprema alleanza. In altre parole, *come* in quel lavoro di *simiglianza* divino e umano si ricordano e ricevono qualcosa di nuovo, perdendo e guadagnando qualcosa, esibendo e sottraendo qualcosa.

5. La filosofia politica dovrebbe saperne almeno quanto la filosofia speculativa che la *somiglianza* (quando declina verso il *simile*) funziona nel suo principio se è capace di nascondere, in vario modo, la sua strana perfidia. Il simile lavora nell'ambiguità del rinvio, ma soprattutto è ciò che rende sopportabile e sostenibile l'*inconsistenza* di ciò a cui rinvia. Il comune per cui si dice la *simiglianza*, la *simiglianza* tra due cose simili, traccia un confine a partire da un'essenziale *instabilità*. Per principio, per un particolare principio di inconsistenza, il comune tra simili può crescere o decrescere: c'è l'arbitrio di una sovranità nel delimitare una *simiglianza* tra simili. Sopportare ciò che si perde ed esibire ciò che sembra un guadagno fa parte da sempre del principio di regalità. Forse dobbiamo sapere leggere un qualche rapporto tra la *simiglianza* con cui la regalità esibisce la sua origine divina e la delimitazione di *simiglianza* con cui si assumono obblighi verso i propri simili, e distanze verso i dissimili. Come se da un certo momento in poi la sovranità nella sua *simiglianza*, nell'effigie con cui si presenta *simigliante* regolasse la prossimità di una *simiglianza* verso cui ci si obbliga fondando un diritto, un'etica e una politica.

La legge morale per la quale saremmo obbligati verso i nostri simili, verso chi è prossimo nella *simiglianza* allora avrebbe la sua regola e la sua forza nella divinità con cui una potenza

regale genera la propria immagine. In questo caso la celebre formula per la quale il sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione diventa: il sovrano o la sovranità è ciò che nello stato d'eccezione divide i simili dai dissimili, eccede i dissimili dai simili. Poiché come si diceva il *comune* tra i simili è senza misura, senza consistenza misurabile, si declina facilmente con il senza misura di un eccesso e per questo la sovranità può assumere il senza misura dell'altezza, può diventare la figura che supera ogni limite determinabile, può apparire infinitamente grande e infinitamente piccolo. La sovranità è il teatro di una similitudine per la quale si stabilisce un rapporto di giudizio che Deleuze potrebbe assimilare alla potenza concettuale della differenza specifica. La differenza specifica del mondo aristotelico, per Deleuze, infatti è un modo eminente di fissare il giusto medio-mezzo tra un massimo e un minimo. Essa sarà sempre troppo piccola in rapporto al genere e troppo grande rispetto all'unità numerica della sostanza. «La differenza specifica – scrive – non designa se non un massimo molto relativo, un punto di compromesso per l'occhio greco e più che mai per lo sguardo greco del giusto messo, che ha perduto il senso dei trasporti dionisiaci e delle metamorfosi»<sup>5</sup>.

6. Potremmo dire che il principio di sovranità non sia altro che nell'affermazione-imposizione di questo *giusto mezzo*. La potenza di questo giudizio e la sua forza consisterebbe non tanto nel subordinare le differenze alla totalità, ma soprattutto nel generare i legami di *simiglianza* mediante i quali una totalità può non apparire come un'imposizione. Dove si può tenere celato non solo l'impossibile determinazione del simile, ma anche ciò che nel simile è venuto meno.

La sovranità dunque sarebbe ciò che impone una *simiglianza* sulle differenze e poiché il simile di una *somiglianza* è per

5. J. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 48.

principio negoziabile indefinitamente esso può coprire molto naturalmente le pratiche di un particolare arbitrio. Certo i simili si definiscono nel confine con il dissimile così come la comunità degli affini nel confine dei propri nemici, ma il confine sarà sempre modificabile come la natura del simile, quindi i nemici potranno sempre variare di numero e di specie e gli amici potranno divenire nemici e i nemici amici. Nella logica del simile s'impianta tutta un'economia di alleanze, di fedeltà, di promesse. Alleanze che possono sempre mutare, fedeltà insecure e promesse giurate in segreti testimoniali inaccessibili.

7. La familiarità del simile è tuttavia sempre successiva alla perdita di una fideatezza. Tra l'un momento e l'altro c'è forse l'interfaccia di un'immagine che richiederebbe una doppia logica della decisione sovrana. La partizione nel simile, l'affermazione della sua economia, in qualche modo succede in una reazione, in un contraccolpo al venire meno di una confidenza fidata. Quando la fideatezza incomincia ad apparire come un pericolo, quando diventa insostenibile nella sua spaziatura aperta il simile sembra garantire dal pericolo di una sovranità senza confini. Nella fideatezza si sopporta infatti il rischio della non determinazione, si co-esiste nell'accettazione dell'impossibile determinazione della nettezza e certezza di un confine. Si coesiste con l'accettazione del rischio abissale che proviene da ciò che i filosofi del linguaggio chiamerebbero imponderazione del principio di referenza. Per approssimarsi per quanto è possibile a ciò che qui si deve intendere per fideatezza occorrerebbe lasciarsi travolgere dal suo opposto e cioè dal principio o pulsione verso il massimo dell'esattezza e riferirlo alla circolazione del senso. Si dovrebbe insistere cioè su ciò che accade alla natura stessa delle parole e delle cose nel momento in cui si chiede conto con un rilancio regolato dal principio di esattezza di ciò che si dice. Indicare un tavolo a qualcuno che chiedesse conto, in un rilancio continuo, di ciò che si dice, pre-

so dalla *lettera* del gesto, diventerebbe un'opera impossibile: quel tavolo confidato in una normale fidezza può diventare nell'idea regolativa del principio d'esattezza, il punto esatto indicato dal gesto che indica, la superficie o la qualità cromatica, lo stesso gesto indicante, in un processo senza fine che compromette l'orientamento sul nome e sulla cosa, sulla relazione nome-cosa. Il campo della fidezza si costituisce nel momento in cui ci si orienta a partire da una sapiente sottrazione di tutto ciò che non trova consenso nella circolazione del senso e nell'accettazione di un ambito senza confini, in cui si apre una spaziatura nella quale il consenso dell'altro è sempre in gioco e rende la decisione sempre reversibile, mai definitivamente decisa. E tuttavia decisione sovrana, seppure nella linea di forza e di apertura di un'intesa condivisa e confidata.

La *fedeltà* reagisce invece al pericolo della fidezza. Forse essa circo-scrive quel *Mit-sein* nel quale l'impegno di un giuramento o di una fede giurata non ha ancora curvato l'orizzonte verso la presenza assenza di un terzo irriducibile. Una condivisione fidata nella quale non si rende necessario un indirizzarsi verso una prova testimoniale, verso un terzo chiamato in causa e chiamante in causa in un principio di responsabilità. Come se in una certa lezione di Derrida, potessimo dire: la fidezza come la *chóra* nominerebbe un'apertura né in eccesso né in difetto non ancora piegata verso la fedeltà, in cui si sopporta e si sostiene in una speciale figura un'apertura di tutti e di ciascuno.

8. Per questo l'*evento d'eccezione* nella sua apertura non va confuso con la memoria dei fondatori. La memoria dei fondatori è sempre l'elaborazione di un'origine, è sempre il compito di una *fondazione*. Quando essa circola l'evento d'*apertura* ha già cessato di fare orizzonte né presente né assente. Quando una città elabora la memoria della morte di un fondatore e il suo spettro-fantasma incomincia ad aggirarsi fra le sue mura

un fondamento sta già edificando la genealogia di un regno. Un padre fondatore *perduto*, vissuto nel fantasma di un'assenza spettrale non rimanda affatto al luogo mancante dell'apertura sovrana. Per questo il *revenant* spettrale non può mai essere capace di inquietare davvero l'usurpazione del potere. Ciò che ritorna è certo lo spettro-fantasma di un'assenza, ma lo spettro-fantasma di un'assenza non può dire nulla dell'origine ritratta. Anzi esso è una delle figure in cui l'esperienza (e la stessa filosofia) elabora il suo ritardo o il suo anticipo rispetto ad un *mancare* al di fuori di un *venir meno* o di una spettrale-presenza-assenza.

Lo spettro-fantasma che arriva non è altro che il sintomo di un'apertura sovrana perduta.

Per questo occorre distinguere tra *straniero* e spettrale per quanto riguarda i fondatori. Affermare che il *Signore dei luoghi* non è di questi luoghi esclude che esso possa tramandarsi nella spettralità di un fantasma. Lo spettro di un re non è mai l'indice di uno spazio lasciato vuoto, anzi è la prova testimoniale di uno spazio segnato dall'occupazione di una sovranità capace di tramandarsi nella continuità di un regno.

Ancora una volta occorre ripetere che uno spazio di nessuno, di tutti e di ciascuno, non è un luogo originario che sarebbe stato usurpato, un'origine prima che un ospite nella sua estraneità straniante ricorderebbe a chi lo riceve, ma si afferma sempre nell'esposizione di una certa figura.

## *La configurazione dell'eccezione*

1. L'immagine a due facce in cui una *simiglianza* può reagire in una *somiglianza* (da sempre incisa in vario modo nella realtà del corpo sovrano) è attraversata dalla medesima linea di confine che Benjamin ha tracciato tra la violenza fondatrice, violenza che fa fondazione, e la violenza conservatrice che assicura la permanenza e l'applicabilità del diritto. Da sempre la filosofia politica deve pensare la natura e la logica di questa distinzione. Deve domandarsi se la legge di un'eterogeneità così radicale non rinunci a pensare un'altra possibile figura di questo scarto tra le due violenze. Un'altra figura tra una pura violenza, senza figura di diritto e una figura di diritto che avrebbe già chiuso ogni apertura.

In questo ultimo caso l'istanza del non diritto che troviamo ogni volta come momento di sospensione del diritto, quindi l'istanza di un evento d'eccezione, non sarebbe semplicemente la notte di un arbitrio incalcolabile o la notte di una cieca decisione. Non si potrebbe dire, in altri termini, che l'evento d'eccezione resti sospeso nel vuoto, nel centro di un'abissalità in cui potrebbe non rendere conto a nessuno. Come se l'istanza di fondazione fosse nella sospensione che si inaugurerebbe nella convergenza di una decisione sovrana con un puro atto

performativo. In una posizione come questa, lo si è già detto in altri momenti, l'istanza di sospensione del diritto abbraccia, nello stesso genere, la violenza di fondazione con la violenza d'arbitrio. Mentre si dovrebbe con pazienza, ogni volta, riconoscere l'inquieta differenza che scarta l'uno dall'altro. Nessun arbitrio potrebbe configurare un evento d'eccezione, se non altro perché non c'è evento d'eccezione al di fuori di una *configurazione*, nell'immagine (di *somiglianza*) di una configurazione, mentre l'arbitrio gioca per sua natura laddove l'immagine perde la *somiglianza*. Per questo nella logica di questo discernimento, un discernimento a cui gli ingiustamente esclusi devono tenere più di ogni altra cosa, non si può dire troppo in fretta che la violenza di fondazione e la posizione del diritto debba implicare la violenza della conservazione del diritto. Almeno se non ci si cura di insistere nelle difficoltà di un'importante precisazione: si potrà e si dovrà dire che una violenza di fondazione implica la posizione di un diritto e pertanto la sua conservazione. Il diritto, la cui posizione è però implicata, il diritto di cui si può sostenere la violenza di conservazione è iscritto e fa corpo nell'esposizione stessa della sovranità della configurazione d'eccezione in cui si rende possibile la stessa istanza di fondazione. Questo diritto iscritto nell'istanza di fondazione tuttavia fa resistenza e non può essere assimilato alla figura che il diritto assume nel momento in cui autorappresenta la forza di una speciale appropriazione, cioè la forza d'imposizione di un'esclusione ingiusta.

2. Il passaggio dalla grazia d'eccezione all'arbitrio eccezionale è sempre imminente, transita come abbiamo visto nella stessa apertura di *somiglianza*, nella *somiglianza* che diventa *simiglianza*. È imminente tuttavia non perché la sovranità farebbe convergere *Dio* e *la bestia*, ma perché l'usurpazione si ritrova ad un *passo* dall'apertura così come le mura di cinta sono *a un passo* dal solco rituale.

Così il re da figura dell'eccezione diventa discrezione dell'eccezione, coniugazione di eccezione e arbitrio, tentativo di fare dell'arbitrio la figura dell'eccezione. Un po' paradossalmente potremmo dire che questa usurpazione dell'eccezione, quasi sempre ricoperta nella forma di una divinizzazione dell'autoinvestitura, va verso la fine e il declino per *manca di potere*. Come se potessimo dire in questo modo: la grazia senza potere di grazia, senza l'eccezione di grazia è sempre nel dominio dell'arbitrio. In questo arbitrio la sovranità si assolutizza in una pratica che non dovremmo confondere con la stessa decisione sovrana. Una cosa è l'autoassoluzione sovrana che impone la pienezza sacra della sua inviolabilità, altra cosa è l'indisponibile apertura la cui eccezione è intoccabile nel suo assoluto ritiro. Questa frontiera è sottile come una lama, ma lederne la consistenza significherebbe sottrarre la giustizia a ogni possibile *figura* di giustizia.

