

Carmelo Meazza

L'evento esposto come evento d'eccezione

II edizione ampliata



Au dedans, au dehors

Collana diretta da:

GIUSEPPE CANTILLO, DANIELLE COHEN-LEVINAS,

JEAN-FRANÇOIS COURTINE, ELIO MATASSI †

Au dedans, au dehors
5

Carmelo Meazza

L'evento esposto come
evento d'eccezione

Materiali per un pensiero neocritico

II edizione ampliata



Volume pubblicato con il contributo della
Regione Autonoma della Sardegna, L.R. 7 2007, bando 2012.
Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione
dell'Università di Sassari.

© 2014, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa,
via A. Fusco, 21 - 00136 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

ISBN: 978-88-98694-06-8

Collana *Au dedans, au dehors*
Issn. 2281-5368

Copertina e Grafica: Ufficio grafico Inschibboleth

Immagine di copertina: Chora Church in Istanbul, Turkey
© EvrenKalinbacak - Fotolia.com

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

Come sfondo e premessa

1. Verso la fine degli anni '70 del secolo ormai passato alcuni orientamenti assai influenti della filosofia italiana si inseriscono nel contesto del dibattito europeo con la forza di un comune denominatore: occorrerebbe prendere atto che il tempo delle fondazioni definitive e ultime si sarebbe finalmente concluso lasciando nuovi compiti per la filosofia. L'epoca della metafisica, ormai da generazioni, sarebbe al tramonto e porterebbe via tutte le figure di stabilità e assicurazione di un fondamento definitivo. Il compito, per certi versi inedito, della filosofia sarebbe quello di pensare all'altezza di una condizione senza fondamento.

Queste posizioni postmetafisiche hanno rappresentato una koinè la cui influenza si è esercitata ampiamente in quella sfera qualche volta esile e incerta tra il lavoro filosofico anche specialistico e il dibattito pubblico più interessato alla dimensione del politico. Tra le pagine di questo dibattito, frequentemente accolto e promosso nei comodi spazi dei media più influenti, cambia l'agenda dei protagonisti e soprattutto cambia la costellazione delle bibliografie. Alcune tradizioni filosofiche si ritrovano rapidamente ai margini, senza respiro, assediate tra l'altro dalla perentorietà di situazioni storiche il cui fallimento inveiva senza scampo nei confronti delle speranze alimentate dalla tradizione umanistica del

pensiero critico. Nella distanza di oltre trent'anni manca ancora un bilancio di quella lunga stagione. Manca una precisa ricostruzione, soprattutto del suo momento iniziale nel quale si risente, in Italia più che altrove, della straordinaria influenza della filosofia di Heidegger.

2. Uno dei luoghi incandescenti ad altissimo attrito interpretativo è rappresentato dalla linea di alta tensione che corre tra Nietzsche e Heidegger. Non è in gioco solo l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, ma più in generale la nozione del compimento destinale della metafisica.

Nel filo di queste tensioni si profilano alcune grandi aree di convergenza problematica. Per la prima di queste, forse la più influente ed estesa, in larga misura orientata dall'opera giovanile di Cacciari, Nietzsche non sarebbe il filosofo del compimento della metafisica ma la prima radicale svolta del superamento metafisico. La sua ripresa-ripensamento permetterebbe di cogliere, tra varianti e oscillazioni, l'intenzione di fondo della stessa destinalità metafisica di Heidegger. L'oblio dell'essere o il ritiro dell'epocalità dell'ultima metafisica andrebbe compreso come la fine di ogni ontologia fondamentale, di ogni pensiero dell'ulteriorità o dell'originario. L'unico piano dell'essere sarebbe quello della molteplicità degli enti con le diverse logiche e pratiche che ne organizzano sempre reversibilmente il mondo.

Tutta l'enfasi è sul tragico come spaziatura stessa della Gaia scienza. Il venir meno di ogni forma o legge universale e di ogni soggettività trascendentale non rimanda verso figure di rammemorazione, ma può finalmente disporre di un eccezionale potere di organizzazione. Nel momento in cui i linguaggi non dicono più nulla, o hanno il nulla come il limite mistico della loro intrascendibilità, nel momento in cui sono sollevati da ogni logica di semplice rappresentazione, mostrerebbero la forza del non essere altro che il tutto in cui si dispongono, dell'ordine in cui accadono. L'attenzione, in un certo senso intelligente e originale, andava

non solo a quell'enorme fucina rappresentata dal circolo di Vienna, alla necessità che conduce Wittgenstein dal Tractatus alle Osservazioni, ma anche a quella direzione dello sviluppo delle arti del Novecento che procede verso la fine di ogni simbolicità e di romantica espressività. La fine della rappresentazione condurrebbe direttamente al mettersi in opera di un principio formale che a sua volta avrebbe le risorse per sospendere o annullare il rischio costante di una sua chiusura semantica, di una totalizzazione significativa. Tutto il senso accade in una forma tanto più potente quanto meno vincolata a medium o veicoli di semplici significati, tanto più potente quanto più capace di rinunciare a ogni utopia semantica.

Soprattutto nell'arte musicale si interrogava la composizione in cui si mostra la forma e il potere del linguaggio. Si insisteva in vario modo sulla composizione pura, si riteneva che l'abbandono dell'utopia semantica, comportasse e fosse al contempo l'esito di un annullarsi della nozione di oggettivo-naturale e di soggettivo-trascendentale.

Si poneva con estrema insistenza il topos del limite negativo, dell'invalidabile, oscillando tuttavia tra un ordine che prenderebbe senso nel mostrare tutto ciò che non potrebbe mai dire e un senso che si esporrebbe nella misura in cui scompare ogni rinvio a un altro del dire stesso.

Un pensiero che proveniva dal fronte diretto di una militanza politica non poteva che interrogare, però, innanzi tutto, il destino del politico. Nel tempo della crisi di ogni forma di sintesi, di ogni possibile conciliazione, proprio il politico perderebbe ogni centralità e si distribuirebbe in una dinamica di differenze conflittuali, scomponendosi in un sistema mobile di autonomie relative dai confini instabili e insicuri. Tramonterebbe definitivamente il Politico come il linguaggio capace di produrre nello Stato la verità del soggetto. La generazione che aveva scommesso sulla centralità dialettica del conflitto di classe, che aveva tentato la riforma della dialettica nel materialismo della condizione

operaia e nel primato oggettivo della fabbrica, viene invitata ad abbandonare ogni ideale di un ordine nuovo. L'ordine nuovo non potrebbe che riproporre una metafisica della storia e del soggetto, non potrebbe che ripetere il fallimento e la fine del pensiero dialettico. Si tratterebbe invece di riscrivere la logica del possibile cambiamento e trasformazione nel destino stesso del disincanto radicale. Il disincanto offrirebbe l'occasione per una critica dell'esistente, proprio il mistico nel mostrare il destino finito di ogni ordinamento, impedirebbe l'apologia dell'ordine, garantirebbe la forza per l'impegno in una pratica di trasformazione. Il mistico mostrerebbe dunque la miseria dell'esistente, la sua naturale instabilità, impedirebbe all'ideologia di reificare un ordine rispetto ad un altro, aprirebbe dunque lo spazio per una politica del cambiamento. Rispetto al gioco di Wittgenstein si ritiene di compiere un passo in una direzione del tutto diversa. Il disincanto non si limiterebbe a restituire al gioco la sua autonomia d'ordine, non si limiterebbe a governare una crisi con una rettifica e richiamo all'ambito delle regole d'uso, il disincanto offrirebbe lo slancio per mutare le tipologie dei giochi, per debordare dai loro confini, per trasformare la loro capacità di presa.

3. Il Cacciari successivo compie una reazione verso se stesso. Abbandona il politico alla sua inevitabile riduzione tecnica, alla semplice chiacchiera della continua negoziazione. Se negli anni di Krisis la decadenza dello Stato moderno segnava l'occasione di una nuova politica, più avanti la razionalizzazione non solo non dischiude vie nuove alla trasformazione ma segna semplicemente un ambito di estensione e rafforzamento del dominio tecnico. Questo universo non si dispiega più nella fine della metafisica dello stato o del politico hegeliano ma heideggerianamente esprime il moderno dispiegarsi della metafisica. Se nel suo primo tempo Nietzsche correggeva Heidegger, nel suo secondo tempo Heidegger prende il sopravvento su Nietzsche. Il mistico di Krisis viene in un certo modo abbandonato. Almeno nel momento in

cui il limite del mostrarsi veniva edificato su una inevitabile dialettica di parole e silenzi, nel silenzio come bordo immanente della parola, nel silenzio come mortalità della parola e del suo senso finito. L'immanenza di questa dialettica viene abbandonata verso uno sprofondamento dello Andenken heideggeriano. Verso un Andenken condotto verso l'origine, verso un salto abissale nell'inizio. Lo Heidegger della differenza ontologica viene sprofondato nel presupposto schellinghiano, orientato nel prima di ogni inizio, o verso un inizio preservato dal suo stesso iniziare. La dialettica viene consegnata alla logica della totalità, viene compresa come ordinamento della stessa totalità e della sua inevitabile chiusura, contrassegno dell'impossibilità di agire su di essa. Se la filosofia può esercitare ancora un compito questo è lasciato a un disincanto che si pretende ancora più radicale rispetto a quello che in Krisis circondava gli ordinamenti in gioco. Un pensiero all'altezza del presupposto potrebbe fare Andenken del possibile, di una libertà del possibile. Se qualcosa di nuovo può accadere, se un momento messianico può interrompere il nichilismo del logos, questo si offrirebbe nella forza di un pensiero all'altezza di un inizio dissociato da ogni principio, un ulteriore liberato dalla stessa qualifica di principio. Più avanti dedicheremo un lungo paragrafo a questa difficile ma decisiva questione speculativa. Cercheremo di mostrare la sua classicità, la ripetizione di un topos variamente praticato dalla tradizione della filosofia e tutt'altro che estraneo all'ambito del metafisico.

4. Per un altro influente orientamento che prende a delinearsi alla fine degli anni '70, non si tratterebbe più di elaborare la logica di un'altra fondazione, come i tentativi compiuti negli anni '60 dalle varie fenomenologie o dai diversi tipi di strutturalismo. Neppure la ricerca di soggettività reticolari e in divenire, il ricorso a strutture private di centro o di finalità, sarebbero sufficienti ad interpretare appieno il compito di una filosofia postmetafisica. I diversi cantieri aperti nel dopoguerra e nel corso del decennio

successivo per decostruire le varie ipostasi coscienzialistiche o le diverse forme di oggettivismo scientificistico, così come i tentativi di riformare le categorie economico filosofiche del marxismo verso orizzonti neo umanistici vengono considerati improponibili e in ultima istanza ridicibili ad una volontà metafisica.

5. Secondo Gianni Vattimo, tra i più attivi esponenti di questo orientamento, l'epoca del compimento in Heidegger richiamebbe una speciale vocazione per un tempo ulteriore o altro da quello della metafisica. Una vocazione che andrebbe preservata però da una troppo facile declinazione religiosa o mistica e sottratta alle logore ideologie di un progetto di emancipazione. Per questa linea interpretativa Wesen, essenza, in Heidegger, non indicherebbe la rigidità di una struttura insuperabile ma la natura eventuale dell'essere epocale. Questa eventualità si aprirebbe per un invio alla cui rammemorazione dovrebbe consegnarsi un pensiero all'altezza della fine della metafisica. Questo trasalire rammemorante che ripercorre e ripete il nesso tra denken, danken e Gedachtinis, lascerebbe ancora spazio per un pensiero critico dell'esistente, poiché nella cura di questa memoria la destinalità stessa dell'invio sarebbe intaccata nella sua potente perentorietà, il possibile verrebbe in qualche modo liberato nella sua stessa possibilità, il presente sarebbe in tal modo criticato per l'esclusività che comporta.

L'anticipo di questa modalità dello Andenken sarebbe già pre-annunciata in Essere e Tempo nella esperienza della mortalità. L'essere-per-la-morte come possibilità autentica in quanto possibilità dell'impossibilità di tutte le altre possibilità lascerebbe queste ultime in una sorta di non definitività, nella mortalità il possibile verrebbe in qualche modo salvaguardato dalla sua effettualità e definitività. S-fondato in una oscillazione che ne salvaguarderebbe la sua eventualità.