Il potere che, in un qualche momento, diventa *arbitrio* o cade nel dominio, manca come di un supplemento di grazia. Questo mancare di supplemento non consente la *decisione* sovrana. Come se il potere già sovranaturale richiamasse un ulteriore livello di sovranaturalità per non far prevalere la *legge di natura*.

3. Dovremmo chiederci se l'alternativa che troviamo in Derrida tra una sovranità indivisibile e una *non sovranità* indivisibile<sup>1</sup>, chiuda troppo rapidamente la scena, abbandonandoci a queste conseguenze: non c'è sovranità che non sia indivisibile, non c'è principio di eccezione che non si converta totalmente con un principio di sovranità, pertanto, ecco una prima conclusione densa di nubi molto scure: ciò che eccedendo l'ambito che rende possibile si afferma come indivisibile. Con la conseguenza che ciò che fa apertura avrebbe lo stesso nome di

1. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 375.

ciò che fa chiusura o usurpazione. Pensare in altro modo la sovranità vorrebbe dire *forzare* questa serie, soprattutto nella sua chiave di volta: la sovranità indivisibile e l'eccezione sovrana. Vorrebbe dire divaricare l'eccezione sovrana dalla sovranità indivisibile. L'una sarebbe il nome o la figura di ciò che facendo eccezione converge con l'apertura, la seconda sarebbe il nome di una sovranità che si autoassolve dalla stessa eccezione, che si eccezionalizza dall'eccezione, che si autoinveste dell'eccezione e a quel punto appare e agisce come sovranità indivisibile. A questo punto l'alternativa non sarebbe più tra sovranità indivisibile e sovranità non divisibile, ma tra sovranità divisibile nella sua figura d'eccezione, sovranità indivisibile e non sovranità indivisibile.

4. C'è una importante eredità di Benjamin dalla quale ancora oggi (o forse soprattutto oggi) non possiamo prescindere. Essa chiama materialismo storico l'attitudine o l'*habitus* che la filosofia potrebbe acquisire quando diventa capace di guardare verso una totalità non pacificata, aperta in differenze non equivalenti, in cui il portatore dell'universale si iscrive nella speciale particolarità di una differenza, mentre la teologia offrirebbe a tutto questo il nesso tra profezia e miracolo, porterebbe in dote la sapienza escatologica. Il materialismo storico avrebbe la forza e la passione per rilevare l'inconsistenza ontologica in una totalità incrinata dall'ingiustizia, la teologia offrirebbe invece la potenza del cambiamento o della conversione inscritta nell'evento speciale della giustizia.

Per Benjamin il materialismo storico consegna anche la capacità di assumere tutto ciò che nel passato continua a premere verso l'ascolto del presente, mentre la teologia offrirebbe quell'*indice segreto* attraverso il quale esso può riferirsi alla redenzione.

Il *materialismo storico* dunque occuperebbe e sarebbe in vario modo articolazione o espressione dell'inconsistenza ontologi-

ca di un orizzonte, saprebbe coglierlo nell'ora presente e negli echi che non cesserebbero di provenire dalla memoria del tempo, il presente si piegherebbe verso il passato e il passato verso il presente.

Tutto questo però non precipiterebbe in un taglio sincronico del tempo dello *Historismus* se non si coniugasse con ciò Benjamin chiama "*konstruktive Prinzip*". Se non chiamasse in causa il lavoro di una costruzione inedita a partire dalla soglia d'*uguaglianza* in cui i momenti si richiamano l'uno con l'altro. La *costruzione* non opera con il dispotismo di un apriorismo trascendentale, ma neppure con la pura obbedienza al limite di una rammemorazione. Senza la *costruzione* il materiale del presente non taglierebbe sincronicamente il tempo per costituirsi come *Erfahrung*, ma a sua volta non potrebbe esserci costruzione se i materiali non offrirono l'*occasione* del lavoro costruttivo. Come si sa, è in questa complessa correlazione che il materialista storico riconosce e insieme attiva il segno di un arresto messianico dell'accadere e l'apertura di una *chance* rivoluzionaria. Questo *tra-passo* che irrompe nell'ordine di una configurazione comporta una doppia implicazione: la giustizia come evento messianico si *configura*, in questa *configurazione*, nella *figura* di questa messa in opera, si promuove una speciale *potenza* senza la quale il corso ordinario delle cose resta immutato.

Come se potessimo dire in questo modo: la giustizia richiede un evento d'eccezione, il quale consegue la giustizia come potenza d'apertura, solo nell'ordine di *somiglianza* di una speciale figura.

Questo sopravvenire eccezionale impedisce di pensare la giustizia come un semplice *ideale della ragione*. Come se l'idealità di una ragione non potesse che vincolarsi ogni volta alla *natura* di una ragione per cercare di opporsi alla semplice effettualità, una ragione naturale sarebbe, però, sempre troppo simile alla effettività che si intenderebbe superare perché possa appunto

garantire l'inversione o la sovversione che la giustizia reclama. Per sollevarsi dal peso dell'effettività, non casualmente, l'idealità cerca di assumere in alcune esperienze neokantiane la forza del futuro. Come se il futuro potesse fare da punto o soglia di Archimede alla ragione per sollevarsi fuori e oltre la propria *natura*.

Se c'è una eredità che dobbiamo continuare a coltivare ancora oggi sulla frontiera mobile del *nuovo pensiero* di Rosenzweig e dell'arresto messianico di Benjamin, riguarda proprio l'idea d'eccezione o di sovrannatura o di miracolo senza cui la stessa decisione morale sarebbe abbandonata all'ideale regolativo astratto di una pura ragione e, in questa ingenuità, consegnato all'impotenza pratica. Proprio il teologico consegnerebbe alla filosofia i nomi per gli eventi d'eccezione in cui la giustizia è possibile. Da questa tradizione ricaviamo l'idea che vi sia un territorio immenso tra la giustizia come piena disponibilità di una ragione naturale e la giustizia come l'indisponibile per eccellenza o come semplice ideale.

Per questo è importante indagare, a partire dalle questioni che lo stesso Benjamin lascia solo nella forza di suggestioni troppo rarefatte, quel momento della tradizione teologico filosofico in cui la giustizia si trova (per certi versi in una analogia architettura al *poetico* di Benjamin) nel confine di risonanza tra virtù cardinali e virtù teologali.

5. Recentemente è stato Badiou a sollecitare sul tema della verità (in un angolo del suo saggio si nomina la *giustizia*), ma attraverso le *lettere* di Paolo.

Una *venuta* non farebbe evento, non configurerebbe la potenza di *inizio*, non sarebbe interruzione della legge, se si limitasse a rinviare a una figura dell'*altro*. Se alterasse la venuta nelle formule del miracolo, della profezia o nella prova di rassicurazione del sapere. La venuta porta con sé l'inizio con il quale e per il quale ci si costituisce come figli. Badiou cerca di dire,

rileggendo e richiamando gli enunciati di Paolo più che il testo dei *vangeli*, un'insorgenza rivoluzionaria che potremmo vedere all'opera, in quest'opera della grazia, con cui si diverrebbe figli nell'evento di un inizio che sopraggiunge ogni volta alle forme consolidate dei poteri dominanti.

Un'insorgenza rivoluzionaria che farebbe tutt'uno con la costituzione pratica di una nuova via soggettiva per cui nell'azione della grazia si diventerebbe fedeli all'evento di un inizio per il quale tutte le opposizioni tra mondo greco e mondo ebraico e più in generale tutte le differenze etniche perderebbero di significato e consistenza. Un'insorgenza per la quale si afferma un'universalità capace di dissolvere le forze delle genealogie, delle origini, dei territori, del particolarismo predicativo dei soggetti culturali. Il tema è quello del sopravvenire di un'apertura nella quale l'insorgenza di un inizio si configura in ciò che noi continuiamo a evocare nella possibile convergenza di esposizione e di ritiro.

Nelle *lettere* di Paolo, secondo Badiou, questa figura è quella di un ritiro del padre nel figlio. Di un figlio che non fa più *rinvio* al padre<sup>2</sup>. Gli eventi d'eccezione non sono mai tali se non ripetono in qualche modo questo ritiro. Non c'è mai giustizia nel mondo, così potremmo dire, se non ci si configura nell'immagine di questo ritiro, se non ci si incorpora in questa immagine di ritiro.

Queste considerazioni ci raggiungono nel momento in cui un certo umanesimo, anche in alcune forme antiumaniste, è esausto e non è capace di dire granché (anche quando parla continuamente nel nome dei diritti dell'uomo) e in un momento in cui la leggerezza post moderna e il suo pigro relativismo appare sempre più una deteriorata forma ideologica. Anche da Alain Badiou apprendiamo ciò che potremmo chiamare un pensiero del *colpo riuscito*, dopo che per troppo tempo la filosofia ha

2. Tutti questi riferimenti sono al volume di A. BADIOU, già citato, *San Paolo. Fondazione dell'universalismo*.

preso possesso di un dominio vastissimo con l'alibi del colpo mancato, con il quale, tra l'altro, ha saputo, in vario modo, celare la sua borghese pigrizia accademica. Eventi di colpi riusciti, eventi d'eccezione, li troviamo nelle figure del politico, dell'arte, della scienza, dell'amore. Ogni volta che si producono, il soggetto cambia natura e si ritrova nella possibilità di un inizio o di un nuovo inizio.

## *La giustizia tra virtù cardinali e virtù teologali*

1. Bisognerebbe sollecitare o farsi sollecitare da quei momenti nei quali, nella tradizione giudaico-cristiana, la giustizia pur essendo collocata nella serie delle virtù cardinali (prudenza, fermezza, temperanza, giustizia) appare contrassegnata da un limite d'*eccedenza*, quasi come un tra-mite, per il quale le stesse virtù teologali possono, a loro volta, sopraggiungere come una *seconda natura* o un vero e proprio *mutamento* di natura. Essa non accadrebbe, non sarebbe davvero in opera, non opererebbe come giustizia senza il sopraggiungere di un abito speciale, senza una nuova *potenza* dell'azione, nel soccorso o nella grazia d'eccezione delle virtù teologali.

Questo ambito di eccedenza, o di tra-mite, che colloca la giustizia all'estremità delle virtù cardinali, non lo capiremmo in nessun modo se non sapessimo valutare il fatto che, come spiega Tommaso nella *Summa Theologica*, la giustizia esige, essenzialmente, un riferimento ad *altri*, fa azione a partire da un riferimento agli *altri* nel *loro insieme*.

Questo riferimento ad altri è tanto significativo che solo in senso improprio o traslato, pericolosamente traslato, essa, la giustizia, potrebbe riferirsi alle cose. O almeno alle cose che non siano in riferimento agli uomini, agli uomini come i *nostri altri*.

Non potremmo parlare cioè di ordine *giusto* delle cose, di cose giuste, a meno che questo riferimento non implichi un coinvolgimento dell'alterità degli altri. Non potremmo dire neppure, nel rigore di Tommaso, di essere giusti con noi stessi.

2. In questa tradizione, questo rapporto con gli altri, tuttavia, non potrebbe configurare una relazione di giustizia se non coinvolgesse una certa *uguaglianza*. Non vi sarebbe giustizia, non potremmo né comprendere né tantomeno praticare la giustizia al di fuori di un riferimento ad altri, di un'imminenza degli altri nel rapporto con qualcuno, ma non vi sarebbe giusto riferimento ad altri se non mediante una relazione d'uguaglianza. Per essere giusti occorre essere in una relazione d'uguaglianza (per Tommaso, non c'è vera giustizia del padre verso il figlio o del padrone verso lo schiavo). Come se l'asimmetria della relazione potesse compromettere, intaccare, l'abito virtuoso del giusto. Non si è mai giusti se non si è in un certo modo *uguali*. L'*uguaglianza* di cui qui si parla non andrebbe registrata però con troppa fretta, soprattutto quando assume questa ulteriore precisazione: nella relazione d'uguaglianza, per la quale la giustizia è possibile, ciascuno deve ricevere il *proprio*. Ciascuno deve ricevere ciò che gli è *dovuto*. Faremmo un errore e compiremmo un grave fraintendimento se richiamassimo da subito una relazione di economia, uno scambio di equivalenti, la logica di una rettifica e di un aggiustamento; il proprio o il dovuto che ciascuno deve ricevere, perché la relazione sia giusta nell'uguaglianza, allude a qualcosa di molto più serio e decisivo di una *proprietà*.

3. Poiché il *proprio* delle virtù cardinali è la giustizia, dovremmo dire che nella relazione d'uguaglianza in cui si offre a ciascuno quanto gli è dovuto deve trasformarsi in questo modo: si offre a ciascuno la disposizione del giusto, la disposizione ad essere giusti. L'*offerta* di questa disposizione, la disposizione

ad essere giusti mediante l'uguaglianza, per la quale a ciascuno si dà il proprio, resterebbe per Tommaso un pensiero astratto, forse potremo dire una velleità, un puro *Verstand*, se non fosse in una vera e propria correlazione con una certa capacità di calcolo, di ponderazione, di equilibrio, di bilanciamento di parti, di misura. Se l'uguaglianza cioè non fosse attraversata, quasi diagonalmente, dalla formula espositiva di un ordinamento con queste attitudini; se non fosse disposto nella correlazione di una figura che espone, così forse dovremmo dire, la funzione di una configurazione per la quale la disposizione verso gli altri trova la forza di un certo dovere. Come se dovessimo dire in questo modo: il dovere di dare a ciascuno il proprio secondo la relazione d'uguaglianza non troverebbe la responsabilità e la sua chiamata al dovere senza l'*adesione* a questa configurazione del tutto e delle parti in una certa configurazione. In questo senso, non c'è nessuna disposizione *naturale* verso la giustizia, nessun dovere che provenga da una qualche idea della ragione o da una qualche asimmetria con l'alterità dell'altro da cui proverrebbe un comandamento o un appello, un appello che non avremmo fatto mai a tempo ad ascoltare, già sempre prima del nostro ascolto.

In questa tradizione apprendiamo a pensare la disposizione verso la giustizia nell'implicazione di un abito, il quale, a sua volta, sarebbe incomprendibile, non sarebbe comprensibile, nella sua stessa capacità di disporre o di esporre all'altro, alla sua uguaglianza, al proprio della sua uguaglianza senza la forza di un dovere che proviene dalla correlazione ad configurazione. Da una figura la cui configurazione non sarebbe tale se non fosse la conseguenza di un certo giudizio, da un giudizio che insieme proviene e insieme concorre a questa configurazione del tutto e delle parti in cui la giustizia deve esprimersi nel nostro rapporto con gli altri.

4. Sarebbe però sbagliato ricorrere all'immagine del tutto

e delle parti tipica di un organismo per dare conto di questa ponderazione di giudizio mediante cui, in questa tradizione, si suddivide il tutto del *comune*. Il tutto non è certo la somma delle parti, precede le parti che lo costituiscono e tuttavia la relazione tra le parti e il tutto o il tra il tutto e le parti è differente e irriducibile alla relazione di differenza tra il tutto e le parti. Come se dovessimo dire in questo modo: il tutto è in relazione alle parti e le parti sono in relazione al tutto per una relazione di cui il tutto e le parti non sono affatto momenti costitutivi o costituenti.

Forse si può rispondere alla questione difficile di cosa sia il tutto delle parti in Tommaso commentando un'affermazione di Aristotele che sembra condivisa dall'Aquinate secondo la quale "non è identica, assolutamente parlando la virtù dell'uomo onesto e dell'onesto cittadino". C'è un salto e un dislivello tra le virtù private e le virtù pubbliche. Infatti alla domanda se le virtù particolari si identifichino con la giustizia come virtù generale, la risposta di Tommaso è negativa: la virtù della giustizia non è un genere che abbracci tutte le virtù particolari. Le virtù della fortezza e della temperanza restano specifiche e distinte dalla virtù della giustizia anche se quest'ultima può ordinarle tutte a un bene superiore.

In altri termini trascendere i beni della singola persona non è facile e non è scontato, non può essere affidato all'esercizio delle virtù private. Ecco perché il rapporto tra parti e tutto solo in apparenza è considerabile in analogia all'immagine di un organismo. Le parti rinviano al tutto non in quanto parti del tutto, ma in quanto totalizzate da una certa forza causale del tutto in quanto tale, come se tra le parti e il tutto vi fosse la giustizia stessa come modalità di una totalizzazione.

In questo senso, virtuoso non è colui che compie e realizza la natura di ciò che è giusto, obbedendo al richiamo interno del tutto e delle parti, ma è colui il quale compie un atto che si attiva a partire dalla relazione di cui il tutto e le parti non sono

affatto momenti costitutivi. Non sono davvero opere di giustizia quelle che non sono accompagnate da un atto virtuoso. Come dire: la sequela di un'interna disposizione al giusto, quindi l'obbedienza ad una qualche idea di giustizia, non sarebbe sufficiente a realizzare un'opera di giustizia. Rendere possibile questa relazione non necessaria rende l'atto virtuoso. Il tutto va dunque disposto in un certo ordine comune ma, poiché esso coinvolge l'eguaglianza mediante cui gli uomini sono in relazione, quest'ordinamento diventa giusto solo per un atto di volontà giusta. La stessa giusta volontà d'altra parte non riceverebbe la forza con cui può essere giustamente indirizzata se non subisse la forza di una certa *immagine*. Dovremmo dire: senza la *somiglianza* con cui una certa immagine può fare opera o farsi opera. Non è sufficiente l'idea di giustizia per ordinare una volontà giusta, occorre che essa sia nella conformità reale di una particolare immagine o nell'immagine reale di una particolare conformità perché il volere sia giustamente orientato.

La giustizia in fondo è una virtù proprio perché non c'è nessuna naturale corrispondenza o diretta proporzione tra la volontà stessa e il bene comune. Per certi versi non è naturale fare del bene a qualcuno, del resto non sarebbe un bene se fosse naturalmente disposto come tale. Il bene come la giustizia è nel sopravvenire in una *certa forza di eccezione*.

5. Tra le virtù cardinali la giustizia è quella che ha rilevanza ontologica e per questo è a ridosso, eccedente, verso le virtù teologali. Vi si rapporta, badiamo bene, per il suo rilievo ontologico, per quell'attitudine a dare a ciascuno ciò che gli è dovuto piuttosto che per un gesto gratuito di liberalità. Controintuitivamente rispetto alle contemporanee discussioni sul principio del dono, la virtù della giustizia si dispone verso le virtù teologali per una speciale capacità di attivarsi in un giusto ordine o calcolo piuttosto che per l'espressione di una gratuita

liberalità.

Proprio perché la giustizia, tra le virtù cardinali è la più prossima alle virtù teologali, essa ha il vantaggio di esibire il fatto che le virtù cardinali non si realizzano mai pienamente senza il *sopravvenire* di un evento d'eccezione. In questa tradizione l'ultima della virtù teologali, cioè la *caritas*, va considerata la meno *naturale* delle virtù; non a caso essa comunica alla stessa opera di giustizia una singolare forma di evento d'eccezione.

Come se fossimo richiamati a dire in questo modo: la relazione che apre la convivenza è tale solo nella misura in cui è giusta, cioè sostenuta dalla virtù della giustizia, tanto più essa è aperta come condizione del tutto e di ciascuno tanto più deve sopraggiungere una forza d'eccezione in cui si piegano in un certo modo le tendenze naturali che altrimenti perderebbero qualcosa di essenziale dell'*essere in comune*.

Almeno per tutto questo dovremmo comprendere le virtù teologali come le disposizioni o gli abiti per eventi d'eccezione. E poiché per evento d'eccezione intendiamo tutto ciò che dopo Heidegger ereditiamo nella nozione di *Aperto*, dovremmo dire che solo una differenza ontologica che si dispone nell'arco di tensione delle virtù teologali sopraggiungerebbe come l'esposizione di un certo ritiro. Non vi sarebbe insorgenza comune, non vi sarebbe apertura-spaziante di comunità al suo inizio ma anche nel persistere nel suo inizio se un'eccezione kairologica non si implicasse in questi abiti o disposizioni che la tradizione teologica dimostra come le virtù divine per eccellenza.

Questa insorgenza sorpassa sempre la natura ordinaria, la sua inerzia e la sua fatalità. Le virtù cardinali non sarebbero mai sufficienti a sostenere un passaggio che riguarda l'orizzonte comune. I momenti di catastrofe o di spaziatura radicale in cui si inaugurano i trapassi epocali non potrebbero dispiegarsi senza il sopraggiungere di disposizioni più prossime alle virtù teologali che alle virtù cardinali.

6. La virtù intellettuale della sapienza, ad esempio, l'attitudine del sapere a familiarizzare con l'economia dei principi non potrebbe, in alcun modo, fare azione nel punto centrale di una catastrofe o di un trapasso epocale, nella quale, nel suo momento d'insorgenza tutto è nello stesso tempo instabile e immobile come il nucleo di un ciclone.

Questi momenti hanno sempre la potenza di un ciclone e la virtù naturale della sapienza non potrebbe trovare nessun punto d'oriente tra una instabilità senza fondo e una stabilità che consuma ogni fondamento, tra ciò che si consuma e ciò che si espone. Il *kairos* di un evento d'eccezione ha poco a che fare con la filosofia. Se l'antica nozione di abito si distingue secondo la differenza formale del suo oggetto, qui l'orizzonte saturerebbe ogni forma di sapienza naturale. Il punto di insorgenza di un passaggio epocale è sempre invisibile. Come se ogni rivoluzione debba comprendere un punto cieco, la cui visibilità è semplicemente l'effetto del *venir meno* di un certo ritiro. Per questo l'abito di questa *invisibilità* apprende qualcosa di decisivo dalla fede. Più prossimo alla fede che al sapere.

Nessuna speranza, inoltre, sarebbe possibile senza una fede, e non c'è trapasso epocale se non nell'energia di movimento generata dalla speranza. La fede è come lo sguardo interno o immanente della speranza. La tradizione teologica insegna, però, che solo in un evento di grazia la fede è possibile. Pertanto in questa analogia dovremmo dire che l'orizzonte d'insorgenza deve coincidere con un gesto di grazia. Il *venir meno* della natura precedente e il nuovo abito di fede non sarebbe possibile senza il lavoro di una speciale gratuità. Per questo occorre sempre evocare uno *stato di grazia* per comprendere, in qualche modo, lo stesso evento d'eccezione.

La difficile nozione di grazia elabora in questa tradizione la potenza necessaria perché l'insieme delle virtù possano realizzarsi pienamente. Data la natura delle cose niente è meno naturale che compiere un'opera di bene. Questa nuova potenza per la

quale la giustizia può compiersi come *caritas* ha, per così dire, ciò che Benjamin chiamerebbe il suo momento messianico in ciò che chiamiamo il principio di *somiglianza*, nell'immagine cioè di una *somiglianza* per la quale si condivide e si edifica una comune *uguaglianza*.

Se la *somiglianza* è il nome per quel *nient'altro che ente*, per un ritiro che ritira la propria stessa ritrazione, per un ritiro che ritira la propria ritrazione nella figura d'immagine di un'esposizione, la filosofia configurerebbe meglio il proprio compito e garantirebbe meglio il lavoro stesso di una permanente decostruzione degli effetti di ideologia in cui si trova coinvolta, se lasciasse sopravvenire nel proprio ambito una certa esperienza teologica, una certa esperienza delle arti e una certa esperienza politica.

In ciascuno di essi troviamo la figura di un evento d'eccezione e la configurazione di uno *stato grazia*. In ciascuno di essi si mette in opera, in vario modo, ma nell'economia di una medesima ripetizione, una *somiglianza* senza *simiglianza*.

Nella *somiglianza* senza *simiglianza* l'esposizione espone un ritiro, espone cioè la linea stessa dell'orizzonte nel suo ritiro. E occorre subito ricordare la questione più importante di tutte almeno per quanto riguarda il metodo e la forma dell'opera della filosofia: un evento esposto nel suo ritiro, un evento che facesse eccezione all'ambito che rende possibile, non potrebbe essere indicato con una mano che indica verso il suo orizzonte. Ebbene una certa esperienza teologica, una certa esperienza delle arti e una certa esperienza politica possono sempre presentare una linea d'orizzonte che impone di esporsi a una speciale esposizione.

7. Non casualmente in ciascuna di esse, a suo modo, il regno in cui la filosofia si trova a casa propria e lontana dalla stessa possibilità di un'autodecostruzione, cioè la velatura delle figure concettuali nel corpo o nel registro di figure analogiche, qui

non troverebbe accoglienza e risonanza. In ciascuna di esse, in diverso modo si presenta l'esposizione di una figura, con una *somiglianza* senza *simiglianza*, come se vi fosse una stretta coerenza tra apertura, evento d'eccezione e la potenza di una certa grazia senza la quale la volontà non solo sarebbe impotente ma sarebbe divisa in due tra il calcolabile e l'incalcolabile. Volontà indecisa e impotente in ultima istanza fuori della giustizia. Per tutto questo la filosofia ha sempre molto da apprendere dal lavoro che una lunga tradizione teologica ha compiuto sul tema del *somigliare*.



## *La somiglianza dell'opera dell'arte*

1. Solo una libera responsabilità, solo una libera decisione può essere *giusta*. Nello stesso tempo, al contempo, la filosofia morale deve subito aggiungere: perché una libera decisione sia riconosciuta come giusta deve seguire una qualche regola o prescrizione o legge. La giusta decisione sarebbe nel rapporto tra una libera decisione e una certa obbedienza, tra autonomia e eteronomia. Il giudizio del giusto deve attraversare il dispositivo di una regola nell'esercizio di una libera riscrittura o reinvenzione o interpretazione. Così, perché una decisione sia nel giusto, sia virtuosa nella giustizia, sembra indispensabile che essa sia *nello stesso tempo* nell'obbedienza e nella libertà, regolata e senza regola, capace ogni volta di una forza d'eccezione per la quale il dispositivo di una legge sia, ancora una volta, *nello stesso tempo*, confermata e reinventata. Reinventata nel momento stesso della conferma, quindi decisione libera che si rende libera mentre aderisce reinventando ciò che conferma. Non vi sarebbe giustizia né in una decisione senza la forma della legge, né in una legge che richiamasse il semplice calcolo di un'esecuzione. La questione difficile è condensata totalmente nella formula "nello stesso tempo". In altri termini, se sia ammissibile, se non vi sia un ossimoro da decostruire dall'ipnosi

che genera la formula per la quale, *in uno stesso tempo*, in un *certo presente*, al *presente*, possa darsi una giusta decisione. La tentazione è quella di proiettare sulla questione la schisi che ogni volta segnerebbe la logica *dello stesso tempo*, la logica di un presente nello *stesso tempo*. Se il presente nello stesso tempo è sempre *fuori tempo*, in schisi da sé, differente da sé, una decisione che sia allo stesso tempo libera e obbediente non avrebbe altro che la possibilità dell'impossibile. Gli stessi momenti dell'ossimoro subirebbero la schisi del presente. Così, al presente, nel momento presente, di ogni presente, la decisione sarebbe sempre non libera e l'obbedienza non obbediente e in ogni caso nessuna giustizia come decisione al contempo libera e obbediente sarebbe in quanto tale possibile.