La proposta di una ontologia del declino riprende e cerca di radicalizzare la meditazione heideggeriana sull'essenza della tecnica

e sulla nozione di Ge-Stell come condizione di possibilità del venire degli enti all'essere in questa determinata epoca. Per questo ritiene essenziale scavare nel nesso tra Er-eignis e Ge-stell. Proprio qui infatti si troverebbe l'implicazione essenziale tra fondazione e s-fondamento a cui guarda questa ontologia del declino. Il nesso verrebbe dalla stessa imposizione del Ge-stell, poiché laddove tutto è disposto nella calcolabilità e nella innovazione tecnica l'insieme si troverebbe nello stesso tempo ad oscillare in una continua provocazione che lo sottrae alla stabilità. Come se l'evento tecnico fosse anche sradicante per la stessa forza o potenza con cui fonda qualcosa nella rete del calcolabile. Come se l'innovazione conducesse gli enti fuori dal centro della propria sostanzialità. Si insiste dunque sul nesso fondazione-sfondamento che si aprirebbe in questa continua mobilitazione del calcolabile per cui al pieno dispiegamento tecnico corrisponde anche un ambito di oscillazione in cui tutte le categorie metafisiche della stabilità verrebbero infrante. Lo Ereignis viene piegato ad essere nient'altro che un ambito di oscillazione nel quale il tutto perde la perentorietà dell'effettuale e si disporrebbe verso nuove possibilità. Il salto heideggeriano viene reinterpretato come luogo di un'oscillazione che si rilancia in una trama di rinvii senza fine. Il momento critico del pensiero sarebbe qui, in questa rammemorazione del Wesen della tecnica per cui si risalirebbe al possibile nella sospensione oscillante della perentorietà della sostanza degli enti.

6. *La nozione più abusata e insistita è quella heideggeriana di invio destinale. Il senza fondo, in-fondato, sarebbe nella destinalità dell'invio, la cui apertura dispone l'ambito dei rapporti tra le culture e le generazioni. L'invio non è altro che l'eventualità dell'essere, la sua impresentabilità metafisica conassegnata dalla sua radicale temporalità. In questa apertura, che nessuna apprensione noetica potrebbe cogliere tematicamente nella pienezza di una evidenza, si confrontano e si verificano le procedure*

discorsive date già sempre di volta in volta. In questo confronto e verifica si delineano certamente alcune idee di verità ma la loro assicurazione non è garantita da altro se non da una sorta di orizzonte retorico orientato dalla forza discreta del consenso e della persuasione. Non vi sarebbe nessuna coerenza dimostrativa che potrebbe legittimare l'affermazione di un ordine rispetto a un altro, nessuna meta regola di tipo trascendentale potrebbe essere chiamata in causa, nessuna istanza pragmatica sarebbe ammissibile.

7. Il tentativo è quello di interpretare la formula heideggeriana sullo Abendland in quanto terra del tramonto dell'essere come una ontologia del declino. Le riconosciute ambiguità heideggeriane sul destino della metafisica sono affrontate cercando di evitare due possibili interpretazioni: quella che conduce il tramonto fino a non riconoscere altro che il darsi o il gioco del semplice effettuale, oppure che accentua a tal punto la problematica ontologica da trovarsi orientato da una nostalgia teologica.

Per l'ontologia del declino occorre pensare insieme l'essere e il suo tramonto, dove il tramonto è pensato come la convenienza stessa dell'essere. Solo in questo modo si saprebbe interpretare quell'abbandono dell'essere come fondamento che contrasterebbe sempre di più la prospettiva heideggeriana successiva ad Essere e Tempo. Naturalmente questo indebolimento dell'essere sarebbe già presente nella grande opera del '27, e si esprimerebbe in quella direzione per la quale l'essere e l'ente verrebbero sottratti alla solidità di una base fondamentale, per cui il Dasein sarebbe radicalmente dislocato, spossessato e privato di ogni centro. L'enfasi è sempre sul decentramento del soggetto, sul suo s-fondamento. La proposta è quella di attraversare il nichilismo senza superarlo però, poiché esso sarebbe già nel segno del tramonto dell'essere. Non si tratterebbe di ritrovare un fondamento perduto, per contrastare la perdita dei valori, poiché Heidegger proprio questo ci lascerebbe in eredità: questa ricerca sarebbe essa

stessa ciò che nello stesso tempo promuove il nichilismo e impedisce di riconoscerlo.

Vattimo, in particolare, tenta una via tra Gadamer e Pareyson. Un Gadamer di cui si apprezza la nozione rinnovata di Erfahrung, come ambito di dislocazione dell'esperienza si incontra con un Pareyson a cui viene sottratto però il criterio esigente inscritto nella prassi della formatività e cioè la riuscita. Lo sfondamento tende sempre più a concidere con una infondantezza segnata dall'inevitabile nozione di transitorietà. La reinterpretazione di Vattimo dell'essere-per-la-morte in ultima istanza conduce verso questa coincidenza di infondato e transitorio, come se la dislocazione, in quanto costante possibile trapasso nel non definitivo possa davvero contestare la tradizione metafisica. Proprio quest'enfasi su una verità come dislocazione e divenir altro con cui si cerca l'assedio della forza del fondamento, oltre la fragile rilettura di Heidegger, dice moltissimo, lo vedremo, sull'ingenuità speculativa della stessa nozione di senza fondo.

8. Nei luoghi che diventano sempre più comuni e trasversali di questa vasta area della filosofia italiana una strana immagine di ovvietà copre la dimensione dell'infondato o del senza fondo. Manca in generale anche solo il sospetto che la nozione della mancanza di fondamento debba essere interrogata con una dedizione ancora più radicale rispetto alle figure che sembrano essere quelle di un fondamento ultimo definitivo. È assente il sospetto che possa esservi un rapporto assai meno lineare tra una fondazione e un senza fondo, che un pensiero senza fondamento potrebbe contestare l'assicurazione di una fondazione metafisica solo dissociando due nozioni speculative assai instabili e delicate, quella del ritiro e quella della mancanza (rapida anticipazione di una questione che ci impegnerà molto più avanti). L'intero periodo, in vario modo, si concentra sulla decostruzione dei fondamenti senza mai indagare con la necessaria radicalità

l'orizzonte di un fondamento assente. Si abbandona, seguendo un certo incantesimo heideggeriano, quella singolare decostruzione del pensiero metafisico che la tradizione del pensiero critico del Novecento aveva in vario modo ereditato dal marxismo. Si ritiene troppo rapidamente che quella tradizione fosse essa stessa una delle articolazioni del pensiero del fondamento, quindi della tradizione metafisica da cui si sarebbe dovuto prendere congedo. In generale si impone una particolare idea della metafisica che non prevede la possibilità che l'esperienza di un fondamento mancante possa appartenere alla medesima scena di una volontà di fondamento.

In generale si afferma una contrapposizione assai poco elaborata sul piano speculativo tra fondamento e senza fondo; si richiama troppo facilmente un pensiero senza fondamento senza sospettare, ce ne occuperemo a lungo, il doppio fuoco di una comune ellisse tra i due momenti. Un pensiero largamente influenzato da Heidegger che tuttavia resta estraneo proprio al momento della sua radicalizzazione fenomenologica. A quel momento cioè in cui il giovanissimo Heidegger accoglie la fenomenalità husserliana come non nascondimento e ritiene che essa costringa la filosofia a un metodo adeguato a una prossimità né propriamente presente né propriamente assente. Si tratta di un passaggio che conduce l'apparire verso la sua massima apparenza, verso una fenomenalità chiamata a convertirsi con una speciale inapparenza. Una inapparenza tradotta dal giovane Heidegger come non nascondimento che imporrà al metodo della riduzione fenomenologia di reinventarsi come analitica esistenziale. L'heideggerismo influente in quegli anni, orientato verso lo Heidegger della maturità, verso le opzioni della cosiddetta svolta, non sospetta che il fallimento di Essere e Tempo, la sua inconclusione, debba essere interrogata coerentemente con la radicalizzazione dell'eredità fenomenologica che il giovane Heidegger si era imposto fin dai tempi di Friburgo. Solo in questa luce sarebbe stato possibile cogliere l'abbandono di Essere e Tempo ma sarebbe stato possibile

valutare in altro modo la stessa evoluzione successiva della filosofia heideggeriana. È come se si fosse abbandonato il cuore fenomenologico dell'ermeneutica e ci si fosse in qualche modo preclusa quella istanza antimetafisica contenuta in una fenomenologia richiamata nella sua più originaria pretesa. Potrà sembrare assai poco giustificato ma si potrebbe sostenere che questa marginalità dell'istanza fenomenologica, ripetiamo, nella estrema coerenza tentata dal giovane Heidegger, appartiene alle medesime linee di sviluppo che allontanano questa fase della filosofia italiana, almeno in queste sue più influenti espressioni, da ciò che occorrerebbe riconoscere come una speciale singolarità della tradizione della filosofia italiana. Come se non fosse ingiustificato ricercare alcune comuni coerenze tra una certa reattività antimetafisica che dovremmo considerare tipica dei momenti più originali della tradizione italiana e questo cuore fenomenologico dell'ermeneutica.

9. *Il senza fondo implica una nozione radicale di un ritiro che resta generalmente non indagato con conseguenze molto importanti, lo vedremo, sulla stessa determinazione della passione metafisica della filosofia.*

Più in generale non si comprende che la nozione di validità, persino di valore, o riuscita, non è il correlativo di una fondazione. Nessun sospetto che la riuscita non è tale se non sopporta una certa infondatezza, e viceversa non si dà una radicale infondatezza se non nella misura di una certa riuscita.

Dovremmo chiederci se questa lunga stagione della filosofia italiana non abbia lavorato troppo incautamente con una nozione che potremmo definire ingenua della tradizione metafisica. Se non abbia prevalso una semplice stilizzazione della critica heideggeriana del metafisico senza interrogare con la necessaria radicalità, non solo le oscillazioni e le complessità che essa assume nel corpo dell'opera di Heidegger, ma soprattutto senza discutere, con un'adeguata energia speculativa, le coerenze o incoerenze, le implicazioni, le insopportabili approssimazioni e insufficienti

ze. Tutto questo naturalmente investe la periodizzazione storica, coinvolge le iper abusive nozioni di modernità e di soggetto, quindi la stessa questione dell'umanesimo. Un'aura di ovvietà ha ricoperto una delle questioni più ardue e difficile da cui dipendono una serie estremamente delicata di conseguenze, cioè cosa sia il moderno, come designarne il periodo, come indicarne i tratti esecutivi essenziali.

Compiere un travisamento su questo non può che compromettere la stessa nozione del soggetto e soprattutto la stessa questione della metafisica o almeno di quella tradizione del metafisico che si decompone nella soglia del XX° secolo.

Il soggetto della metafisica o una metafisica del soggetto circoscrivono certamente il ciclo del moderno, ma per questo sarebbe stato necessario una storiografia filosofica meno scontata e meno segnata da molte caricature di ambito heideggeriano.

Questa enorme difficoltà a delineare l'epoca del moderno non può che ripetersi nel momento in cui si richiamano i contrassegni della postmodernità.

Poteva capitare di leggere nel corso di quegli anni passi come questo: «L'uomo, ha detto una volta Nietzsche, rotola via dal centro verso la x. Si allontana dal proprio luogo certo, verso un luogo incerto, un'incognita»¹. E ci si chiedeva: «[...] è ipotizzabile una "logica" del decentramento del soggetto che riesca a descrivere, nel medesimo tempo, che cosa accade all'uomo quando si allontana dal suo centro e quale è il terreno, che innanzi tutto occorre riconoscere, sul quale un nuovo "senso" può prodursi?»