Se il presente non può mai presentarsi se non diviso in se stesso, l'atto di giustizia, al presente, si ritroverebbe diviso e nessun evento *accadrebbe* nella giustizia.

2. Come non rilevare tuttavia in questa logica dell'aporia e dell'indecisione un'idea o nozione di temporalità troppo ancorata e debitrice della tradizione che contesta. Troppo incardinata nella stessa constestazione di un presente vivente, presente a sé stesso. Come se la nozione di temporalità scaturisse esclusivamente dalla radicale messa fuori di sé di ogni presente *vivente*. Come se un tempo fuori di sé, mai in sé e per sé, esaurisse il giusto nome per *l'essere* dell'ente, per la stessa differenza ontologica. Soprattutto quando diventa il nome per una differenza che *fa* differenza da *ogni differenza*, quando la filosofia si autoimpone di pensare l'essere dell'ente come *nient'altro che ente*. Se la differenza ontologica deve esporsi come *nient'altro che ente*, per schivare la semplice identità e la semplice differenza, non può che sottrarsi alla logica semplice di un presente differito o differente da sé.

Della giustizia come della *différance* portata fino al limite del *nient'altro che niente*, si dovrà dire allora, non per analogia ma

per pura univocità con l'apertura che essa nomina, di cui essa è il nome possibile, che non può ripetere o replicare una semplice differenza. Non potremmo dire che il suo *momento* come un presente *differente* divida la decisione libera dalla regola di un'obbedienza. Questa divisione riguarda il tempo *fuori di sé*, il tempo che la filosofia coglie sempre come *mancante*. Non riguarda quel *momentum* in cui la filosofia, al limite di sé, deve evocare o lasciare che si possa evocare l'esposizione di un evento come *nient'altro che l'ente*. Non può riguardare quel *quasi evento* che la filosofia è portata a nominare quando è capace di esercitare la autodecostruzione. Della *chóra* infatti si può, in qualche modo, dire che non sia né evidente né inevidente, né presente né assente, ma non che essa sarebbe in un presente già sempre scisso da sé e differito in se stesso. Il né l'uno né l'altro non può confondersi con la formula di una presenza che evoca un'assenza, un'assenza che evoca una presenza. Se un tempo scisso e mancante a se stesso è sempre spettrale, poiché della spettralità si può dire che essa sia presente, ma anche assente (nell'ambiguità dunque, di una *presenza assente*), mentre non si potrebbe dire, a rigore, né presente né assente. Così se la *chóra* è un altro nome per una differenza che differisce da ogni differenza, per un essere dell'ente come nient'altro che ente, allora la *giustizia* è il suo sinonimo.

Se la giustizia è un altro nome della *chóra*, non potremmo dire che essa occupi ogni volta la divisione di un presente e in questa divisione *divida* una libera decisione responsabile e una stessa obbedienza ad una regola. Se la differenza portata al limite del nient'altro che l'ente non differisce in una semplice differenza anche l'opposizione di differenza che sembra regolare la relazione di una libera decisione con l'ordine della legge deve differire da questa semplice differenza. Dovranno differire tra loro, ripetiamo, non come una presenza che differisce da sé ma come un orizzonte che farebbe apertura solo in una certa *indifferenza* alla differenza. Per questo, nell'evento

d'apertura non si potrebbe dire troppo in fretta che decisioni calcolate in una regola e decisioni incalcolabili e senza regola si contrappongono nell'alternativa indecidibile di un'opposizione. Dobbiamo forse richiamare la radicalità del pensiero del *simultaneo* di Duns Scoto e con questo obbligarci verso l'*exemplum* della fenomenalità come orizzonte esposto, e cioè l'opera dell'arte. Qui in fondo nulla accade senza una regola, senza una figura regolata in una configurazione e nello stesso tempo, in un contempo (che evidentemente deve tutto all'ordine figurato di una immagine *somigliante* senza *simiglianza*), ogni decisione si trova ad attraversare uno stato d'eccezione dove ogni volta reinventa la stessa regola. La filosofia politica trascura una speciale opportunità nel momento in cui non compie, con la giusta approssimazione, una proiezione dello stato d'eccezione dell'opera dell'arte sullo stato d'eccezione in cui si fonda l'istanza di una nuova figura dell'*essere* in comune. La *decisione* dell'opera dell'arte sarebbe ancora più remota al di fuori di una sovranità d'eccezione, quindi al di fuori di un nesso inscindibile, in un *contempo*, di produzione e invenzione, per cui siamo disposti ad ammettere che non vi sarebbe opera dell'arte nella sua singolarità, se essa fosse la semplice esecuzione di un compito o di una regola, ma anche il puro arbitrio di un gesto irregolato. Né regolato né senza regole. In una regola che libera la propria stessa esecuzione, che apre al *consentire* di una decisione di eccezione. Non è proprio l'opera dell'arte che impone, in vario modo, alla filosofia un evento d'accadere la cui fenomenalità d'apparizione o di costituzione risulterebbe semplicemente abusata e manipolata al di fuori di un *poien* che inventa le regole della sua stessa esecuzione, dove la decisione perde di sovranità e di eccezionalità, quindi di *capacità* d'eccezione; se non vi fosse un nesso tra una decisione che si libera da ogni regola d'esecuzione e una regola che sostiene la sua stessa libertà d'esecuzione? Il nesso di questa reciproca esecuzione, di questa relazione per la quale si deve

dire che la messa in opera dell'arte è, a un tempo, al contempo, regolato e senza regola, è la *fine* dell'opera stessa o la *riuscita*, come direbbe Pareyson. Ma la *riuscita* andrebbe liberata, a sua volta, da ogni idea di causa finale, da ogni idea di forma compiuta, per sopportare la coerenza che ci impone questa strana *simultaneità* di regole e senza regole, di reciproca esecuzione di regole e decisioni.

La *riuscita* non può essere assimilata al compimento di una figura finale, a una forma che finalmente si scoprirebbe nel corso dell'esecuzione. L'andare verso la fine significa esporsi *nella fine* di uno scoprimento. La riuscita della messa in opera converge sempre verso la speciale congiuntura nella quale un orizzonte si dispone in una maniera tale per cui l'*esposizione* è sempre il *correlato* di un'*esecuzione*, la quale, a sua volta, ci segnala una decisione la cui sovranità attraversa il momento di eccezione, scartando l'arbitrio e la semplice obbedienza.

La filosofia politica che interroga lo stato d'eccezione e la decisione sovrana compie una pericolosa rimozione nel momento in cui non interroga, con la radicalità che merita, la correlazione, che in qualche modo si impone nell'opera dell'arte, tra esposizione ed esecuzione, tra decisione e calcolo, tra stato d'eccezione, in quanto tale, e sovranità di una decisione che inaugura la figura o la configurazione di un particolare diritto. Nessuna opera dell'arte sarebbe tale se non provocasse e insieme risolvesse uno stato d'eccezione, se non avvertisse la *spettralità* di un tempo fuori di sé conducendolo al suo limite più estremo, fino a consumarlo senza resto, senza segreto o mancanza, in una figura che fa eseguire in una decisione, che decide in questo modo di uno stato d'eccezione nella fine del quale un'apertura si rende comune di tutti e di ciascuno. *Comunemente* eseguibile per tutti e ciascuno. Un'immagine di figura, di figurazione d'immagine per cui l'*essere in comune* sarebbe nella *comune* possibilità di una libera esecuzione. La quale a sua volta non sarebbe possibile se non per la *grazia* di

una certa figura. La tradizione teologica propone la nozione di *grazia* come uno speciale soccorso del volere e dell'intendere per la quale sarebbe possibile evitare l'alternativa tra l'arbitrio sovrano e la pura obbedienza. Come se la decisione potesse fallire, fosse in fallimento, sia nella tensione del puro volere sia nell'assicurazione della potenza della legge. La *grazia* interpreta l'esperienza di un soccorso nell'adesione a una speciale configurazione d'evento. Occorre, in qualche modo, configurarsi nell'immagine per ricevere la decisione libera di un'esecuzione. L'esperienza di una *immagine* nella cui figura si concorre a una *somiglianza* senza *simiglianza*, dove si ritrarrebbe la potenza del ritiro che in essa si esporrebbe. La *grazia* non sarebbe altro, in questa esperienza, che l'efficacia di questa *somiglianza*. Lo abbiamo già visto in un altro momento: non si potrebbe conseguire la giustizia, non si potrebbe configurare la decisione virtuosa del giusto e il giusto non avrebbe la potenza di essere giusto se facesse affidamento o al semplice volere essere giusto o ad un'idea o ideale di giustizia, se non conseguisse la grazia nell'ordine di questo somigliare che *espone un ritiro*. La somiglianza dell'opera dell'arte resterebbe ancora più remota se non la si rapportasse alla *somiglianza* senza *simiglianza* dell'esperienza teologica, così come quest'ultima resterebbe sempre inadeguata alla convertibilità dei trascendentali, nella loro capitolazione nel *pulchrum*, senza l'*evidenza* della sua possibile sovrapposizione con l'opera dell'arte. È proprio la filosofia politica, una filosofia politica che segua l'imperativo della teologia politica di Benjamin, a dover coltivare il desiderio di sovrapporre le *due immagini* o le *due figure d'esposizione*, e chiedersi che cosa sopravviene nel momento in cui entrambe le immagini sono tese l'una verso l'altra. Il filo tenace di alcune coerenze ci porterebbe ad indagare la reciproca conversione, nella logica della convertibilità, in cui nella tradizione scolastica si propone il dinamismo reciproco del *bonum* e del *pulchrum*. Come se da questa reciproca convertibilità potessimo

apprendere qualcosa d'importante sui pericoli che il *pulchrum* correrebbe se non potesse essere anche *buono* e sui pericoli di quest'ultimo se non potesse anche essere *pulchrum*. La stessa idea o immagine della giustizia apprende qualcosa di decisivo in questa esigenza di convertibilità. Il *pulchrum* senza il *bonum* sarebbe un'apertura per il tutti, disporrebbe il senza luogo per il tutti, porterebbe in dote un evento *cosmopolita*, ma potrebbe trovarsi nello stesso passo per il quale il tutti diventa *nessuno*; mentre il *bonum* senza il *pulchrum* sarebbe disposto verso la prossimità dell'altro, verso la sua alterità, verso la sua *chiamata*, ma potrebbe trovarsi, nello stesso passo per il quale l'alterità del terzo non è inclusa e, nel punto in cui non è inclusa, a praticare la logica di un'esclusione. Per questo la *giustizia* trova la propria *figura* nella diagonale di questa convertibilità del *pulchrum* e del *bonum*. Nella configurazione in cui, il terzo, come il per tutti, riguarda qualcuno e il qualcuno nella stessa elezione offre e riceve il per *altri* e il per *tutti*.

In questa reciproca convertibilità apprendiamo qualcosa di importante sulla natura dell'elezione, della chiamata e dello sguardo. Qualcosa di importante sullo stesso imperativo alla *responsabilità*.

Se l'opera dell'arte fa da *exemplum* al *pulchrum*, la sua fenomenalità non è uno *sguardo che chiama*. L'opera dell'arte non è un volto e non promuove l'intimità segreta di un *essere visti*. Se deve quindi offrirci qualcosa d'importante sull'immagine della giustizia e sulla stessa nozione di apertura, dovremmo dire che, se essa è segnata da un qualche *imperativo*, questo non riceverebbe la propria forza, quindi la virtù in cui può assumere efficacia, dall'evidenza di un certo *eccomi*, nel cono di uno sguardo invisibile che *chiama*. Se la giustizia è coinvolta nell'ultimo dei trascendentali essa non *fa* azione nell'avvertenza di una chiamata *esclusiva*. Nello stesso tempo, tuttavia, se l'immagine della giustizia riceve qualcosa dal *bonum* vuol dire che essa deve virare verso *ciascuno*, verso ciascuno di tutti,

quindi verso un altro che non esclude il terzo e un terzo che si configura nel *ciascuno per tutti*. Per il *pulchrum* il bene fatto a lui, proprio a lui, o in suo nome, deve potersi convertire, ogni volta, nella formula: *il bene fatto a lui* deve configurarsi in un'opera, in una messa in opera, per la quale chiunque potrebbe trovarsi al suo posto. Chiunque nell'*opera* di quel bene deve potersi trovare al suo posto. In questo senso il terzo deve trovarsi incluso nell'alterità dell'altro. Per questo la figura della giustizia riceve il suo metodo da una certa dissonanza ontologica dell'esclusione. L'esclusione ingiusta tocca sempre l'avvenire di tutti e di ciascuno e solo un'ontologia dell'ingiustizia (di un terzo non incluso nel comune), quindi una speciale adesione all'ingiustamente escluso, offre l'istanza d'insorgenza della figura della giustizia. Colui che commette l'ingiustizia non è disposto verso l'apertura di tutti e di ciascuno come colui che la subisce. Colui il quale commette l'ingiustizia deve sempre coprire con un velo, il velo dell'apparato dell'ideologia, l'esclusione in quanto tale e in questa copertura, l'intero avvenire del comune e, in particolare, il rapporto tra il comune e l'apertura, a trovarsi in pericolo. L'ingiustamente escluso attraversa sempre il centro di questo pericolo, quindi è disposto verso l'apertura di tutti e ciascuno in una forma che si anima del desiderio di un'altra esperienza del mondo. Tuttavia come sa molto bene la lunga storia del movimento degli oppressi, questa localizzazione topologica dell'esclusione ingiusta in relazione all'apertura di tutti e ciascuno non comporta di per sé, naturalmente, l'opera della giustizia. Se quest'ultima offre una certa disposizione verso l'apertura non offre però la potenza dell'azione per l'apertura stessa. La disposizione dell'ingiustizia assume la forza dell'apertura solo in un evento d'eccezione. Non c'è evento d'eccezione che non abbia in sé l'accumulo di situazioni di ingiusta esclusione, e tuttavia, occorre sempre la forza d'esposizione di una speciale configurazione perché l'apertura d'eccezione chiami il concorso d'esecuzione di un'opera di giustizia.

## *L'accadere performativo*

1. Dobbiamo a questo punto raccogliere i fili dei capitoli precedenti in alcuni punti di raccordo.

L'evento d'eccezione *configura* sempre un certo *ritiro*. Non c'è ritiro se non in una *configurazione* d'evento. L'esperienza della filosofia non potrebbe avvertire di coprire con il velo delle sue metafore un ritiro non ritratto se non sopravvenisse un evento che espone il suo proprio ritiro. Non potrebbe neppure *auto-avvertirsi* come anticipo o come ritardo senza questa sopravvenienza verso la quale essa deve come autodeporsi. Solo per una certa *esposizione*, la filosofia può, in vario modo, distinguere un evento mancante per eccesso o difetto da un ritiro senza evidenza di un mancare. Solo in questo modo la filosofia si porta verso la sua fine, una finitudine che deve *toccarla* in altro modo rispetto alla mortalità nel cuore del *Dasein* di Heidegger.

Così, se dobbiamo ammettere una qualche convertibilità tra un evento d'eccezione e un *inizio* come possibile, dobbiamo anche affermare, nel modo più radicale consentito, che la filosofia può parlarne solo a partire dalla deposizione che essa stessa subisce. Come se l'evento che si ritrova tra le mani, che incontra tra le sue mani, debba sottrarle la possibilità di celarle sotto velo.

C'è sempre un rapporto tra l'impossibilità di sottrarsi in un secondo piano e l'esposizione, tra questa esposizione e l'indimostrabilità o non mostrabilità di ciò che si espone. Il più esposto è l'indimostrabile, il non mostrabile, non dimo-strabile. Ciò che la tradizione filosofica chiama il principio di non contraddizione, nell'impossibilità di negazione che ne stabilisce il contrassegno, ha a che fare con questa impossibilità di sottrarsi. Sottratto nella sua esposizione ed esposto in quanto impossibilitato al ritiro in un secondo piano, quindi il più in vista di tutti, come in-svelabile per eccellenza. Poiché dobbiamo pensarlo, per quanto è possibile, nel confine estremo dell'alternativa tra il mostrare l'inevitabilità di un ritiro non ritratto e il ritrarre le mani in una messa in opera di questo stesso ritiro, questa esperienza, esposta nella sua indimostrabilità, chiama in causa sempre qualcosa di comune con gli eventi d'esposizione: questo elemento comune è la *performatività* con cui sono in opera. L'esposto come evento d'eccezione è sempre un accadere *performativo*, il quale non è che un altro modo di esprimere la congiunzione di una impossibilità di ritiro in un secondo piano e l'attualità di un certo orizzonte. Tanto più un orizzonte è *vuoto*, svuotato di ogni rinvio, tanto più è nell'*attualità* di un evento performativo. L'*attualità* di un evento non va confuso o sovrapposto con l'*energheia* di una potenza, piuttosto è il nome per la diagonale tra l'innegabile e l'impensabile. L'impensabile non è ciò che il pensiero non raggiunge, non è il suo altro o il suo oltre, esso espone, o si espone nell'estensione della sua stessa apertura, nient'altro che il suo esercizio. L'innegabilità è nell'impossibilità di sottrarsi, il quale non è il momento in cui una libertà verrebbe perduta, ma l'avvertenza del suo coincidere con il possibile, l'avvertenza di non avere più nessun fondo su cui poggiare il piede. L'avvertenza di un'apertura come ritiro senza traccia.

2. *L'attualità* come diagonale tra l'innegabile e l'impensabile

cerca di nominare anche un'altra cosa. Il più aperto di tutto converge sempre con il più esposto, il quale viene nominato più di quanto una lunga tradizione filosofica sia disposta ad accettare, dall'orizzonte di fidezza del *noto*. In questo senso la confidenza fidata è sempre in un orizzonte *attuale*. La sua vigenza è un'apertura che circola per tutti e per ciascuno nella quale l'indeterminazione del possibile non minaccia lo spazio comune. Il senso circola nella confidenza di una approssimazione costitutiva, dove il *comune* tra gli enti sopporta l'impossibile determinazione della sua *somiglianza*, dove la *somiglianza* si sostiene nella confidenza fidata di un comune inappropriabile da alcuna *simiglianza*, tutto ciò che viene sempre meno quando la logica della *lettera* impone la sua legge. Mentre una confidenza fidata non trema di fronte al non *luogo-chóra* in cui circolano le somiglianze, il principio di fedeltà ha già incominciato a tremare del pericolo di indeterminazione, ha incominciato a tremare del possibile in quanto tale e *fissa* il *limite* dei simili e dei dissimili. Per questo il dominio che si impianta nel potere impone sempre logiche di indebitamento e di alleanza. Entrambe sono una speciale forma d'occupazione del possibile. L'ospitalità di un luogo di tutti e di ciascuno in questo modo si delimita e circoscrive in un interno ed un esterno e le mura difensive, lo abbiamo visto, *occupano* l'apertura del solco iniziale.

3. C'è un rapporto tra l'avvenire e il possibile, tra una certa possibilità dell'impossibile e l'avvenire in quanto tale. Tra l'avvenire e la confidenza con l'imprevisto o l'incerto del possibile. Sostenere questa possibilità è già l'avvenire. Guai però a non cogliere per quanto è consentito il rapporto tra il possibile e l'esposizione e il suo evento d'eccezione. Il possibile non sarebbe tale se non fosse il nome per il ritiro di tutto ciò che può fissarlo ad una condizione, fosse pure la condizione di possibilità in quanto tale. Senza questo ritiro il possibile sarebbe

semplicemente nella logica di un effetto. La filosofia questo lo ha detto, in vario modo, mille volte. Mille volte ha pensato il possibile nel ritiro di un certo fondo, s-fondamento di ogni fondamento, per garantirne la possibilità possibile. Ma rare volte la filosofia ha svolto fino all'estrema coerenza questa questione: un pensiero del ritiro non può passare inosservato sul ritiro di cui parla. Non può sorvolare sotto velo sul ritiro come in-condizione del possibile. Questo sorvolo fa sempre testimonianza di un ritiro non esposto come tale. Fa testimonianza del fatto insuperabile che nell'opera della filosofia non si espone mai il ritiro per il quale il possibile possa diventare il nome per la fine di ogni fondamento. La filosofia in questo senso non è la via privilegiata per l'impensabilità di un evento in cui ritiro ed esposizione sono convertibili. Come si diceva, la filosofia non può ritirare il proprio gesto nella sua esposizione e nascondere sotto velo questo ritiro non ritratto. Allontanerebbe ancora di più dal possibile come evento d'eccezione. In questo senso essa è sempre la testimonianza di una condizione d'ostacolo all'apertura del possibile.

4. Per questo il *ritiro* di un fondo non va mai sovrapposto con il fenomeno di un mancare come un *venire meno*. Non dovremmo mai essere troppo impazienti nel domandare se la filosofia non corra proprio qui, proprio in questa relazione interna tra un ritiro mancante e un mancante come *venir meno*, il rischio maggiore di non concorrere ad una logica di un evento d'eccezione. La filosofia dunque è sicuramente esperta del *venir meno* di un fondo e sarebbe esperta del ritiro se fossimo in presenza di un medesimo fenomeno, cioè se il ritiro di un fondo si potesse dire nella formula di un fondamento mancante. Se l'evidenza di un *mancare* fosse cioè il contrassegno del *ritiro* di un certo fondo. Un fondamento mancante, senza fondo, senza abissalità nel suo essere in ritiro, è un pensiero tutt'altro che semplice per la filosofia.

Essa ha sempre qualcosa da nascondere (pudore del *corpo* della filosofia su cui non indaghiamo mai a sufficienza) sia quando si impegna nell'assicurazione di uno stabile fondamento sia quando ne proclama la definitiva consumazione. Troppo spesso le filosofie della crisi hanno trascurato quanto sia complicato farsi testimoni di un senso possibile nella congiuntura di un ritiro del fondamento. Quanto sia complicato per le figure proprie del discorso filosofico portare all'estrema radicalità la *fine* del fondamento. Se il senso possibile si sviluppa nell'esperienza di questa fine, una copertura ideologica in questo passaggio, una ingenuità in esso, significherebbe una corresponsabilità della filosofia nella crisi del *possibile* in quanto tale.

5. Un ritiro senza l'evidenza del mancare o del venire meno farebbe insidia e metterebbe in questione anche una delle distinzioni con cui la filosofia si muove tra queste difficoltà: quella cioè tra il *dire* e il *mostrare*.

Dove si suppone che il *mostrarsi* del mancare o il silenzio di un'origine avrebbe una speciale forza rispetto alla forma del *dire* il silenzio o *enunciare* l'origine. Quel *mostrare* chiamerebbe in causa un ritiro della parola, una sua flessione verso la accoglienza di un ascolto e sarebbe capace di fare risuonare il *limite* in quanto tale.

Questa difficoltà estrema trova una potente esemplificazione nella nozione che il *mistico* di Wittgenstein traccia come condizione limite dello stesso formalismo del *Tractatus*. Non ci sarebbe proposizione di senso se non nella fine di ogni rimando ad un ineffabile e il *mistico* assume il nome per questa esclusione. L'apertura stessa della formalizzazione convergerebbe con questo *limite* di un mistico vuoto di ogni ineffabile. Il *mistico*, nel momento in cui esclude ciò che non si può dire mostra l'ineffabile in quanto tale. Mostra il mistico come ineffabile. A questo punto però il rischio sempre imminente è che il *mostrarsi* come ineffabile sia un *ineffabile* mostrarsi. Basta

meno di niente perché la filosofia si ritrovi tra gli spettri che le sono familiari. Il *mostrarsi* deve invece esporre l'ineffabile come ineffabile, deve prevalere nell'esporre l'ineffabilità del suo ritiro se non si vuole prevalga in meno di niente l'*ineffabile* del mostrarsi in quanto tale. Per questo il *mistico* di Wittgenstien non dovrebbe affidarsi alla figura troppo rischiosa del *limite*, non dovrebbe abusare, neppure come iperbole, della nozione di *limite* o limitazione per tracciare il campo, senza altrimenti, della propria apertura. Il *limite* di un linguaggio non sarà mai in grado di mostrare il *mistico* di un ineffabile, poiché articolerà fatalmente un dentro e un fuori, trasferirà nell'immagine di un fuori l'ineffabile e non riuscirà in nessun modo a svuotare il mostrarsi di ogni inquietudine di ineffabilità. Il mistico pensato a partire da un *limite*, come *limite*, nella limitazione tracciata da un limite, non potrà mai far prevalere il mostrarsi o l'esporsi di un ineffabile. L'ineffabile sarà in ritiro nell'evidenza di un ritiro, come fuori di un dentro, tutt'altro dunque che *nient'altro che l'ente*.