Nessun sospetto che il moderno, la lunga epoca di una modernità che prende a declinare alla fine del XIX° secolo abbia in realtà una confidenza speciale proprio con una particolare ellisse che attraversa il soggetto nella tensione di un doppio fuoco: quello del sé e dell'altro da sé. Un soggetto che edifica il suo potere

1. P. A. ROVATTI, *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*, in *Il Pensiero Debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli 1983, p. 29.

non quando fissa la purezza di una stabile identità ma quando sopporta la tensione di un decentramento presso un altro da sé. Quando torna a sé nel radicale decentramento da sé. Il soggetto moderno non è forse quello di Erasmo da Rotterdam, non dobbiamo inaugurare la modernità in un soggetto capace di sostenere l'estraneazione della follia? Quindi di vivere la trascendenza immanente di un estraneo, l'estranearsi come condizione del se stesso?. Quel rotolare via dal centro verso la x andrebbe verificato nel cuore della nuova evidenza di Tommaso Campanella, nella logica e nella dinamica della nuova evidenza che racchiude e condensa la rinnovata ontologia di Telesio. Non sapremo leggere uno dei paradigmi del moderno senza dare il rilievo che merita a quel "tatto intrinseco" dell'evidenza che soppianta dopo una lunga e sedimentata preparazione quel vecchio sillogismo nel quale il bersaglio del vero si toccava da lontano, dove si imponeva la forza di un'Autorità affidata alle "mani di altri". L'evidenza di Telesio-Campanella riassume l'epoca di una prossimità quasi tattile tra soggetto e oggetto, tra esterno e interno, tra idea e immagine. Quando la posizione di Telesio-Campanella si afferma il mondo dei sensi pubblici è in declino da tempo. Il vedere e l'udire che, per ragioni non sovrapponibili, avevano avuto il predominio sia nel mondo greco che nel mondo medievale sono assediati da tempo dalla progressiva affermazione delle nuove continuità di finito e infinito che impongono una gravità enorme che attira e governa tutto intorno a sé. È nell'arco di queste nuove potenze che si consumano le antiche forme scolastico-aristoteliche e si intensificano le trame delle continuità del soggettivo e dell'oggettivo, è qui che il patire quasi tattile, diventa la via privilegiata per ricostruire la logica dell'adeguatio. La nuova nozione di materia vivente divina sviluppa continuità e intensità tra soggettivo e oggettivo tra sé e l'altro da sé del tutto inconcepibili in epoca medioevale. Si pensi solo a come in Telesio gli enti agiscono sul soggetto dilatando e condensando, secondo il livello della loro mescolanza di caldo e di freddo, lo spirito conoscente. Ciò poteva

avvenire perché esso stesso è materia sottile diffusa in tutto il sistema nervoso. Se la parte è nel tutto e il tutto nella parte il pathos-passione non può che essere l'origine dell'esperire, la sua guida, la sua fonte. Il soggetto moderno è esattamente nel punto di flessione della intimità di finito e infinito. Laddove si impone una logica che rende sempre più necessaria sopportare il doppio genitivo di formule come queste: finito dell'infinito, infinito del finito, pensiero dell'essere.

Nella logica di una luce che già anticipa la necessità del calcolo differenziale si costituisce l'enorme profondità del soggetto moderno quella che si potrebbe chiamare la sua solitaria divinità. Si inaugura l'onda più lunga, insistente, variamente ripresa e rilanciata nel corso dei secoli successivi. Non si comprende il luogo inaugurale del moderno al di fuori di quella lunga frontiera antiaristotelica che da un certo punto diventa sempre più esigente e impone una straordinaria dilatazione della sfera del senziente-sentito. Una dilatazione in cui l'esperire viene come straziato dal sentire, esposto radicalmente nella follia di un patire-sentire in una coerenza radicale per la quale l'intendere qualcosa si avverte radicato in un pathos originario.

Non capiamo il moderno e il suo lungo ciclo con le sue numerose e a volte insospettabili variazioni, un ciclo che troverà almeno per la sua forza espansiva uno dei momenti di radicale discontinuità con l'intuizione più originaria della fenomenologia, se non affermiamo con decisione che esso si inaugura su una luce differente da quella dell'epoca precedente. La luce moderna infatti si inventa e si immagina nella continuità dei chiaroscuri. Si afferma nel momento in cui la luce satura dell'oro bizantino viene come attenuata nello sfumato pittorico, estenuata nell'impressione graduale. Questa nuova luce non solo organizza il mondo plastico delle arti visive ordinandone l'imperativo della verosimiglianza, ma più in generale esprime il nuovo tempo spazio della passione dell'infinito. Sarebbe giusto sostenere che questa nuova luce che la pittura esprime nella retorica delle nuances, sia la

luce della metafisica moderna così come l'oro bizantino va considerato l'emblema della luce teologica. Capire meglio per quanto è possibile la natura di questa luce moderna aiuterebbe a capire meglio alcuni dei tratti tipici della filosofia moderna, almeno dei suoi imperativi dominanti e delle sue ricorrenze più influenti. Soprattutto aiuterebbe a delineare meglio il sistema della sua metafisica. Come se si potesse dire in questo modo: c'è una metafisica moderna, riscontriamo i lineamenti di una modernità metafisica, quando in vario modo opera la suggestione di questa luce che le arti visive marcano come l'effetto pittorico di una nuance. E, al contrario, dovremmo dire: se una luce satura prende il sopravvento questa modalità della metafisica o una filosofia che assume la figura di questa metafisica non avrebbe più la scena in cui far presa, sarebbe forse coinvolta in una logica o in una economia che demolisce o decostruisce le sue pretese.

L'invenzione del chiaroscuro organizza l'interiorità dell'immagine e guida i punti di fuga della sua nuova profondità. Corrisponde alle nuove latitudini di un soggetto che può sprofondare in una interiorità ignota nell'epoca precedente. Capiremmo molto del dispositivo della nuova metafisica studiando la natura dei nuovi veli o panneggi che ricoprono sempre più i corpi delle nuove immagini pittoriche. Saremmo capaci di verificare la tensione tra un velo che svela in una copertura e un velo denudato di ogni corpo da coprire. Nella relazione tra corpi e veli verificherebbero come sopravvive e si tramanda la luce satura dell'epoca precedente, dove continua a fare esposizione in un certo lavoro decostruttivo della luce-nuance che ordina l'intensità plastica delle nuove figure.

Saremmo capaci insomma di non sovrapporre troppo in fretta una rivelazione esposta con l'interiorità di una svelatura. Capiremmo meglio le nuove metafisiche che si preparano dopo la grande svolta di Suarez, dopo che l'univocità di Scoto viene emendata di ogni animazione teologica. Proprio la scena della arti visive può costituire il simbolo perfetto del declino di un'esperienza che mai

avrebbe potuto affermare l'univocità al di fuori di quella luce che trovava la sua icona nell'oro bizantino.

Per tutto questo (seppure segnalato per cenni molto generali) il soggetto della metafisica o la metafisica del soggetto richiederebbe lunghi movimenti e molti passaggi. Almeno nei suoi punti di vertice la modernità non può essere compresa se non si rende testimonianza del fatto che essa è indisgiungibile dall'invenzione dell'intimità e della profondità di una speciale partecipazione. Indisgiungibile da una speciale verticalità con il logos di un dio per la quale la parola tocca direttamente nel segreto e nell'intimità dell'ascolto, parola che sembra rivelarsi nell'ombra dello sguardo del Padre, sotto lo sguardo invisibile del padre, nella testimonianza della sua ombra accogliente.

Il soggetto moderno si edifica e si fa elezione in questo dio, non ne comprendiamo la sua prepotenza senza la compagnia silenziosa di questo dio. C'è un principio di elevazione, di elezione, di convocazione e di chiamata in questa nuova intimità con un dio, un dio che è tale anche quando non è nominabile come tale, anche quando qualcosa di non teistico sembra prenderne il posto e sostituirlo. Il soggetto non si eleverebbe nella forza della sua stessa evidenza, non darebbe all'evidenza di se stesso tutta la sua dirompenza se nel suo cuore, nel centro essenziale di se stesso non vi fosse l'avvertimento di un essere visto nel segreto di una chiamata che lo riguarda. La parola di dio può svelarsi direttamente nell'ascolto privato della lettura nello sguardo verticale di un logos che si ritira dalla dimensione pubblica dell'ecclesia. Uno sguardo convoca e svela in una chiamata e una chiamata svelata e riguardata in uno sguardo. Forse quello che Derrida evoca in alcuni momenti come l'animazione del segreto lo troviamo al centro della scena del soggetto della modernità. Lo spirito protestante e lo spirito del capitalismo di Weber conservano in questo senso un'intuizione feconda. C'è qualcosa di comune tra la valorizzazione del capitale e la valorizzazione del soggetto,

tra valorizzazione del soggetto e un dio che si divinizza come mio dio, tra un dio che si divinizza come mio dio e il declino (e la sua ridislocazione) di quella esperienza che trovava il suo emblema nell'oro bizantino. Come se dovessimo pensare il soggetto moderno in una metafisica che in vario modo immagina una trascendenza immanente e una immanenza trascendente. Come se l'effetto di immanenza che il nuovo paradigma finito-infinito introduce avesse come suo naturale contraccolpo una trascendenza interna, una evidenza soggettiva sostenuta dall'intimità di una segreta invisibilità, partecipata dall'animazione di uno sguardo che vede senza essere visto.

Soggetto fondato sulla forza di un'evidenza che sprofonda nell'infinito da cui è riguardato e in qualche modo convocato. Occorre saper cogliere questo legame indissociabile tra uno sguardo che chiama e una chiamata che guarda per cogliere quest'essere in-dio del soggetto della modernità. Poiché è in questo sguardo infinito convocante nel cuore stesso dell'evidenza che possiamo comprendere un certo carattere della nuova potenza espansiva dell'Europa moderna, è qui che si alimenta la hybris del moderno. Solo in apparenza questa immanenza del divino nell'umano o dell'umano nel divino intensifica l'immagine cristologica di Dio. In realtà il suo dispositivo opera un movimento radicalmente differente. Se il messianismo ebraico-cristiano resta remoto ed estraneo al di fuori di un singolare a-teismo, se esso è inspiegabile al di fuori di una radicale deposizione di ogni divinità di un dio, questa nuova immanenza è impensabile senza la divinizzazione di un dio. La trascendenza come contraccolpo dell'immanenza è sempre la scena divina di un dio. È sempre un dio che configura una scena metafisica. Se la deposizione di ogni divinità di un dio rimanda ad un ritiro senza traccia, un ritiro senza traccia non può ammettere alcuna trascendenza interna. La trascendenza interna è già sempre traccia di un ritiro, è già sempre il poi metafisico di un ritiro senza traccia. Il soggetto moderno ha il suo fuoco nel divino e proprio per questo non è capace di ateismo, proprio per questo

è un soggetto che si innalza in una metafisica, soggetto che si potenzia nell'economia di una fondazione assoluta. Soggetto sprofondato nel fondamento della sua stessa evidenza. Forse è ancora tutta da pensare nella sua radicale incommensurabilità la dimostrazione dell'esistenza di Dio dell'antica tradizione scolastica, in particolare nella sua forma tomista, e la nuova dimostrazione dell'epoca moderna. La prima presuppone qualcosa che la modernità non sopporta e cioè la non evidenza dell'esistenza di un Dio. Occorre sempre ritrovare una qualche coerenza tra questa non evidenza e l'economia della rivelazione. Forse si compie un grave errore, un errore che lede qualcosa di estremamente serio per i grandi equilibri della civiltà medievale, quando si ritiene che la dimostrazione possa mutare l'inevidenza in un'evidenza. Come se l'evidenza della dimostrazione fosse la medesima che si avrebbe in una naturale evidenza dell'esistenza di un dio. La diffidenza verso la prova ontologica o la prudenza estrema con cui veniva praticata finisce nella nuova epoca in cui non si comprende il nuovo statuto dell'evidenza al di fuori dell'implicazione analitica di una particolare animazione ontoteologica. L'evidenza dimostra la sua modalità di partecipazione dell'infinito. Questa dimostrazione è nell'evidenza di un partecipare del mostrarsi del principio. Quindi l'evidenza è fondata nel principio, il soggetto pensa la propria originarietà nella dimostrazione, dell'originario. In questo senso il soggetto moderno deve avvertirsi in vario modo convocato nel principio, nell'economia di una speciale elezione di un dio appropriato nell'intimità di un'evidenza assoluta. L'idea troppo comune che l'istanza della modernità si concentri e si esaurisca nell'affermazione di una originarietà del cogito andrebbe quindi radicalmente riformata e ridislocata. Sarebbe più adeguato esprimersi in una formula come la seguente: nella modernità il cogito si pensa originariamente, la sua originarietà si autoavverte come toccata dall'origine. L'originarietà varrebbe sempre a partire da questa partecipazione dell'originario da questa condivisione dell'originario.