6. Questo è un punto di estrema delicatezza da cui provengono molte cose tutt'altro che trascurabili. Se vi insistiamo è perché, nella sua coerenza estrema, si deve escludere, ad esempio, che un'opera musicale sia capace di esporre il suo limite estremo, quel limite che dobbiamo pensare in convergenza con l'apertura in quanto tale, nel momento in cui il suo principio formale di messa in opera o di composizione si configurasse a partire dai suoi silenzi e dalle sue fratture. Come se il silenzio fosse il risuono del limite a cui l'intero corpo della composizione rimanderebbe. Come se il rapporto tra composizione e silenzio tragico fosse identico a quel *silenzio* in cui ogni parola sopravviene nella dialettica di silenzi e parole. Il silenzio che abbraccia ogni parola, per cui ogni parola si delimita da ogni altra, risuona della parola stessa, è ripreso in una dialettica che non può mostrare, in nessun modo, il *mistico* che fa apertura della

parola e del suo silenzio. Se l'opera musicale mostra il suo limite questo accade nel *centro più esposto* della sua stessa messa in opera. Questo *centro* coincide, senza nessun resto, con la composizione e la figura-immagine che assume. La quale può fare opera d'esposizione tanto più quanto meno essa incoraggia l'evocazione espressiva, quando non inclina verso una qualche simbolicità, quando un contenuto possibile non funge da polo intenzionale della messa in opera.

Un'evocazione di questa natura agita, ad esempio, il dramma wagneriano e la critica di Nietzsche alla sua forma rappresentativa, alle sue ineffabili profondità, sta ancora davanti a noi nell'indicare la debolezza di un pensiero incapace di portare all'estremo il disincanto radicale. Nietzsche è tra i primi a cogliere la necessità di un passaggio che impone all'opera dell'arte la rinuncia ad ogni profondità evocativa, che gli impone di non ricoprire di verosimile la sua stessa esposizione, che gli impone quella svolta che porterà Brahms, dopo avere compreso Mahler, a respingere indietro la musica di Strauss. Una svolta, come si sa, che non cesserà di sommuovere l'intero mondo delle arti nel corso del Novecento.

7. Le *composizioni* non sono possibili a partire dal silenzio del limite, non raggiungono la propria efficacia nel rispetto di ciò che non può essere detto, ma nel mostrare la congiunzione di colpo riuscito e differenza senza differire di essere ed ente.

Se il silenzio o il mistico non risuona nel limite come *limite*, ma nel corpo dell'esposizione stessa della messa in opera non è possibile eludere la questione della *composizione* in quanto tale. Non ci si può limitare a liberare la molteplicità dei linguaggi nel limite o nel mistico di una fine del senso.

Nel momento in cui l'arte del Novecento si libera della seduzione del *verosimile* e della logica della semplice rappresentazione non immette semplicemente verso la moltiplicazione dei possibili, non distrugge la composizione e la figura dell'imma-

gine. Anzi la figura di immagine si focalizza ancora più nettamente nella fine della semantica di rappresentazione. Il *senza rappresentazione* non è un *senza immagine*, il quale non è senza *composizione*, la quale, a sua volta, non può confondersi con un semplice assemblaggio di materiali o di forme. Il colpo riuscito è ciò che esegue una composizione nella sua messa in opera e solo in questo esito la figura d'immagine sostiene la sua libera esecuzione. Nella fine del verosimile non solo l'esposizione dell'arte non cessa di *calcolare* un certo ordine, ma cerca la singolarità di una congiunzione nella quale l'unico ordine possibile rende possibile la varietà molteplici delle sue esecuzioni. L'esecuzione non è altro che l'istanza d'apertura della messa in opera in quanto tale, non c'è apertura senza esecuzione e non c'è esecuzione senza l'apertura la quale non è che il nome per il quale si congiunge un ritiro senza traccia con un colpo riuscito nella *inizialità* dell'esecuzione.

L'emanciparsi dell'Arte del Novecento da ogni naturalismo e da ogni *stimmung* interiore non significa, come troppo spesso si crede, la fine di ogni ordine o figura d'immagine; al contrario si tratta del conseguimento radicale della figura d'immagine come colpo riuscito della fenomenalità di un evento in cui l'esecuzione è chiamata alla messa in opera nella misura di un ritiro che fa apertura d'evento.

8. Così se il *mistico* non sta nel bordo estremo di un linguaggio, ma è il portato di una certa sua possibile esposizione, la quale a sua volta, così ci impone il mondo delle arti, ha a che fare con la *somiglianza* di una certa immagine, allora l'attenzione massima va portata verso ciò che combina insieme esposizione e composizione. Esposizione-composizione e ritiro di ogni ineffabilità da mostrarsi in quanto tale dove il silenzio o la fine di un'origine non è ciò che resta dopo la decostruzione di una semantica del segno ma un colpo riuscito, un certo *kairos* nell'evento di una messa in opera. Se c'è qualcosa di decisivo che le arti del

Novecento impongono è la convertibilità radicale tra un colpo riuscito e un'assenza di fondo, tra un colpo riuscito e un oriente mancante.

Rinunciare al pensiero di un *colpo riuscito* significa, alla fine, restare indietro rispetto alla radicalità di un pensiero tragico o del disincanto. Significa non portare il disincanto sino alla più estrema delle sue risorse. Significa essere ingenui sul *mistico* e il silenzio o il limite di cui si dovrebbe *sapere tacere*.

9. Sarebbe sbagliato confondere una teometafisica con una ontoteologia. C'è sempre infatti un'animazione che dovremmo chiamare teologica, con tutti i rischi che questo comporta, nel momento in cui la filosofia è portata a pensare qualcosa di simile a ciò che Derrida ha evocato come *chóra* né presente né assente. Una certa esperienza teologica molto più radicalmente di ogni filosofia attraversa con le sue figure un evento d'eccezione. Non casualmente è proprio qui che si impone la *figura* di un evento la cui esposizione richiama l'immagine di una *somiglianza* senza *simiglianza*. La speculazione trinitaria va considerata il contraccolpo filosofico di questa *immagine*. Il più potente lavoro decostruttivo a cui la filosofia possa essere chiamata. Formula di una teologia negativa senza le economie di rimando e di rilancio comune a tutte le teologie negative. Formula che introduce un paradossale ateismo per il quale è proprio la filosofia a trovarsi esposta al suo stesso eccesso, all'ombra del suo eccesso. La trinità non è altro che la formula attraverso la quale la filosofia si espone ad una *somiglianza* senza *simiglianza*. L'ultimo dei trascendentali è come la speciale *luce atea* di questa immagine. Per questo occorre dire, ogni volta, che un'opera dell'arte, nel suo colpo riuscito, ne sa molto più della filosofia di una radicale differenza ontologica.

10. L'unico modo di liberare la nozione di *kairos* dall'idea di un limite istantaneo o di semplice evento verticale nell'ordine

di successione è quello di pensarlo come esposizione di una speciale configurazione la quale, a sua volta, solo nell'ordine di una esecuzione si scioglie dall'alternativa tra determinazione e indeterminazione.

L'abito di questa *invisibilità*, in cui si fa apertura un evento d'eccezione, apprende qualcosa di decisivo dalla *fede*. Più prossimo a una virtù teologale che a una virtù cardinale. Al confine, lo si diceva sopra, tra l'ultima delle virtù cardinali, la giustizia e la prima delle virtù teologali.

Lo sguardo di fede è la diagonale che attraversa tutti i momenti che costituiscono la figura d'eccezione. Un'esperienza di fede prende sempre a circolare nei momenti che si raccolgono intorno ad un evento d'eccezione. La modernità ha potuto inscrivere la fede nel *pathos* di un sentimento perché entro una lunga tradizione aveva già radicato il sapere nel sentire. Qui invece siamo completamente fuori da una logica del *sentimento*. Almeno per il fatto decisivo che nessuna logica del sentimento presuppone la *grazia* come supplemento insostituibile.

Come si diceva, dobbiamo sapere ricomprendere il carattere di eccezionalità con cui una lunga tradizione investiva le virtù teologali della potenza della grazia. Dobbiamo chiederci se questo supplemento *sovranaturale*, non ci consegna una esperienza molto ricca per una adeguata fenomenologia degli eventi d'eccezione. Così, quando Tommaso nomina la fede come la *virtù della cose invisibili* dobbiamo chiederci se essa non insegni qualcosa di importante sulla differenza ontologica. Come se potessimo dire così, in altri termini: se portassimo la differenza ontologica fino all'estremo, fino al punto di una ritrazione che ritrae il proprio stesso ritiro, saremmo sul punto in cui l'invisibilità di un orizzonte sarebbe disponibile solo in un atto di fede, il quale a sua volta sarebbe inattuale o inattivo al di fuori della figura della grazia.

La tradizione teologica ci propone la grazia come un soccorso che sopravviene nell'adesione ad una realtà formale. La sua

gratuità non è sospesa nel vuoto. Anzi essa è tale solo nel momento in cui si concorre in una messa in opera dell'evento. Quest'ultimo eccede da una serie naturale e l'apertura che fa insorgere resta tale solo nella misura in cui sostiene ed è sostenuta nell'attualità della sua stessa messa in opera.

Così la *grazia* di un momento d'eccezione non è altro che questa reciproca implicazione di *apertura e messa in opera* per cui non si può mai decidere una volta per tutte se si tratti di attività o di passività. La *grazia*, come soccorso per il quale le virtù intellettuali e le virtù cardinali convertono la loro portata ontico-ontologica, non sopravviene come un miracolo verticale, ma nell'adesione al rendersi conformabile di una speciale insorgenza, per cui tanto più si aderisce tanto più si riceve la potenza per la messa in opera di ciò che accade. Come si sa, la tradizione teologica ha sempre lasciato indecisa la complicata questione se un atto di fede, di speranza e di carità preceda, sia successivo o contemporaneo all'azione della grazia. Questa indecidibilità è insopprimibile ed è il portato inevitabile di questa teoontologia dell'evento.

In ogni caso ricaviamo l'insegnamento a ripensare gli eventi d'eccezione nella potenza di conversione operata da virtù che sopravvengono nel discontinuo di una rottura anche violenta nell'ordine delle cose per le quali, nel centro di fuoco di una speciale messa in opera, la fede diventa il nome appropriato per indicare quanto si espone in modo eminente nella figura dell'evento.

La fede è il nome per la visibilità invisibile esposta nella conformità della figura. La fede è una confidenza fidata con un'apertura attuale né presente né assente. Proprio ciò che la filosofia ha già da sempre perduto e di cui deve però conservare una qualche memoria o una qualche attesa senza la quale nessuna pratica decostruttiva sarebbe possibile. Potremmo anche dire: la fede è il nome adatto per un'esperienza che sopporta e supporta una differenza che non *segna* il proprio differire. Sba-

gliato asserire che qui si *contraddica* il sapere. Forse si compie il primo buon passo nella tensione tra questa fede e il sapere se si afferma che la prima riguarda quest'ultimo come il suo sogno più segreto. O meglio lo riguarda come il suo sogno realizzato come se la virtù della fede potesse reincontrare il sapere nell'istante attuale di una memoria d'attesa. Del resto sempre la tradizione teologica ci insegna che la fede, come sguardo interno della speranza, introduce in un ambito nel quale il compimento non contraddice la incompiutezza, dove il futuro è inscritto nella concretezza del presente. Non si tratta dell'attrazione utopica per la quale saremmo attratti verso un altrove senza luogo. La fede-speranza ha già raggiunto ciò in cui spera. In essa è il mondo presente che si allontana nell'al di là e fuori di sé. Nella speranza – scrive Tommaso - si è già *trasformati* in ciò in cui si spera.

Dobbiamo però ancora insistere sul fatto che le virtù della fede e della speranza non avrebbero la potenza di sopraggiungere se l'insorgere dell'evento non prendesse una certa figura. Se esso non operasse come figura la cui forma coimplica l'attualità di una coappartenenza o compartecipazione dei soggetti.

Perché esso sia, per usare l'espressione di Badiou, un inizio in cui si diventa figli, o per parafrasare Duns Scoto, un effetto al limite di un senza causa, occorre che la figura o l'immagine operi o faccia opera di un ritiro che dissolva e consumi ogni fondamento presupposto. Non c'è *inizio* senza questa fine del presupposto ha sempre spiegato la migliore dialettica hegeliana, e qui potremmo ripetere, ancora una volta: non si fa accesso nell'inizio, nella speranza di una fede, se una certa configurazione non espone pienamente un ritiro.