Per tutto 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 di un'alterità come Altro di sé. Non c'è contraddizione tra la potenza di un soggetto che si vuole costituente e l'autoavvertimento di una passività originaria che risponde in una convocazione assoluta.

10. *Non comprendiamo la potenza del soggetto moderno al di fuori di questa metafisica in cui si replica in modo singolare qualcosa di tipico di ogni tradizione metafisica, qualcosa che contrassegna il tratto comune del logos metafisico: un contraccolpo tra fondazione e senza fondo, tra fondazione e s-fondamento.*

Non riusciremo a delimitare il raggio con cui opera la sua forza se ci limitassimo ad isolare il momento dell'assicurazione del principio. Non riusciremo a cogliere il rapporto tra presenzialità assicurata nel principio e mancanza o venir meno o differire del principio o dell'origine su se stesso. Faremo l'errore di ritenere che il mancare del principio, il suo sprofondare o differire da se stesso sia una modalità di decostruzione dell'istanza metafisica. Faremo l'errore di sovrapporre il venir meno di un certo ritiro esposto in cui si promuove l'istanza di fondazione e il venir meno di questo principio di assicurazione. Il rigore fenomenologico ci imporrà di non sovrapporre le due modalità del venir meno: pre-condizione assoluta per non confondere un ritiro esposto con l'esperienza di un mancare come venir meno. Più avanti ci soffermeremo a lungo su questi aspetti. Per ora limitiamoci a evidenziare il plesso in cui il metafisico allarga il proprio raggio e cioè fondazione e abissalità del senza fondo o differire dall'identità di se medesimo. I

due momenti si rilanciano a vicenda secondo uno schematismo per il quale tanto più qualcosa viene fissato nella stabilità di un fondamento tanto più oscilla sul proprio asse fino alla vertigine. Tanto più la vertigine sprofonda tanto più si incrementa l'istanza del fondamento. Risulta il più delle volte indecidibile se sia una vertigine ad anticipare la volontà di fondazione o quest'ultima ad anticipare la prima. Ciò che è importante, in ogni caso, è il loro plesso comune, il coimplicarsi che sostiene un unico logos. Capire questa coimplicazione è decisivo per la radicalità di una decostruzione. Per non confondere, ripetiamo, una radicale decostruzione con quel momento autodecostruttivo implicito nell'istanza metafisica. Per non esaurire la decostruzione in un passo tutto interno, in una sorta di mimica fatalmente apologetica del logos metafisico. Capire questo è importante anche per delimitare la cifra sempre aporetica della soluzione metafisica, la sua dialettica trascendentale e i livelli di velatura e copertura che comporta.

11. *Come si vede, un'adeguata figura della decostruzione implica una adeguata nozione del dispositivo metafisico. Altrimenti ciò che si presenta, si afferma e agisce come un pensiero antimetafisico in realtà non fa altro che alimentarne in vario modo le istanze e le prospettive. Si potrebbe dire che proprio questo sia accaduto nell'ambito delle proposte della filosofia italiana negli ultimi decenni. Una particolare caricatura del tempo del moderno, del plesso di soggetto-modernità-metafisica, un'accettazione troppo immediata di alcuni momenti della critica heideggeriana della metafisica, hanno contribuito all'impotenza generale di questa influente stagione della filosofia italiana. Ciò che si deve rimproverare ad alcuni dei suoi momenti topici e alle sue proposte esemplari non è la critica alla logica del fondamento o principio, al contrario si tratta piuttosto di non avere pensato con la giusta radicalità il dominio del metafisico, la crisi del fondamento, di non avere pensato fino alla fine la crisi del moderno, di non avere elaborato una appropriata nozione della lunga epoca della*

modernità, con le sue ricorrenze marcati e idealtipiche, le sue matrici di lunga durata. Del resto solo una precisa ricognizione dell'epoca del moderno con i suoi tratti e matrici costitutive consentirebbe altri passi altrettanto decisivi: riconoscere le linee di resistenza, i momenti di scarto e discontinuità nel corpo stesso della modernità, spesso coniugati o coniugabili con ciò che sopravvive e si trasmette dell'epoca precedente, con la possibilità quindi di gettare un altro sguardo sul prima e sul dopo, sulla civilizzazione medievale e sulla deflagrazione post-moderna. Un'adeguata ricognizione del nesso tra modernità e metafisica aiuterebbe a individuare altre linee di confine tra l'opera della filosofia e la metafisica della civiltà medievale, ad apprendere in altro modo l'implicazione interna di immaginazione teologica e metafisica filosofica, a valorizzare la forza decostruttiva dell'immaginazione teologica rispetto alle istanze del metafisico e infine a ritenere che numerosi momenti di questa immaginazione teologica e soprattutto i luoghi di esperienza che esse in vario modo interpretano possono non solo assumere una diversa visibilità nel declino dell'epoca del moderno ma possono contribuire a fornire una concettualità più pregnante per le nuove latitudini della postmodernità.

12. *In quegli anni si compiva un lavoro che sarebbe stato fertile e ricco di conseguenze se non fosse rimasto in gran parte estraneo a interrogazioni e domande che avrebbero potuto trovare la loro motivazione nel corpo stesso dell'ontologia heideggeriana, soprattutto se sollecitata nelle enormi tensioni accumulate nei primi decenni della sua formazione.*

La koinè neoheideggeriana restava estranea a questo arco di tensioni (e non solo perché la filologia heideggeriana era appena ai suoi inizi nel lavoro ricostruttivo); in particolare resta indifferente a quel luogo o momento critico in cui in Essere e Tempo Heidegger giunge a sovrapporre il Dasein con il Mit-sein, momento nel quale si esclude che il Mit-sein possa essere un accidente del

Dasein. Nessun altro luogo di Essere e Tempo inquieta l'ontologia come quei passi troppo rapidi e sfuggenti in cui il Mit-sein arriva a porsi come l'imminenza stessa del Dasein. Quel momento, al di là della sospensione e della inquietudine o della semplice promessa, in cui permane, avrebbe imposto ben altre cautele e obblighi nel momento in cui, troppo in fretta, si consegnava l'orizzonte stesso della convivenza o del comune alle mire di una fondazione metafisica. (Quel momento speculativo avrebbe potuto costituire l'occasione per riprendere con meno supponenza alcuni lasciti della stessa tradizione della reinvenzione italiana del marxismo).

L'interrogazione della spaziatura del Dasein con il Mit-sein, infatti, non può che introdurre qualcosa di completamente estraneo e decostruttivo rispetto alle altre istanze fondative.

Il Dasein come Mit-sein poteva comportare una nuova flessione dell'apertura destinale, della differenza ontologica, del ritiro, della stessa nozione di metafisica o onto-metafisica.

Per le medesime coerenze e linee di fondo questa koinè circolante tra Nietzsche e Heidegger restava non a caso estranea alla dirompenza speculativa di Levinas, il quale, soprattutto in Italia veniva ripreso e rilanciato in un'enfasi decostruttiva dell'intenzionalità e del soggetto ma restava marginale, in questo contesto, incompresa, la dirompenza che l'esposizione del volto poteva avere sulla spessa nozione di apertura e invio destinale, l'enorme pressione che avrebbe costretto a praticare tra il Dasein e il Mit-sein recuperando e reinventando la più importante delle intuizioni smarrite in Essere e Tempo.

La sua problematizzazione avrebbe potuto evitare quella unidimensionalità ontologica che prende a prevalere e quell'interpretazione reliquiaria dello Andenken.

13. Ciò che si può rimproverare a questa stagione non breve della filosofia italiana, ripetiamo, non è la una rinuncia al pensiero forte del fondamento, ma, al contrario, di non aver saputo pen-

sare fino alla fine il ritiro del fondamento, di non aver portato alle estreme conseguenze, innanzi tutto sul piano del lavoro speculativo e poi sul piano delle conseguenze pratico-politiche, le nozioni di senza fondamento, di ritiro, in ultima istanza di non aver interrogato con la necessaria radicalità la stessa esperienza del metafisico.

14. In questa atmosfera culturale l'impegno della filosofia si esaurisce spesso in pratiche di disincanto, frequentemente al limite di un esercizio letterario, con la rinuncia al momento in cui la filosofia diventa eversiva nella forza dell'immaginazione speculativa insieme con una vigilanza attenta sui momenti in cui l'essere sociale si istituisce. Un disincanto sempre più disimpegnato che diffusamente finisce con l'aderire, in varie forme mimetiche, nella retorica di vari narcisismi, all'ordine esistente delle cose. Il disincanto radicale può certo concorrere a depotenziare la forza ideologica di un ordinamento esistente, ma, senza particolari anticorpi, aggredisce anche qualcosa di essenziale per le pratiche di una decostruzione e cioè il nesso topologico tra fondazione e appropriazione. La fondazione metafisica e l'economia che promuove è sempre la eco speculativa di una pratica di appropriazione che ha in qualche modo dis-aperto l'apertura comune, l'ha confinata e assicurata nella stabile instabilità di confini interni ed esterni.

Disincantare il mondo, mostrare che ogni ordine non è mai definitivo, impegnarsi per la sua non definitività, far oscillare la sua non perentorietà, è sempre sul punto di produrre una condizione di indifferenza e di cinico distacco rispetto alla costituzione dell'essere sociale. La convinzione che un particolare ordinamento di espropriazione sia finito nella sua storicità, che la sua contingenza sia destinata a finire, che la sua preponderanza sia semplicemente l'effetto di un rapporto di forze, in qualche modo reversibile, non ha di per sé nessun rapporto con la forza di un pensiero critico. Potrebbe conciliarsi del tutto con l'attesa

inattiva o impotente o potrebbe concorre a diventare una figura ideologica di legittimazione dell'esistente. La logica dell'indifferenza, l'idea che tutti gli ordini si equivalgano nella loro storicità, l'affermazione, variamente elaborata, secondo cui una metafisica sarebbe sempre in agguato nel momento in cui, in vario modo si ammette, che una parte possa sottrarsi alla totalizzazione e proprio per questo assumere il rango dell'universale, tutto questo ha contribuito a dissociare progressivamente disincanto e momento critico. Lo spazio della critica si riduce a demotivare la stabilità o definitività dell'ordinamento, con un'investitura costante su un'innovazione instabile e precaria, sempre sul punto di conciliarsi con le esigenze più interne del nuovo capitalismo della finanza globalizzata. Koinè di un lavoro filosofico che nel pluralismo indifferente degli ordinamenti perdeva la possibilità di radicalizzare la differenza ontologica. Estraneo all'idea che vi sia una correlazione tra il ritiro della logica di un fondamento e la configurazione dell'evento, tra ritrazione, quindi differenza ontologica, e immagine figurale dell'evento. Se l'invio non è mai ciò che precede il darsi dell'essere ma è il darsi stesso dell'essere in quanto tale, l'attenzione fenomenologica avrebbe dovuto, ogni volta, praticare il nesso tra ritiro ed esposizione, tra ritiro e configurazione. Avrebbe dovuto guardare con sospetto ogni approccio indifferente al pluralismo dei giochi e ordini sociali. La necessità di sottrarre la nozione di invio all'istanza di una metafisica avrebbe dovuto portare il massimo interesse verso la fenomenalità degli ordini sociali, verso la loro irriducibile differenza. Il nesso inesorabile tra fondazione e appropriazione costituisce già un primo criterio per la non indifferenza; l'insieme del sociale non è uno spazio-tempo liquido in cui tutto è equivalente rispetto all'apertura di tutti e di ciascuno.

Un ordine che fa esclusione appropriante non è equivalente a un'istanza costituente che vi si oppone. Pensare la differenza ontologica come estranea a questa linea di tensione, estranea rispetto a questa dislocazione della differenza sociale, significa differire

l'apertura da ciò che vi si ordina, significa semplicemente differire la differenza, contravvenendo all'imperativo che impone invece di differire la differenza da ogni differire. Poiché solo in questo passaggio l'istanza metafisica si decostruisce. Se l'ordinamento non è indifferente all'apertura e l'apertura all'ordinamento questo vuol dire che il pensiero filosofico recupera la dimensione della critica nel momento in cui in vario modo interpreta questa convertibilità. L'apertura come ritiro non può che esporsi in una configurazione d'evento. Occorrerebbe chiamare giustizia o avvenire messianico la cifra di questa configurazione. Per pensare il ritiro e l'invio occorre non sfuggire alla fenomenalità di questa figura, a tutto ciò che essa istituisce e apre nel suo darsi. La filosofia nel corso di quegli anni si è resa sempre più estranea ai fenomeni del sociale, non ha ritenuto che fosse centrale nell'esercizio della critica e nell'attività stessa della decostruzione un'attenzione costante alle figure della loro istituzione. È stata incapace, contemporaneamente, per il medesimo arco di coerenze, di promuovere un esercizio critico verso le nuove forme di espropriazione e di dominio che si andavano affermando e di sostenere nuove istanze costituenti dentro nuove immagini dell'apertura comune. La koinè di quegli anni elabora una tradizione che le impedisce di pensare l'estrema coerenza fenomenologica di ritiro e configurazione, quindi di configurazione ed esposizione del ritiro, e senza una convertibilità di ritiro ed esposizione la differenza ontologica resta contrassegnata da una pratica metafisica. Non c'è pensiero critico, non c'è critica radicale della metafisica senza questo lavoro, il quale vive nell'estrema tensione di una decostruzione e di una costruzione, di decostruzione e istanza costituente. La figura è critica nel momento in cui concorre, soccorre e partecipa dell'istanza di una figurazione, in cui è in gioco quasi sempre un certo lavoro di una parte per il tutto. Solo modo per cui il tutto non serri le parti in una totalità escludente ed esclusiva. La filosofia italiana di quegli anni rinuncia in fondo alla tradizione del pensiero critico, rinuncia a pensare la sua possibile riforma

e rinnovamento senza dimenticare, anzi passando di traverso la grande eredità della tradizione ermeneutico-fenomenologica.

15. *C'è sempre metafisica, una pratica metafisica, quando la filosofia non interroga e non attraversa criticamente la sua sovranità e la sua vocazione. Vedremo che la vocazione, convocazione, in cui la filosofia si avverte in una soglia elettiva è da sempre l'anima della tradizione metafisica.*

Vedremo che tutto questo richiama la lezione della fenomenologia e del metodo della riduzione, richiama quell'estrema radicalità con cui la fenomenologia è in grado di insidiare i luoghi del metafisico. Questa lezione che possiamo comprendere nella sua diramazione solo dopo la ricezione e la svolta heideggeriana, manca in questi passaggi decisivi del lavoro della filosofia italiana di questi anni. Resta ignorata la nozione di fenomenalità che l'imperativo fondamentale della fenomenologia si autoimpone e propone alla tradizione della domanda metafisica.

L'istanza fenomenologica che Heidegger richiamerà sin dai primi esordi del suo impegno filosofico impone di dissociare la fenomenalità come non velatura dal fenomeno svelato. Ci soffermeremo a lungo sull'immensa complicazione di questa dissociazione e quanto contrassegni il rischio permanente del fallimento heideggeriano non solo di Essere e Tempo. Resta il fatto però che proprio in Heidegger questa istanza di una non velatezza che costringe a diffidare di ogni opera di velatura, conduce a sovrapporre non velatura e fenomenalità, quindi fenomenalità e mostrarsi, quindi ancora non potrebbe esserci davvero un mostrarsi come pura fenomenalità se una qualche scena di svelatura configurasse l'orizzonte dell'apparire.

Per la filosofia questo segna il più grande dei vincoli che la radicalizzazione coerente dell'imperativo fenomenologico impone. Il più grande dei vincoli anche perché il gesto filosofico è il più prossimo a costituire la scena di una svelatura, quindi a essere velo della fenomenalità in quanto tale.

Sarebbe una buona domanda, per una ricostruzione storiografica interessata a ripercorrere e ricostruire le genealogie degli ultimi decenni della filosofia italiana, almeno nelle sue più influenti espressioni, chiedersi se questa estraneità alla radicalizzazione fenomenologica (nel senso a cui abbiamo appena accennato) non appartenga al medesimo arco di decisioni e di scelte che allontanano questa diffusa koinè neoheideggeriana da una particolare tradizione della filosofia italiana del Novecento.

16. Forse, diciamolo con un po' di prudenza, non comprendiamo i momenti decisivi e caratterizzanti della filosofia italiana della prima metà del Novecento se non sappiamo coglierne una speciale reattività antimetafisica ancora più efficace proprio perché si compone nelle formule di un linguaggio neo idealistico seppure mimetizzato e deviato in un lessico provinciale e apparentemente marginale. Forse questo tratto di una filosofia che resta antimetafisica anche quando si propone negli abiti dei più tradizionali problemi metafisici, resta ancora da comprendere appieno come uno dei tratti originali e tipici di una particolare specificità della filosofia italiana rispetto alla filosofia continentale.

Vorrebbe dire che nella tradizione della filosofia italiana sarebbe possibile isolare una specificità non metafisica o antimetafisica che non troveremmo con la medesima energia in altre aree della cultura filosofica europea.

Vorrebbe dire che la filiera di coerenze che rende estranea la filosofia degli ultimi decenni a questi momenti caratterizzanti della filosofia italiana sia la medesima per la quale essa resta del tutto estranea a quell'insieme di conseguenze che comporta la radicalizzazione fenomenologica dello stesso esercizio della pratica filosofica. Smarrire queste continuità ha portato la filosofia italiana degli ultimi decenni verso quella situazione che abbiamo seppure rapidamente evidenziato: una critica alla metafisica che resta largamente nel territorio della metafisica.

Questa deriva metafisica è ancora più evidente nella lunga stagione che precede e prepara il passaggio epocale della fine degli anni

'60 (per questo può diventare un supporto importante per la verifica dell'ipotesi che stiamo avanzando seppure rapidamente e con troppe approssimazioni). Nel corso di questo periodo quel complesso fenomeno che Bobbio ha sapientemente riassunto nella formula di uno storicismo umanistico subiva una progressiva perdita di centralità tra le avanguardie intellettuali. Quell'enorme lavoro di investitura nazionale della tradizione marxiana operato da Gramsci mediante la sua originale incorporazione nelle giunture più influenti della tradizione culturale e filosofica italiana appariva segnata da innumerevoli subalternità e provincialismi. Una complessa ostilità prese a circolare nei confronti della dialettica e di tutto ciò che avrebbe potuto richiamare una sua qualche deriva idealistica. Ogni possibile continuità speculativa tra Marx ed Hegel venne stretta d'assedio e la posta divenne quella di liberare il testo marxiano da ogni debito hegeliano. Si trattava di emancipare la novitas del metodo dialettico-materialistico da ogni compromissione con tutte le forme di apriorismo metafisico poiché solo in questo modo si riteneva di poter salvaguardare la forza scientifica del materialismo marxiano. Questo ritorno al testo marxiano, al di là e oltre tutte le stratificazioni, sedimentazioni, manomissioni che avrebbe subito, prendeva di mira più o meno direttamente quel blocco culturale rappresentato dal ripensamento gramsciano del marxismo.

17. Pesava certamente la polemica politica con il ruolo del Partito comunista (come se il gramscismo potesse esaurirsi nell'azione di propaganda del togliattismo), ma ancora di più agiva l'idea che in quella storia si imponesse una genealogia idealistica che risalendo per la filiera italiana di Mondolfo, Gentile, Croce e Labriola debiliterebbe la forza del materialismo marxiano nella continuità con la filosofia della storia di Hegel. Ci si impegnò dunque in un doppio registro: liberare il testo marxiano da ogni compromissione con l'idealismo, e ancora di più sottrarlo alle particolarità storico-culturali della tradizione italiana. Mentre per Gramsci solo questa reinvestitura nella singolarità della sto-

ria italiana interpreta fino in fondo la forza del materialismo storico emendandone gli aspetti meno convincenti, in queste nuove tendenze, nel corso degli anni '60, si ritenne che ogni riferimento alla storia nazionale non solo non avesse consentito di cogliere la portata universale dell'innovazione marxiana ma avrebbe impedito di cogliere la purezza elementare della contraddizione capitale-lavoro. Da Della Volpe a Tronti la critica ad ogni forma di hegelismo si ritrovò a idealizzare la purezza del metodo scientifico come condizione per isolare l'apriori della lotta di classe e riconoscere le leggi fondamentali dello sviluppo capitalistico. L'operaismo di Tronti non negava la portata dell'elemento soggettivo-creativo anzi lo enfatizzava contro le varie esperienze del riformismo gradualista e continuista. Si trattava però di ancorarlo alla qualità originariamente rivoluzionaria della classe operaia. Il centro di questo nuovo impegno che in vario modo coinvolgerà progressivamente diverse aree della nuova intellettualità militante aveva proprio nell'ipotesi operaista il suo schema emblematico. La classe operaia appariva qualitativamente, sociologicamente, il tutto della sovranità popolare, il suo esserci sociale non doveva assumere nessuna istanza costituente dell'essere sociale comune, l'immediatezza della sua condizione, nella fisicità della fabbrica, nella purezza topologica nella sua dinamica conflittuale, nel suo antagonismo, si riteneva possedesse già la potenza del passaggio verso il cambiamento radicale. La pretesa fu quella di generare, per una densa partecipazione alla purezza del conflitto fondamentale, una più efficace combinazione di teoria e prassi, di scienza, conoscenza e forza del cambiamento.

18. *Uno dei momenti centrali di questa militanza teorica si fissò nella persuasione che la nozione di popolo o di blocco storico, ereditati dalla tradizione dello storicismo umanistico, neutralizzasse la dirompenza del conflitto e la contraddizione originaria, e fosse quindi la matrice prima di tutti i tradimenti e le vocazioni compromissorie.*

Senza troppa consapevolezza questi tentativi, nell'evitare in ogni modo la storicità del blocco storico gramsciano, nel considerarla un'astrazione dalla materialità del processo della contraddizione elementare del capitalismo, nella rinuncia a una sua ripresa e ripensamento, si ritrovarono a essenzializzare la forma del conflitto.

La volontà di liberarsi da ogni storicismo ebbe come conseguenza fatale la destoricizzazione progressiva della scena sociale. In qualche modo si preparò il contesto generale che rese possibile poco più avanti confondere e sovrapporre banalmente una filosofia della storia con una pensiero della storicità. Il capitale, la classe operaia, il conflitto, si trasformarono, in molte delle figure dominanti del periodo, in pure formalizzazioni, nell'apparente paradosso che al limite estremo di un imperativo materialistico ci si ritrovò nelle pieghe di un astratto idealismo.

Un'astratta metafisica del conflitto prendeva il sopravvento.

Molte cose troverebbero una loro più adeguata collocazione e sarebbero più a fuoco se si comprendesse fino in fondo il rapporto tra questo abbandono radicale di una particolare tradizione e questa singolare essenzializzazione della logica del conflitto.

Questa metafisica del conflitto non ha cessato di produrre conseguenze, in vario modo, nell'auto-rappresentazione delle lotte di massa e nell'identità di partiti e movimenti.

L'esaltazione della fabbrica come luogo della contraddizione fondamentale lasciava prosperare l'idea che il compito della politica dovesse ridursi a quella dell'atto aristotelico rispetto alla potenza, che il suo compito fosse insomma di fare da innesco al conflitto e che l'attualità del conflitto avesse in sé la forza del capovolgimento dei rapporti economico-sociali. Esaltando l'antagonismo e la semplice coesione sociologica della classe operaia si smarriva la potenza della visione, quella forza di configurazione, che matura sempre nella linea di tensione tra momento decostruttivo e momento costruttivo della prassi. Questa metafisica della classe e del conflitto smarriva quindi una delle grandi eredità da rein-

ventare e ritradurre della tradizione del marxismo italiano, la nozione di egemonia e la visione del politico che essa implicava. Essa destoricizzava il conflitto e le figure del capitale, impediva di pensare a fondo i luoghi o i siti di consistenza del suo sviluppo. Spariva dalla visuale la relazione produttiva tra lo sviluppo del capitalismo occidentale e le forme della sua territorializzazione.

La centralità topologica della fabbrica anziché politicizzare il conflitto e impiantarli nella più ampia sfera del sociale-collettivo, divaricava il politico dall'economico. Praticava nello stesso tempo l'autonomia dell'economico e l'autonomia del politico.