11. Quando la filosofia politica deve occuparsi di una legge d'eccezione, di una *legge* della legge, legge di un evento che manca a ciò che rende possibile, può comprendere qualcosa, nei suoi limiti, solo se non sbaglia la natura della domanda nei

confronti dell'opera dell'arte. L'orizzonte esposto dell'opera dell'arte manca sempre a ciò che rende possibile senza evidenza di un venir meno e proprio per questo, ha a che fare con ciò che la tradizione della filosofia interroga come *possibile*. Un *possibile* che non sarebbe nel prima della manifestazione, ma sempre nell'evento di un'esposizione per il quale *inizio* e consumo di una fondamento convergono. La filosofia politica deve guardare all'opera dell'arte soprattutto quando si interroga sulla natura del *confine*. Soprattutto quando cerca di fuoriuscire dall'alternativa tra ospitalità sconfinata, senza confine, e identità confinata nel limite di propri confini. L'iperbole di questa alternativa ha già rinunciato alla buona politica. Un'ospitalità senza confine è destinata a declamare un dovere assoluto senza nessuna potenza nell'azione. Dovrà, ogni volta, richiamare la purezza di una condizione incondizionata, di una pura accoglienza. E non sarà difficile per una decostruzione agire con la medesima istanza con cui opera nei confronti della purezza di un presente sovrano. La *somiglianza* dell'opera dell'arte mostra qualcosa sul confine poiché nessuna figura o configurazione d'opera sarebbe tale se non avesse sospeso un confine, anzi se non sopravvenisse nel pericolo che la natura di un confinamento promuove nell'apertura di una confidenza fidata. Non vi sarebbe eccezione se l'opera dell'arte non agisse nel pericolo di questo confine e non vi sarebbe esposizione, in una somiglianza, se questo pericolo non fosse in qualche modo sospeso in una figura che insieme cambia e raccoglie in altro modo la logica di un confine. Per questo apprendiamo qualcosa di importante in ciò che accade nelle figure limite del linguaggio e in particolare nelle figure del *metaforico*. Se la filosofia politica non vuole rassegnarsi all'impotenza deve augurarsi che, laddove un confine separa e congiunge, lo spazio comune si configuri con la medesima modalità con cui due campi semantici si incontrano nella *somiglianza* di un'immagine metaforica. Il terzo che un'immagine metaforica espone è una *somiglianza*

che ha già ridislocato la logica di una *simiglianza*. La *somiglianza* esposta non è più *simile* ai campi da cui proviene. Questa *somiglianza* retroagisce sui *simili* fino a mutarne il campo di confine, ma soprattutto *spazia* un comune sottratto al limite del confine. Si spazia una comunità d'accoglienza la quale però non fa appello ad una chiamata incondizionata, ma si dispone nella potenza d'apertura di una configurazione. L'eccezione che qui è in opera nella configurazione, in cui una decisione o un'azione ricevono un certo supplemento di potenza, guarda tuttavia verso la vigenza di una confidenza fidata. Anche se può sembrare controintuitivo, niente è più vicino alla confidenza fidata di una normale notorietà dell'evento d'eccezione di un'opera dell'arte. In questo senso l'eccezione promuove la vigenza normativa, guarda verso la notorietà dell'ordinario laddove il *pathos* della filosofia è sempre in ritardo o in anticipo. L'eccezione metaforica è già confidente con la fidata confidenza della vigenza ordinaria in cui il senso può circolare senza la caduta nell'immobilità della *lettera*. Essa prepara e predispose quella fidatezza nel momento stesso in cui ammette a reinventare ogni volta l'esecuzione della sua apertura.

L'evento d'eccezione dunque apprende questo dalla *somiglianza* metaforica: il comune di tutti e di ciascuno, al di fuori dell'alternativa tra il confine e l'incondizionata accoglienza, si promuove sempre nella messa in opera di un'esposizione d'immagine. Per la politica questo significa la necessità di pensare e di agire per la forza di precise *configurazioni*. Non si tratta di evocare la forza mitica dell'immaginario, o la potenza di cattura di Idee della ragione o del desiderio, e neppure di praticare il galateo di un'infinita discussione pubblica, ma della materialità di vere e proprie configurazioni d'eccezione in cui sia la vigenza di una comunità a costituire l'avvenire. Di fronte all'impotenza del politico il pensiero di una nuovo materialismo è sempre più necessario. Tra differenti comunità che tagliano lo spazio comune con le rispettive identità, l'alternativa è quella

di affollare il confine con ambiti di possibile somiglianza dove la pressione stessa della prossimità favorisca la proliferazione di luoghi che abbiano la medesima consistenza delle scene di metafora in cui si dislocano e mutano gli ambiti di provenienza. Ma il vero campo di prova di tutto questo è il futuro delle democrazie, le nuove forme dell'ingiustizia e il rapporto con le logiche del capitale mondializzato.



*Post scriptum:  
non rassegnarsi al riformismo*

1. Contro uno storicismo estremo Ernesto Laclau ritiene che solo l'ammissione di un limite strutturale sia in grado di sostenere la variazione storica e guidare, in un certo modo, la stessa prassi del cambiamento. Come dire: solo nel pensare nel giusto modo un'apertura che non appartiene a ciò che rende possibile, il possibile non diventa un'idea che gira nel vuoto di se stessa.

In disaccordo con Slavoj Žižek tuttavia Laclau ritiene che questo limite sia, contemporaneamente, ciò che nomina l'apertura di un insieme sociale e l'impossibilità di una pienezza sociale. Ciò che apre la variazione è anche il limite di completezza per il quale non potrà mai darsi una società in cui si esprima pienamente una forma di giustizia. I significanti valoriali, per Laclau, non sarebbero altro che il rovescio positivo di esperienze di limite, essi evocerebbero una pienezza impossibile, una pienezza destinata a restare incompleta e inconclusa. Come i *petit objets* di Lacan essi incorporerebbero una pienezza essenzialmente irrealizzabile e originariamente mancante fino al punto da costituirsi come orizzonti finali del realizzabile, come figure fantasmatiche in un oggetto eccessivo che sublimerebbero l'impossibile accesso alla *Cosa mancante*. Questi signi-

ficanti fantasmatici opererebbero con modalità analoghe alla funzione dell'egemonia, essi offrirebbero, nei momenti di crisi di sistema, una funzione di equivalenza ad una ricca varietà di domande inevase e insoddisfatte costituendo una vera e propria superficie di iscrizione in cui il particolarismo si tradurrebbe in un'istanza di universalità.

Ora, se la barra lacaniana si adotta e si interpreta come segno per una mancanza strutturale, non c'è sistema sociale che non viva nella sofferenza di questa incompletezza. Potranno cambiare le intensità ma non potranno esservi dislivelli qualitativi o ontologici tra i significanti che assumono, di volta in volta, la funzione di produrre equivalenze tra situazioni di esclusione. Una delle conseguenze pertanto è la seguente: la lotta politica consiste nel redistribuire il tasso di insoddisfazione; si aggiudica in genere la posta la formazione discorsiva che offre il maggiore grado di soddisfazione generale alle domande inevase.

Il conflitto delle società avanzate sarebbe ormai segnato da una contingente mobilità di interessi e antagonismi senza che il tradizionale primato dell'economia faccia da gerarchia di ordine o di priorità sull'efficacia e sulla estensione universale del conflitto. L'antagonismo cesserebbe di proiettarsi verso una rottura o un capovolgimento del sistema, ma si limiterebbe a negoziare sulla frontiera instabile del soddisfacimento della domande parziali o del riconoscimento dei diritti. Nessuna di queste, né le domande prettamente sociali né l'antagonismo dei diritti, avrebbe un privilegio topologico nell'attivazione di un significante egemonico e nessuno di questi avrebbe un qualche rapporto ontologico privilegiato con l'*apertura* in quanto tale.

Più o meno esplicitamente questa posizione propone una sovrapposizione tra la barra che segnerebbe l'incompletezza costitutiva e il sistema democratico, il quale verrebbe a rappresentare l'invenzione della tecnologia politica più risonante con questa formula dell'incompletezza. In qualche caso essa viene presentata come l'esposizione stessa di questa mancanza

originaria. La democrazia sarebbe la di-mostrazione di ciò che da sempre animerebbe il potere costituito, anche quando esso si presenta con un punto di ancoraggio con un fondamento assoluto. La democrazia sarebbe la dimostrazione che gli uomini non precipitano nel nulla se le istituzioni non sono rassicurate in un punto stabile e sicuro. Anzi avrebbe in sé finalmente la capacità di costruire decostruendo gli assolutismi del dominio e in questa energia vi sarebbe qualcosa di resistente ed estraneo alle logiche del capitale. Nel sistema democratico possono accedere alla riconoscibilità universale, prima o poi, le particolarità o le differenze escluse e gli effetti del libero mercato potranno essere corretti. Le carte costituzionali costituirebbero il significativo a partire da una barratura verso eventi il cui eccesso non poteva che generare la forma di un trauma da emancipare in varie forme di rielaborazione. E sarebbero anche monitorato permanente verso tutte le aspirazione alla pienezza. Proprio esse sarebbero la prova che la democrazia dimostra il potere come negoziazione infinita a partire da un'apertura nella cui mancanza inappropriabile si rende possibile la circolazione di significanti e la forma di equivalenze generali che di volta in volta spostano i limiti delle esclusioni ingiuste.

La democrazia sarebbe dunque un orizzonte ultimo della politica; essa sarebbe la formula del potere con cui si potrebbe finalmente sostenere e accettare la fine di ogni idea di compimento; sarebbe la meno ideologica tra le forme del potere che gli uomini hanno conosciuto. Non nasconderebbe sotto velo l'impossibilità di colmare il vuoto a partire dal quale si sviluppa la storicità degli antagonismi.

2. Occorre rispondere a tutto questo tracciando una diagonale tra l'apertura nella modalità del suo ritiro, e i significanti vuoti nella cui serie tende ad organizzarsi una certa universalizzazione di contenuti particolari. Bisognerebbe dire: non può esserci universalizzazione se i significanti vuoti non configurano una

qualche esperienza dell'apertura stessa. Potrebbe esserci egemonia, un certo ordinamento di significanti potrebbe produrre egemonia, ma un effetto egemonico non è mai di per sé una universalizzazione e il criterio da adottare non può che essere il seguente: non c'è universalizzazione se i significanti non circolano a partire da una certa configurazione dell'apertura.

Quello che Laclau chiama esperienza di una limitazione storica andrebbe approfondita come speciale configurazione del limite di apertura, diagonale sull'apertura nel corpo di un'esposizione che si ordina non in un semplice vuoto, ma in ciò che dovremmo chiamare la tonalità fondamentale di un'esclusione o di una inclusione. Per questo è del tutto insufficiente affermare che un significante che circola come nome della giustizia sia semplicemente un rovescio di una limitazione. Quella che Laclau esaurisce come limitazione in realtà va compresa con il rango di una tonalità ontologica. Non vi sarebbe rovescio di una limitazione storica se non vi fosse un orientamento radicato in una tonalità per la quale è subito in scena un rinvio all'orizzonte di apertura.

Possono succedersi varie forme o figure prima che in una speciale costellazione si esponga un ritiro. E nessuna implicazione analitica garantisce questo esito. (Se con Derrida chiamiamo avvenire l'esposizione di questo ritiro potremmo dire che le comunità potrebbero avere un futuro senza avere un avvenire, anche se un futuro non può mai guardare troppo lontano senza un avvenire).

Non c'è apertura dunque che non sia aperta nella logica di un evento nel cui accadere si sovverte sempre il principio che struttura un intero orizzonte del sociale. I lacaniani potrebbero dire che in questi eventi in qualche modo si tocca un reale impossibile. Con più precisione speculativa si dovrebbe invece dire: in questi eventi si costituisce l'impensabile nello stesso momento in cui l'intero corpo del sociale viene denudato cioè portato a nudo, in un saccheggio di tutte le sue forme ideolo-

giche. Nella costellazione in cui fanno risonanza un insieme di domande inevase, un certo effetto è capace di sospendere e retroagire sulle sue condizioni di possibilità, come se potesse creare retroattivamente il suo evento.

L'incontro reale non può accadere che nell'ordine di una configurazione. Il *reale* accade solo come colpo riuscito nell'esposizione di una speciale configurazione. C'è sempre un colpo riuscito nel reale di questo accadimento. Questi luoghi non sono frutto né del caso né di un progetto. Anche se l'uno e l'altro sono in vario modo coinvolti. Nulla può garantire la loro riuscita, ma è sempre la loro riuscita che promuove la possibilità di un certo *inizio*. La necessità di questo nuovo materialismo della configurazione d'evento è ancora più evidente in un tempo in cui si rivelano inconsistenti tutte le grandi *figure* della tradizione europea legate all'ascesa delle sue borghesie nazionali.

I parlamenti sovrani, le regole della rappresentanza, la divisione dei poteri, i poteri e quindi le potenze del legislativo, dell'esecutivo e del giudiziario, le istituzioni della riproduzione del sapere, ecc., ecc; sono figure entro cui è sempre più evidente l'impotenza del politico. C'è sempre meno azione, potenza di azione, in queste configurazioni.

3. La funzione critica della filosofia inizia sempre nel momento della sua deposizione verso gli eventi d'eccezione. Questa deposizione non è altro che la sua funzione critica, il lavoro o l'opera della critica nella quale essa può svolgere al meglio il suo compito. In questo senso e solo per questo aspetto il marxismo di Marx costituisce ancora oggi la via privilegiata per interpretare l'aporia del cominciamento della logica hegeliana. La critica non è altro che il lavoro ininterrotto su quelle giunture nelle quali il dominio si innesta nelle forme del potere. Questi punti di giuntura sono sempre coperti con il velo dell'apparato ideologico. Ma una ingiusta esclusione è sempre una lesione ontologica dell'apertura e accumula quelle rovine che il cele-

bre angelo di Benjamin vede guardando il corso degli eventi. Compito della critica è nominare questa ingiustizia decostruendo l'apparato ideologico. Per parafrasare alcuni celebri pensieri di Gramsci, la critica deve operare offrendo i concetti alle intuizioni pure che attraversano gli ambiti dell'esclusione ingiusta. Essa non si completa e non è efficace se non diventa lo schema di questa reciproca determinazione. Le intuizioni pure che attraversano gli ambiti della ingiusta esclusione non possono trovarsi nei confronti dell'apertura di tutti e di ciascuno nel medesimo orientamento di chi opera l'ingiustizia. Lo schema della filosofia deve corrispondere a questo orientamento mostrando due cose essenziali: le differenze sociali non sono indifferenti rispetto all'apertura di tutti e di ciascuno. La stessa possibilità di salvaguardare l'indifferenza dell'apertura è correlativa alla capacità di non essere indifferenti alle differenze sociali. Non può esserci funzione critica se non si compie questa decisione. La estrema difficoltà, che in molti casi potrebbe rendere oscillante, difficile, o persino indecidibile il giudizio pratico sul giusto e l'ingiusto, non può costituire l'alibi per ignorare la correlazione tra l'indifferenza dell'apertura e la non indifferenza alle differenze che ordinano l'insieme sociale.