Incardinare il conflitto nella logica amico-nemico non solo subiva l'ipnosi della mitizzazione irreal del concreto del capitale ma smarriva il nesso tra conflitto e istanza costituente senza il quale il conflitto resta puro antagonismo o pura ribellione o persino una forma rapida di mobilità sociale verso l'élite dirigente.

Una filosofia politica che aveva, al proprio esordio, contestato ogni idealismo, si ritrovava tra le ambiguità di una sintassi dialettica. La classe operaia era alla fine chiamata a scindersi da se stessa. Se il suo essere antitesi apparteneva alla dinamica della tesi essa doveva non tanto negare la negazione, ma trasformare la negazione. Doveva negarsi come forza produttiva. Dopo avere assunto la piena consapevolezza della centralità del suo antagonismo doveva scindersi dal proprio status economico. Doveva riconoscere il suo essere parte del tutto della dialettica della valorizzazione e quindi negare questo suo essere parte. Se la dialettica dell'economia del capitale mira alla sintesi, mira al reciproco riconoscimento, la classe operaia doveva invece negare questo riconoscimento, doveva in un certo senso negarsi come classe economica per portare all'estrema tensione la dialettica da cui pure era investita e coinvolta. Tutto questo doveva coincidere con una variazione della natura del conflitto, quindi con la sua assunzione politica, con la politicizzazione del conflitto, a sua volta espressione di una autentica coscienza di classe. Questo passaggio tuttavia non sarebbe potuto accadere se l'antitesi non fosse stata capace

di riconoscere il capitale come un nemico. Solo la comprensione della tesi come nemico poteva interrompere la dialettica del riconoscimento reciproco e consentire la transustanziazione dell'economico in politico.

Secondo il più tradizionale modello schmittiano il politico veniva inaugurato nella individuazione del nemico, con la differenza che in questo caso il nemico andava in qualche modo smascherato e in un qualche misura intensificato e immaginato poiché esso non si presenta mai come tale.

Si potrebbe dire che in questo tentativo di riforma della dialettica la figura del nemico fosse l'operatore principale del possibile passaggio dall'antagonismo economico all'antagonismo politico. Se il capitale non appare e si delimita nella relazione amico-nemico, la classe operaia non riuscirebbe ad abbandonare lo status della relazione economica in cui è coinvolta.

L'antagonismo incardinato nella figura del nemico interpreta il linguaggio della guerra e della guerriglia e si concentra tutto nella dinamica di fabbrica in ciò che viene considerato il cuore del processo di valorizzazione.

19. *Dentro il mito operaio, nel miraggio di collocarsi nel cuore del capitalismo mondiale, nella convinzione di operare con strumenti analitici finalmente adeguati alle nuove frontiere del capitale in realtà, come si ammise qualche decennio più tardi, il tramonto di un'epoca venne confusa con l'alba di un nuovo inizio. I nuovi conflitti che si annunciavano nella crisi inesorabile del novecento fordista diventarono non a caso incomprensibili. Per alcuni di questi protagonisti fu inevitabile passare, nel declino della fabbrica fordista, dalla fine del conflitto, all'autonomia del politico, o alla rinuncia a comprendere le nuove contraddizioni e le nuove soggettività antagoniste che si annunciavano. In realtà gli investimenti sull'autonomia del politico costituirono un'altra variante del dissidio e della distanza rispetto alla tradizione dello storicismo umanistico, in fondo replicavano la metafisica del luo-*

go del conflitto nel luogo del potere, in ogni caso riaffermavano l'enfasi dell'antagonismo e della parte che continuava a respingere l'orizzonte complessivo dell'essere sociale.

Il mito dell'occupazione dello stato, che poi divenne su altri fronti ossessione dell'arte del governo, in realtà continuava ad allentarsi e consumare l'eredità e le virtualità della tradizione del marxismo italiano. Tra l'altro si potrebbe con una qualche tragica ironia osservare e registrare la comune destinazione pratica di questo orientamento duplicato in due momenti successivi: nel momento in cui si fissava la fabbrica come centro fondamentale della contraddizione e della posta del potere reale, essa stava già perdendo la sua centralità nello sviluppo del capitale, così, allo stesso modo, nel momento in cui la posta si trasferiva nella forma dello stato questo stava a sua volta subendo una perdita di centralità e di peso specifico.

20. *Dovremmo chiederci se in quegli anni non sia andata smarrita una tradizione che viene forse da molto lontano, forse dai momenti più singolari della storia italiana, almeno da quei momenti nei quali la filosofia si è come polarizzata verso lo spazio pubblico, verso una esteriorità-esposizione che inquieta e rende impossibile la lunga durata di una relazione tra intimità e metafisica. L'esteriorità di uno spazio pubblico che impedisce a quella straordinaria anticipazione dell'intimità del soggetto moderno di costituirsi nella stabilità di una metafisica come accadrà nell'epoca moderna nelle nuove nazioni d'Europa. La filosofia italiana non si impianta in un sistema, pur disseminando tutti i motivi tipici ed epocali del moderno, così come lo spazio pubblico non si intensifica nell'unità di uno stato-nazione. Una popolazione molteplice non richiama la sintesi di uno stato e quest'ultimo non riesce a fondare l'unità di un popolo. Per secoli una comunanza o comunità generale alimentata dalla memoria giuridica dell'impero romano e dalla dirompenza pubblica dell'ecclesia cattolica non avrà un nemico comune, né un confine intorno a*

cui costituire l'interesse collettivo. Una moltitudine di centri di forza in cui la statualità è costantemente instabile e reversibile, coesiste con un universalismo che contesta alla radice il principio moderno della sovranità. Il principio moderno di una sovranità appartenente ad un popolo che ha già trasfigurato e perduto l'esteriorità dello spazio pubblico della moltitudine. Questo scarto tra comunanza e popolo, tra interiorità dello stato ed esteriorità quasi ecclesiale del pubblico, ha orientato la filosofia italiana verso il politico, meglio ancora ha ancorato il comune al politico e il politico all'utopico. Forse l'utopico che tanto frequentemente troviamo disseminato qui e là non è altro che la polarizzazione della filosofia italiana verso questo scarto per il quale il popolo e la sua statualità borghese non sarà mai sufficiente ad esaurirne la tensione. Nessun'altra forma o figura o categoria può dare conto di questo principio di estroflessione, di questa resistenza assoluta a quella trascendenza immanente che pure si inaugura proprio nella cultura italiana della modernità, senza ricorrere alla straordinaria diffusione dell'elemento cattolico come spaziatrice di coesione nell'ethos civile. Ma con ancora più precisione per evitare facili equivoci e reazioni inutilmente affrettate, senza ricorrere a quella ellisse differenziale tra fede e religio che garantirà, nonostante mille compromissioni con i poteri temporali, la persistenza dell'utopico in quel momento di coesione. Circoscrivere una singolarità italiana al di fuori di questo elemento e questa interna differenzialità significa smarrire continuità decisive ed importanti, significa smarrire quella cifra a-moderna, in molti casi antimoderna che impedirà che la figura della nazione o del popolo, o dell'unità statale di nazione e popolo, possano mai esaurire e definire la cifra di questa singolarità. La polarizzazione della filosofia italiana verso il politico o lo spazio pubblico, la tensione costante verso il rivolgimento sociale, ha soprattutto qui la sua dinamis. Il suo luogo di attrazione diventa l'immaginazione di un ambito né religioso né nazional-statale, né clericale né popolar-nazionale; nei suoi momenti più radicali e audaci questo

pensiero politico cerca di salvaguardare il comune dalla logica del territorio, dell'etno-razza, si emancipa da ogni naturalismo del suolo e del sangue, un desiderio di comunità che si difende dal momento clericale e da quello statale-borghese, un desiderio che resta però sempre in bilico, eccedente per la sua incompiutezza, disponibile ad alimentare e reinventarsi nelle forme dell'utopia comunista ma tutt'altro che estraneo a quei momenti dell'idealismo italiano che tentano la riforma del grande idealismo tedesco. Un fiume carsico che viene da lontano dunque da ricercare in quell'antico universalismo greco-latino animato dallo spirito del cristianesimo, impegnato su un'altra via rispetto alle intensità verticali della Riforma protestante. Mentre quest'ultima trascende il politico nella profondità del divino l'eresia italiana si ritroverà, ogni volta, in vario modo e in diverse figure a laicizzare il divino nel politico. L'eresia italiana tenta ogni volta di inventare la spaziatura laica del comune, tentativo sempre insoddisfatto, in qualche modo sempre incompiuto, sempre fragile rispetto al tratto clericale della presenza religiosa e rispetto al simulacro dello stato unitario. Capace di alimentare forme di ribellione, di rivolta, capace di sostenere la dirompenza di riformismi radicali, ma solo raramente, solo in singolari ed episodiche congiunture trova la forza per configurare stabilmente questo desiderio teo-anarchico in figure del politico. La singolarità italiana dunque si esprime in un immaginario politico sempre febbrile, insaturabile nei corpi giuridici della religio e in quelli dello stato-nazione. Sempre disponibile all'avventura dell'estrema sperimentazione delle forme del politico.

21. È questo fiume carsico ad arrivare, nelle sue ultime espressioni, in quella particolare riforma del marxismo tentato da Antonio Gramsci. Il non compimento dell'unità risorgimentale, il suo essenziale fallimento, la insolvenza delle classi dirigenti dell'Italia, non sono considerate fenomeni di una arretratezza e di un ritardo da risanare, momenti di uno sviluppo storico da maturare

e completare secondo le formula di una filosofia della storia, ma l'occasione propizia per la sua particolare specificità, per cogliere indirettamente, come in controluce, il destino tragico di quei grandi organismi nazionali in cui si era veicolata la civilizzazione europea.

Non si trattava dunque di colmare una arretratezza e un ritardo storico surrogando la inconsistenza della borghesia italiana, ma utilizzare la situazione italiana come reagente storico-epocale sulla realtà del capitalismo europeo.

La crisi italiana non guardava semplicemente al passato, in qualche modo costituiva il presagio del futuro stesso dell'Europa. In Italia un Risorgimento incompiuto rivelava ciò che è presente ovunque nel mondo Occidentale e cioè una coesione sociale e territoriale sempre nel limite di una implosione, ma coperta da un apparato ideologico, si potrebbe dire, da una energia immunitaria che in vario modo esploderà più tardi nei due conflitti mondiali. Il marxismo italiano intuiva che il ciclo di valorizzazione dei blocchi storici nei confini delle identità statual-nazionali, mentre, per un verso, alimentava la volontà di potenza dello sviluppo imperiale del capitale, dall'altro, non solo generava quelle enormi tensioni che condurranno alla catastrofe delle guerre mondiali, ma entrava in collisione con qualcosa che non cesserà di inquietare e agitare la storia europea, qualcosa che viene da molto lontano, che attraversa ma non coincide con la logica delle borghesie nazionali o con le dinamiche del capitalismo, qualcosa che il movimento operaio nel corpo di un nuovo blocco storico avrebbe dovuto saper ereditare e condurre a nuovi passaggi ed esiti per la storia umana. In molte di queste coerenze, in vario modo, si intuiva che il desiderio comunista non si inaugurava nella dirompenza della lotta di classe, ma arrivava nei passaggi di una lunga tradizione che attraversava il dinamismo stesso dell'Occidente.

Il giovanissimo Gramsci aveva a suo modo compreso che la singolarità italiana stava per investire tutto nel nazionalismo fasci-

sta, stava per smarrire quello scarto tra comunanza e popolo che avrebbe invece dovuto immaginarsi un'altra figura della comunità.

Il giovane Gramsci aveva compreso che un altro fallimento era alle porte e che solo l'immaginario comunista avrebbe potuto interpretare fino in fondo l'utopia immanente di questa lunga storia di reattività italiana alla formazioni stabili della modernità. Potrà sembrare controintuitivo per molti ma questa adesione alla singolarità della storia italiana non ha isolato in una marginale provincia questo pensiero della politica, al contrario lo ha irrorato di quella specificità antimetafisica che ha sempre impedito la chiusura in una dimensione sistematica le tutte le grandi anticipazioni del moderno che circolano nell'epoca umanistica.

22. Questa reattività ad ogni metafisica rende possibile la specificità della riforma gramsciana del materialismo storico. Riforma che resterebbe incomprensibile, nei suoi tratti filosoficamente più dirompenti, nell'ampia eredità che resta in un certo senso ancora da pensare a fondo, al di fuori di quella riforma della dialettica che si era tentata con l'idealismo italiano. Troppa polvere e sedimenti di vari pregiudizi coprono quel passaggio della filosofia italiana. Se non ci fossero sempre moltissimi rischi nell'esigenza di rapide sintesi caratterizzanti potremmo dire che l'attualismo italiano capitola la tradizione della filosofia italiana così come l'idealismo hegeliano capitola l'intero percorso della modernità filosofica. Ciò che per secoli resta instabile, in una oscillazione tra profondità-intensità del moderno e polarizzazione verso l'esposizione di un fuori assoluto, trova la sua coerenza più interna nell'attualità di interiorità esposta che né la nozione di interiorità né quella di una semplice exteriorità sarebbero in grado di veicolare.

L'attualismo italiano prende sul serio la estrema maturità moderna e ne interpreta il punto di catastrofe. La riforma della dialettica hegeliana non è altro che la sua consumazione metafisica, non

è altro che la radicale decostruzione dell'istanza metafisica che contiene. In questo senso c'è qualcosa di catastrofico nell'attualismo come se esso fosse ciò che in qualche modo resta dopo che la filosofia viene decostruita del suo fatale abito metafisico. Come se la filosofia, deposta della sua velatura-svelatura metafisica, dovesse accadere o dovesse in qualche modo nominare la scena di un non nascosto, purezza di un non nascosto che nulla ha a che fare però con la presenzialità metafisica di cui anzi presuppone il declino e la fine.

Quando Gentile stringe la filosofia nell'angolo della doppia possibilità di svolgersi o come un concreto che nasconde la sua inevitabile caduta nell'astratto e come un concreto che esibisce e mostra la sua inevitabile copertura metafisica non fa altro che portare ad estrema coerenza quella reattività antimetafisica che attraversa i momenti di singolarità della tradizione della filosofia italiana. Come se i due momenti in cui entra in tensione la tradizione italiana, la profondità di un principio che si trascende nel divino e quello di una immanenza che si espone in un orizzonte pubblico-ecclesiale avessero trovato la loro felice combinazione. Come se ciò che ha sempre impedito alla filosofia italiana di stabilizzarsi nel metodo di un sistema metafisico pur anticipando tutti i suoi momenti essenziali, avesse trovato la ragione della sua istanza reattiva nel centro di una linea di tensione che giunge da più lontano ancora, richiamando l'area di tensione tra il logos greco e quello ebraico-cristiano. Nel centro mobile di quella tensione l'attualismo italiano comprende l'immanenza del principio moderno come una semplice astratta metafisica, una immanenza che si autotrascende se non scopre la sua apertura teo-logica o teo-anarchica o teo-cristiana. Se non scopre in altri termini l'immanenza o l'utopia dell'immagine cristologica.

Questa felice combinazione apparve però come una cometa e nonostante le straordinarie e importanti influenze è restata in fondo sepolta sotto infinite incomprensioni. Troppo teologizzante per i laici e troppo laica per i cattolici. Per entrambi definitivamente

compromessa con il fascismo, come se l'attualismo non fosse già stato definito e proposto assai prima lo stabilizzarsi del regime. Che il fascismo sia stato un abbaglio dell'attualismo e un colpevole fraintendimento non può annullare il fatto che esso giunga da molto più lontano e lasci un'eredità che è sempre un errore liquidare dentro stereotipi consunti o pregiudizi. Si deve dire piuttosto che questa incomprendione sia essa stessa un cruciale problema filosofico per la tradizione della filosofia italiana.

In qualche modo essa costituisce anche il simbolo della laicità mancata dello spazio comune italiano. Ogni volta che si dovrà comprendere quel luogo comune indefinito dallo spazio statualborghese, indefinito dall'idea di nazione e di popolo, polarizzato tra particolarismo e universalismo o cosmopolitismo, sempre sul punto di essere appropriato o consumato e per contraccolpo sempre pronto ad alimentare un desiderio utopico, si dovrebbe tornare a quella incomprendione dell'attualismo, in particolare a quel momento nel quale esso invocava una strana compatibilità con il dogma cattolico.

Ma sarà necessario anche tornare in questo plesso della riforma della dialettica se si vorrà comprendere quella filosofia della prassi con cui si tenta la riforma del materialismo storico nell'opera di Gramsci.

Forse le complicate coerenze interne che intrecciano questa singolare riforma del marxismo alla reattività antimetafisica della filosofia italiana sono ancora da evidenziare e interpretare nel giusto modo. Ma per fare questo occorre forse riconoscere che questa tradizione di storicismo umanistico sia stata meno influente di quanto in genere si ritenga, in ogni caso largamente fraintesa e deviata nell'opportunismo della contingenza politica.

23. Per comprenderla pienamente e interpretarne anche in modo nuovo la dirompenza sarebbe stato necessario sottrarsi alla facile tentazione di pensare la traduzione togliattiana come una sua naturale interpretazione, poi, non confonderlo con varianti

nazionalitarie, o semplicemente neorisorgimentali, sarebbe stato necessario un lavoro teorico raffinato di precisazione e discernimento delle tradizioni che confluivano, spesso mutando qualificazione ed energia teorica. Per compiere questo lavoro si sarebbe dovuto percorrere però un'altra strada rispetto a quel ritorno al testo marxiano che prese ad affascinare l'intellettualità militante di frontiera nel corso degli anni '60.

24. *Oggi è urgente fare un bilancio di questa lunga stagione della filosofia italiana. Naturalmente, è inutile dirlo, la filosofia italiana non si esaurisce certo con i protagonisti che abbiamo nominato o le tendenze che abbiamo evidenziato, essa è assai ricca di studiosi, autori, proposte e momenti tematici che provengono da importanti tradizioni e maestri. Non vi è dubbio però che questi protagonisti abbiano avuto una forte ribalta e una grande influenza nel ceto intellettuale dominante e in molte aree del senso comune. Si potrebbe dire che in qualche modo siano stati espressivi del clima di un'epoca. Nel momento in cui quest'epoca si chiude in una generale impotenza, nel momento in cui soprattutto in Italia si avverte il pericolo di una caduta generale di prospettiva verso l'avvenire è naturale chiedersi se queste filosofie abbiano avuto una qualche corresponsabilità, in qualche coinvolgimento in questa palude del pensiero in cui ci troviamo. Se il dibattito pubblico è così insufficiente e precario, così adagiato verso la cronaca immediata, così incapace di grandi visioni, non può non esserci una corresponsabilità del lavoro della filosofia. E viceversa se la filosofia si trova dentro una risacca di uno specialismo estraneo e lontano, se si trova molte volte tentata dalla semplice ribalta giornalistica o mediatica, se avverte un qualche senso di inutilità del proprio lavoro, e perché i problemi che affronta non assumono l'orizzonte della criticità. Si tratta forse di ritrovare e ripensare la dimensione critica del lavoro della filosofia. Questo saggio cerca di inserirsi in questa prospettiva con la consapevolezza che questa urgenza e necessità richiede un lavoro assai com-*

plicato, la forza e la costanza di tenere insieme molti fili, possedere competenze su vari fronti, richiederebbe di non dissociare mai una giusta storiografia da un'adeguata attività speculativa. In particolare la filosofia politica sorvola troppo frequentemente sulla fatica del lavoro teorico e trascura come il momento critico della filosofia la sua forza eversiva deve sempre qualcosa di decisivo all'invenzione speculative e teoretiche. Per richiamare ancora una volta la tradizione italiana forse potremmo dire che in essa vi sia una speciale passione per l'analisi teoretica, il lavoro puramente teoretico assume nella sua storia una sua nobiltà rispetto ad altre tradizioni continentali, potremmo dire non casualmente perché in fondo è coerente con quella reattività alla metafisica di che abbiamo parlato. Tuttavia proprio quando la teoria si è portata alla sua massima eversione, proprio quando deve farsi decostruttiva dell'istanza metafisica che essa scopre, la necessità della politica avverte la necessità della dimensione critica. Occorrerebbe riattraversare i luoghi più vitali della filosofia critica degli ultimi due secoli e in particolar modo quella del secolo scorso. Occorrerebbe farlo però dopo Heidegger, attraversando la dirompenza della sua filosofia, sapendo che essa non poco ha contribuito al suo declino e alla sua emarginazione.

Introduzione

1. Un certo fallimento di *Essere e Tempo* può riguardare molto da vicino il tentativo di pensare radicalmente le figure di un *nuovo pensiero critico*. Un nuovo pensiero critico infatti potrebbe apprendere molte cose importanti dal metodo della riduzione fenomenologica, soprattutto nel momento in cui, nella lezione e nell'immensa eredità di Jacques Derrida, essa deve diventare una pratica radicale di decostruzione nella quale la filosofia, come si sa, si trova coinvolta sin dentro i suoi dispositivi più originari. Ebbene *Essere e Tempo*, in fondo, mette in evidenza quanto sia complicata la riduzione fenomenologica, complicata e difficile quando deve aderire con la massima fedeltà possibile al suo imperativo fondamentale; quando deve rispettare l'*apparire* della fenomenalità, quando deve sostenere l'*apparire* fino all'estremo, quando deve sopportare un massimo dell'*apparire* che si converte, fa conversione, con una *inapparenza*. Non c'è vera riduzione, sarà sempre una riduzione insufficiente, sarà una riduzione che non lascia accadere la *cosa stessa* nella sua s-velatezza, se una qualche velatura facesse da copertura all'accadere dell'*apparire* fenomenale. Un qualche velo farà resistenza alla riduzione, farà resistenza alla *distruzione* implicata nella riduzione, se un certo *inapparire* non si mo-

stra il nome più adeguato per quella speciale scopertura dell'essere dell'ente che Heidegger nomina anche come il *già sempre compreso*, il già sempre *sott'occhio* della fenomenalità dell'ente.

2. In *Essere e Tempo* Heidegger lo enuncia in un passo che meriterebbe un'enfasi speciale ed una ermeneutica infinita: «Essere velato è il contrario di “fenomeno”»¹.

Il fenomeno, nel senso della *pura* fenomenalità dei fenomeni, è il *non nascosto* in quanto *non velato*. Proprio in quanto *non nascosto* è irriducibile alla soglia di una semplice presentazione. Solo in quanto *non nascosto* non è né presente né assente; proprio perché non velato è *inapparente*.

La fenomenalità del fenomeno deve mostrarsi dunque come il non velato per eccellenza. Non c'è fenomenalità, non c'è apparire del fenomeno in quanto tale, non c'è il darsi *della cosa stessa* nella sua effettività, se un qualche velo copre ciò che appare. Tutto ciò che ricopre non tocca l'essenzialità di questo non essere nascosto. Lo s-velamento in questo senso non attraversa la soglia dell'apparire. Nessun apparire si s-vela in quanto tale. Ancora più radicalmente (come un monito e una misura per lo stesso Heidegger, monito e misura per il metodo di una riduzione e, nel caso di *Essere e Tempo*, monito e misura per il metodo di una analitica esistenziale, che abbandona il progetto di una analitica esistenziale): se un qualche *svelamento* fosse l'accesso per ciò che si dà come *non nascosto*, la filosofia non incontrerebbe l'intenzione fondamentale della fenomenologia, farebbe una strana resistenza al suo richiamo.

Compito estremo, poiché si tratta di togliere un velo, distruggere un sistema di velatura, senza mai cadere tuttavia nella pratica e neppure nella tentazione di uno *svelamento* del fenomeno. Togliere un velo senza svelare, poiché l'accesso alla fenomenalità del *non essere nascosto* sarebbe impedito dal passaggio

1. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Oscar Mondadori, Milano 2013, p. 61.

in una svelatura. Come se il gesto di rimozione della velatura debba al contempo, allo stesso tempo, togliere via lo sguardo, l'attenzione e anche l'ascolto verso ciò che può apparire come il *coperto* sotto velo. Come se il velo più che coprire o scoprire il fenomeno coprisse se stesso. Coprisse la sua stessa velatura. Fosse cioè il velo della sua stessa copertura più che la copertura di qualcosa sotto velo.