4. Dovremmo dunque allinearci e tenere ferma questo posizione: ciò che apre un orizzonte storico di un insieme di differenze differisce dalla contingenza delle differenze che si determinano ed entrano in tensione nel campo di apertura. Ciò che apre un orizzonte è differente dalle differenze che rende possibili. Questa posizione deve però essere completata in questo modo: le differenze che entrano in tensione nel capo di apertura a loro volta non differiscono nel medesimo modo dalla differenza con cui apre un certo orizzonte.

Questo posizione respinge sia l'idea che le differenze si rapportino nel medesimo modo alla condizione di apertura sia che non vi sia un certo dislivello differenziale tra le condizioni di apertura e le differenze nel campo di apertura. Occorre trovare

il giusto equilibrio tra un posizione che rischia un apriorismo trascendentale come quella di Žižek e uno storicismo estremo come quello della Butler. Se da un lato non ci si può limitare ad affermare che l'apertura si esaurisca nell'ordine di una negoziazione differenziale dall'altra occorre ammettere che il rapporto con un'apertura più originaria rispetto all'ambito della contingenza storica non può ricorrere troppo facilmente e ingenuamente alla nozione di *origine* anche laddove cercasse di svuotarla nell'idea di un evento già sempre perduto o mancato.

5. La filosofia può offrire un contributo decisivo per nominare l'ingiustizia, per configurare schemi di universalizzazione di situazioni particolari. Quest'opera tuttavia sempre meno può limitarsi a negoziare condizioni di minore esclusione e di maggiori diritti, a decostruire le situazioni di copertura ideologica o le varie pratiche di dominio. Ancora meno può confondere l'impotenza delle democrazie o il vuoto di potenza da cui sono coinvolte con il ritiro di apertura di un non numerabile. La critica oggi non è tale se non assume il suo compito nell'ordine di questa materiale constatazione: tutte le grandi configurazioni della democrazia sono inattuali e concorrono ad una generale impotenza. Occorre dunque un pensiero che scommetta sulla forza materiale dell'immaginazione produttiva. Se la pratica politica immaginasse oggi con la medesima energia con cui si sono edificate le basi dei moderni stati nazionali (ci riferiamo innanzi tutto alla situazione dell'Occidente), buona parte dei contesti istituzionali nei quali si svolge la pratica democratica verrebbe considerata insopportabile. La critica deve oggi contribuire a reimmaginare tutti i siti produttivi dello scambio sociale, economico e istituzionale.



## Riferimenti bibliografici\*

- J. A. AERTSEN, *The Concept of "Transcendens" in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common*, in G. van Riel - C. Macé (ed.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, 2004, pp. 133-153.
- G. AGAMBEN, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
- Id., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- A. AMENDOLA, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, ESI, Napoli, 1999.
- A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Il Nuovo Melangolo, 1995.
- Id., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli, 2010.
- G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris, 1957.
- K. BARTH, *L'Epistola ai Romani (1922)*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962.
- Id., *Dio e il Niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 2000.
- W. BENJAMIN, *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, 2004.
- W. BENJAMIN, *Opere complete IX. I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2000.
- W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 2000.
- F. BIASUTTI, *Filosofia della Religione come scienza filosofica*, Edizioni Ets, Pisa, 2002.
- M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.
- G. BOF, *Teologia cattolica. Duemila ani di storia, di idee, di personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 1995.

\* Sono qui indicati esclusivamente i testi ai quali è stato fatto riferimento, in maniera esplicita o implicita, nelle precedenti pagine. Per lo più vengono indicati nelle edizioni italiane, qualora esse siano disponibili

- R. BULTMANN, *Credere e comprendere* (1975), trad. it di A. Rizzi, Queriniana, Brescia, 1977.
- Id., *Nuovo testamento e mitologia* (1941), Queriniana, Brescia 1970
- G. BONTADINI, *Idealismo e realismo*, in *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.
- O. BOULNOIS, *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction*, "Études philosophique" 44 (1989), pp. 347-369.
- J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990.
- Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004.
- G. CANTILLO, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, ESI, 1996.
- B. CASPER, *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso* (1998), trad. it. di S. Bancalari, Cedam, Padova, 2003.
- F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla "Fenomenologia dello spirito"*, Trento, 1980.
- P. CODA, *Il logos e il nulla*, Città Nuova, Roma, 2003.
- P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Mursia, Milano 1997.
- D. COHEN LEVINAS, *Qui est comme Dieu*, Belin, Paris, 2012.
- L. CHRISTOPHER, *The suspension of Reason in Hegel and Schelling*, Continuum Intl Pub Group, New York, 2010
- J. F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F
- Id., *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano, 1998.
- Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin
- G. DALMASSO, *Chi dice Io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book, Milano, 2005.
- Id., (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, Decostruzione, Ospitalità, Responsabilità*, Jaca Book, Milano, 2007.
- J. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna, 1968.
- Id., *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005.
- J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, tra. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- Id., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969
- Id., *Il fattore della verità*, tr. di F. Zambon, Adelphi edizioni, Milano, 1978.

- Id., *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1989.
- Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997.
- Id., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.
- Id., *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002.
- Id., *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché, Invenzioni dell'Altro*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2009.
- Id., *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano, 2009.
- Id., *La Bestia e il sovrano*, tr. it., G. Carbonelli, Jaca Book, Milano, 2009.
- M. DONÀ, *L'aporia del fondamento*, La città del sole, Napoli, 2000.
- S. DUMONT, *Scotus's doctrine of univocity and the medieval tradition of metaphysics*, in J. A. Aertsen - A. Speer (ed.), *Was ist philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Erfurt, 25-30 August 1977, Berlin - New York 1988 pp. 193-212.
- R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- A. FABRIS, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002.
- B. FORTE, *Nostalgia di Unità? L'In-differenza dell'Inizio*, in: Id., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 274-283.
- H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, PARIS, 1963.
- J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965.
- Id., *I paradossi dell'amore tra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2002.
- H. FULDA, *Zur Logik der Phänomenologie*, in *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. H. Fulda u. Henrich, Frankfurt 1973, pp. 391-425.
- G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998.
- Id., *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*, in *Opere filo-*

sofiche, *Antologia*, a cura di E. Garin.

Id., *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1975.

D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.

A. GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in L. Honnefelder - R. Wood - M. Dreyer (ed.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 425-428.

Id., *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto*, "Antonianum" 80 (2005), p. 152.

É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.

R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.

G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i. B., 1997.

P. J. LABARRIÈRE, *Structure et mouvement dialectique dans la Phänomenologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1968.

J. LACAN, *Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, in Id., *Il seminario*, Einaudi, Torino 2001.

J. LÈBRE, *Vitesses*, HERMANN, PARIS, 2011.

F. LOTITO, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e Associati, 2006.

A. HAVERKAMP (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, trad. it. e note di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980.

Id., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Editori Laterza, Roma-Bari, 1985.

Id., *Filosofia e teologia (1927)*, ora in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

Id., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005.

M. HENRY, *Incarneazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, S.E.I., Torino, 2001.

E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002.

E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1983.

- Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983.
- Id., *Di Dio che viene all'idea* (1982), trad. it. do G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983.
- F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003.
- B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio* (1973), a cura di G. B. Sala, Queriniana, Brescia, 1977.
- I. MANCINI, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze, 1977.
- F. MANFRED, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010.
- G. MARRAMAIO, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano, 2011.
- E. MATASSI, *Metodologia delle scienze sociali. Musica e filosofia*, Pellegrini, Cosenza, 2000.
- E. MATASSI, *Bloch e la musica*, Salerno, 2001.
- Id., *Musica*, Guida, Napoli 2004.
- B. MONDIN, *La trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ed. Studio Domenicano, Bologna, 1993.
- V. MELCHIORRE, *Dialettica del senso, Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- J. MOLTMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una teologia cristiana* (1964), trad. it. di A. Comba, Queriniana, Brescia.
- B. MORONCINI, *Heidegger e il diniego del desiderio*, in Aa.Vv., *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000.
- J. L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. R. Caldarone, Sei, Torino, 2001.
- J. -L. NANCY, *Il ritratto e il suo sguardo*, a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.
- J. -L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992.
- Id., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001.
- S. NATOLI, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 2000.
- M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

- W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999.
- L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 2000.
- A. PEPEZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto, Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli, 1988.
- O. PÖGgeler, *Hegel jugend-schriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Habilitationsschrift, Heidelberg, 1965.
- Id., *Phänomenologie et Méthaphysique*, ed. par J.-L. Marion et Planty-Bonjour, Paris 1984, pp. 17-36.
- P. P. PORTINARO, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di Cristianesimo (1976)*, trad. it di C. Danna, Edizioni Paoline, Cinesello Balsamo (Mi), 1990.
- J. Rancière, *La Méésentente, Politique et Philosophie*, Galilée, Paris, 1995.
- Id., *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 2005.
- C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994.
- J. RYKWERT, *The Idea of Town. The Antropology of Urban Form in Rome, Italy and theancient World*, Princeton University Press, Princeton 1976 (trad. it. J. Rykwert, *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, a cura di G. Scattone, Adelphi, Milano 2002).
- V. SAINATI, *Dall'idealismo all'ermeneutica*, Edizioni Ets, Pisa, 1999.
- A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Einaudi, Torino 2005.
- C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932.
- Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991.
- G. SCHWAB, *The Challenge of the exception: an introduction to the political of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Duncker & Hmblot, Berlin, 1970.

- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.
- M. SERRES, *Rome, le livre des fondations*, Grasset, Paris, 1986
- M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterung zur Religionphilosophie G. W. E. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf Duns Scotus und I. Kant und die HegelRezeption in der Seinsauslegung und Trinitättheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien, 1997
- C. VIGNA, *Il frammento e l'intero, Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- P. VIGNAUX, *Métaphysique del l'exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, in A. De Libera - E. Zum Brunn (ed.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris 1986, pp. 103-126.
- V. VITIELLO, *L'im-possibile. Discutendo con Massimo Cacciari*, in "Aut Aut", 1991, n. 245, pp. 45-55.
- V. VITIELLO, *Filosofia e Cristianesimo. Dialogo sull'inizio e la fine della storia*, in "Il Pensiero". vol. XXXIV, 1995/1.
- C. TUOZZOLO, *Schelling e il "Cominciamento" hegeliano*, La Città del Sole, Napoli, 1995.
- B. WANDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. e cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli, 2002.



## Indice

|  |        |
|--|--------|
| Capitolo primo<br><i>Il ritiro e l'inizio</i>                                  | p. 10  |
| Capitolo secondo<br><i>La differenza ontologica, il volto, la chóra</i>        | p. 33  |
| Capitolo terzo<br><i>L'eccomi e la chiamata</i>                                | p. 41  |
| Capitolo quarto<br><i>Lo spettro, lo sguardo e il messianico</i>               | p. 53  |
| Capitolo quinto<br><i>La Lettera rubata: sull'eccesso svelato</i>              | p. 63  |
| Capitolo sesto<br><i>Sul niente e sull'essere</i>                              | p. 73  |
| Capitolo settimo<br><i>Il pathos del venir meno</i>                            | p. 79  |
| Capitolo ottavo<br><i>La somiglianza, il terzo e il volto</i>                  | p. 101 |
| Capitolo nono<br><i>L'esposizione e la somiglianza senza simiglianza</i>       | p. 109 |
| Capitolo decimo<br><i>L'immagine-figlio del padre e la somiglianza</i>         | p. 121 |
| Capitolo undicesimo<br><i>Sull'immagine dialettica come evento d'eccezione</i> | p. 145 |

|  |        |
|--|--------|
| Capitolo dodicesimo<br><i>L'eccezione sovrana e l'evento d'eccezione</i>           | p. 159 |
| Capitolo tredicesimo<br><i>Fidatezza e fedeltà nella figura sovrana</i>            | p. 169 |
| Capitolo quattordicesimo<br><i>La configurazione dell'eccezione</i>                | p. 181 |
| Capitolo quindicesimo<br><i>La giustizia tra virtù cardinali e virtù teologali</i> | p. 189 |
| Capitolo sedicesimo<br><i>La somiglianza dell'opera dell'arte</i>                  | p. 199 |
| Capitolo diciassettesimo<br><i>L'accadere performativo</i>                         | p. 207 |
| Capitolo diciottesimo<br><i>Post scriptum: non rassegnarsi al riformismo</i>       | p. 223 |
| <i>Bibliografia</i>  | p. 231 |



Finito di stampare nel mese di novembre 2012  
Presso Atena.net