3. È questa fenomenalità non velata, quindi non s-velata o s-velabile, che impone (vedremo, che imporrebbe allo stesso Heidegger) la convertibilità di un *ritiro* e di una *esposizione*. Ma tanto più si impone questa necessità e si afferma la sua coerenza fenomenologica, tanto più si deve ammettere che il trovarsi all'altezza di questa speciale convertibilità sia forse il compito più estremo, in qualche modo sempre postumo, per la filosofia. Postumo poiché richiama in causa una singolare esperienza del *finire* o del morire con cui la filosofia si mette in prova.

Forse non comprendiamo a fondo l'autopercezione di fallimento che Heidegger maturò nei confronti dell'impianto di *Essere e Tempo* se trascuriamo l'enorme tensione che si nasconde nel tentativo di accedere, con il metodo riformato di una fenomenologia ad una effettività inapparente o inespugnabile in quanto velata o coperta nella o della sua non velatezza. La natura di questa velatura o copertura può trarre in molti inganni se la si dissocia da quel mostrarsi come *non nascosto*. Molte cose importanti e dirimenti si decidono, speculativamente e non solo, lo vedremo, in questo margine tenue tra un velo che svela e un *naturale* essere velato di un'apparenza inapparente.

4. Il pensiero critico può sentirsi coinvolto dal fatto che in questo scenario carico di enormi tensioni sono in gioco delle scene di velatura. Sono chiamate in causa velature e svelature, coperture che velano e svelano. Nella tradizione del pensiero critico le velature coprono il campo dell'ideologia e rimandano alle

insistenze con cui attraversano l'orizzonte dell'essere sociale. Si tratta di capire se queste due scene di velatura possono in qualche modo richiamarsi a vicenda.

Poiché la *riduzione* interviene sulle modalità di velatura, si deve sempre dire che la riduzione non è mai riuscita nel momento in cui la fenomenalità continua a restare nella soglia di una svelabilità. Ora, poiché il gesto più insidioso e più velante è proprio quello della pratica filosofica in quanto tale, si dovrà dire che tale riduzione dovrà avere come sua vocazione essenziale quella di convertire il gesto più naturale della *passione* filosofica. Sino al punto che riduzione e sottrazione del momento svelante della pratica filosofica dovranno convenire in un unico asse fenomenale. Fino al punto che esperienza di una fenomenalità come *non nascondimento*, differenza ontologica come ritiro-ritrazione dell'essere dall'ente e ritiro di una certa pratica della filosofia dovranno convergere. Come se all'esperienza di una fenomenalità come *non nascondimento* debba corrispondere il ritiro di una pratica filosofica che vive nella messa in scena di una pratica di svelatura. Forse questo è il momento in cui la tradizione del pensiero critico verrebbe rilanciata in quella speciale deposizione della filosofia come filosofia di una prassi. Di una filosofia che diventa *critica* deponendosi nella figura di una prassi. Nella prassi come *figura d'esposizione* di un singolare ritiro. Come se solo nel tratto che congiunge e disgiunge la prassi da una figura e una figura ad una prassi la filosofia depone l'abito della metafisica che come vedremo è assai più ampio della semplice volontà di una fondazione. Su quest'ultimo aspetto dovremo insistere molto indagando il rapporto tra la pratica di una svelatura e la *passione* metafisica della filosofia.

Non si dirà mai fino in fondo la *passione* metafisica, la sua interiorità con la pratica di una svelatura se non si dà valore, il giusto valore, all'esperienza, o forse dovremmo dire alla tonalità emotiva di un *venir meno*, con il *pathos* e la vertigine che vi si afferma e vi si sostiene.

Non capiremo quanto potremmo l'anima dell'istanza metafisica al di fuori di questa implicazione, con la tonalità emotiva di un *venir meno*. Non comprenderemo neppure l'attitudine alla costituzione di un fondamento, alla fondazione di un'origine, al culto della presenzialità, se escludiamo l'implicazione con l'orizzonte di un *venir meno*. Vedremo che l'esperienza di un *venir meno* e l'imperativo di un fondamento appartengono alla medesima istanza. Per questo dissociare un ritiro da un *venir meno* comporta, per la filosofia, un contromovimento, nella figura o forma di una qualche decostruzione. Se il *venir meno* si associa sempre all'imperativo di un pensiero d'origine, un ritiro dissociato da un *venir meno* decostruisce radicalmente ogni pensiero d'origine. Pertanto, nessuna dissociazione di un ritiro dalla logica e dall'evidenza di un *venir meno* è possibile al di fuori di una pratica di decostruzione. Per questo diremo che qui la filosofia lavora contro di sé, in qualche modo si avverte non come una via privilegiata per l'apertura dell'esperienza, ma come un certo ostacolo ad essa, la figura sintomale di una perdita.

Non capiremo il momento decisivo di ciò che da millenni chiamiamo metafisica senza questa intimità di un *inizio* nella vertigine di un *venir meno*. Questa vertigine porta un *inizio* del tutto cieco verso il suo *prima*. Nessun privilegio verso il suo *prima*. Forse il momento in cui la filosofia si orienta come una metafisica, si esaurisce come una metafisica, accade quando questo *inizio* nella verticale di una vertigine assume il carattere di un varco privilegiato o elettivo verso un *prima*. La *hybris* verso un fondamento ha qui la sua *dynamis*. Al contrario, la filosofia si preserva in qualche modo dalla posizione metafisica quando avverte nel *venir meno* ciò che deve *finire* perché il suo *inizio* non sia l'ostacolo al *prima* o al *poi* del *venir meno*. Tutto questo lo verifica nei momenti in cui coglie il suo stesso *inizio* come un *ritardo* o un *anticipo*. Quando si coglie nel suo *inizio* come in *contrattempo*, sempre in anticipo o sempre in ritardo,

quando arriva a pensare che il *prima* del suo stesso *inizio* non sia altro che un semplice effetto del *poi*, l'*effetto* di un effetto, *cieco* verso una causa prima.

5. Vedremo come si smarrisca qualcosa di importante della disposizione metafisica del *logos* filosofico nel momento in cui si ignora o si trascura la vocazione della filosofia verso l'orizzonte di un *venir meno*. C'è una vocazione o una convocazione tra il *venir meno* e la passione metafisica che fa come da punto cieco per un pensiero della ritrazione, che fa enorme resistenza alla possibile dissociazione tra un *venir meno* e una ritrazione come *différance*. Il *venir meno* è infatti il *pathos* costitutivo dell'esperienza filosofica. L'*inizio* di una filosofia è sempre nella vertigine di questo *patire*. Si patisce una vertigine che porta la potenza di un *inizio*.

Per questo dovremo insistere con un po' di ossessione sull'intimità speciale che stringe insieme l'esperienza di un *venir meno* con una naturale disposizione dell'esperienza filosofica. Non perché l'una possa ridursi all'altra, ma perché la prima può forse consentire di comprendere anche tutto ciò che ad essa non può ridursi.

La fenomenologia evoca questa complicata vicenda quando chiama in causa la *riduzione* per il mostrarsi della fenomenalità. Quando la donalità fenomenale si offre nella pratica di una riduzione che attraversa il cuore metafisico della filosofia. Quando si porta all'enfasi il principio per il quale la fenomenalità si offrirebbe in proporzione alla riduzione: come scrive Marion, *tanta riduzione tanta donazione*.

Senza chiamare in causa la logica di un ritiro, la *fine* come un certo ritiro, o un ritiro come una certa fine, non comprenderemo l'intima eversività non metafisica o antimetafisica della riduzione. Non comprenderemo quanto sia complicato per ogni riduzione non far velo a sua volta; non confondere il *non velato* con ciò che si svela, il *non nascosto* con lo s-coperto. Non

comprenderemo quanto la riduzione debba essere radicale e in fondo distruttiva di un gesto esemplare della filosofia, della sua *passione* più elementare.

6. La convertibilità di un *ritiro* e di un'*esposizione* o un'*esposizione* ritratta, rinomina e rilancia senz'altro la *différance* di Derrida, portando all'estremo possibile però una questione decisiva: non potrebbe darsi ritrazione esposta, la filosofia non potrebbe orientarsi in alcun modo verso questo orizzonte, verso ciò che ereditiamo come differenza dell'essere dall'ente, con tutta l'ambiguità e l'incertezza che dovrà comportare, senza che si attraversi l'intero campo proprio alla filosofia. Senza che una deposizione la coinvolga e la scuota nel punto stesso in cui la sua mano si dirige verso la linea d'orizzonte. Il morire o il finire ha a che fare con questa deposizione o decostruzione. Un ritrarsi esposto può essere evocato solo nel momento in cui questo *oriente* subisce a sua volta un movimento di ritiro. Solo a questo punto l'esperienza di un velo che copre svelando e un velo che aderisce senza coprire al *non nascosto* non si sovrappongono l'un l'altro.

Per questo, per la fedeltà a queste considerazioni, la prima parte del saggio si concentrerà sul gesto metafisico e sulla sua intimità *pativa* con la svelatura. La convinzione dalla quale si muove è che solo una comprensione adeguata dell'economia dello svelamento può circoscrivere la passione metafisica. La riduzione come decostruzione sarà in vario modo inefficace, in qualche modo una ulteriore copertura, se non assume tutta l'esperienza possibile sull'orizzonte dello svelamento. Saprebbe meno di quanto dovrebbe sulla logica di un fondamento, sulla natura stessa di una fondazione, sull'originario, sulla volontà di presentazione, sull'esercizio di una certa *teorein*, sul rapporto tra evidenza e inevidenza, quindi sulla stessa evidenza di questa inevidenza, se non si coglie il rimando tra fondazione e svelatura. Questa interrogazione porterà anche a sottolineare un'al-

tra implicazione: la riduzione deve svilupparsi nella figura di una decostruzione, ma quest'ultima non potrà essere radicale, non potrà compiersi fino in fondo, fino a quella deposizione o quel ritiro cui si è fatto cenno, se il cuore del gesto filosofico sarà animato da un qualche appello elettivo. Se la risonanza di un qualche appello singolare ed esclusivo configura il metodo di una riduzione-decostruzione. Un *appello* che risuona nella piega di un qualche privilegio elettivo è sempre coerente, lo vedremo, con una scena di s-velatura. Un'elettività esclusiva è infatti insieme sintomo e ostacolo di un evento non esposto nel suo ritiro. Nella piega esclusiva di un richiamo c'è già sempre una pratica di appropriazione. Non è mai possibile distinguere l'ideologia di un soggetto dall'intimità di una appropriazione nel proprio o del proprio, da una proprietà del proprio, quindi in qualche modo dalla rivendicazione di un diritto proprietario. Non ne cogliamo tuttavia l'insistenza, qualche volta la sua irriducibilità, la resistenza infinita alla decostruzione, al di fuori di una connivenza con la piega di una *elezione* esclusiva. La filosofia ne è direttamente toccata quando si autopenza come la soglia privilegiata dell'accesso al *non essere nascosto* di un'esposizione ritratta. In quella piega c'è un velo che farà resistenza alla decostruzione, in quella *elezione* continua ad animarsi una passione metafisica.

7. Ci chiederemo se questa *fine*, come momento radicale della riduzione, non debba essere reinterrogata e reinscritta nelle figure di un pensiero critico. Se non debba rinnovarsi come *pensiero critico* per interpretare la sua insidia alla dimostrazione metafisica, a sua volta imponendo alla vasta tradizione della filosofia critica condizioni ed imperativi del tutto nuovi.

La riduzione anche quando si reinventa magistralmente come analitica esistenziale o si rinnova e rilancia come *Andenken*, si rivela sempre impotente, sempre sul punto di prosperare quasi inutilmente, in varie forme eretiche, oscillando tra privilegio

dell'intenzionalità o privilegio della riduzione, se non assume la figura di una critica. Se non ripensa la nozione di una critica sollecitando nuove coerenze nel confine di continenti filosofici che nel secolo XX si sono ignorati, percepiti come estranei o nemici e persino contrapposti e combattuti.

8. Se da Heidegger abbiamo appreso a pensare un particolare rapporto tra *riduzione* e *distruzione* della metafisica resta molto più complicato e problematico ereditare una implicazione radicale tra critica e decostruzione. Anzi dovremmo convincerci che la lunga stagione della filosofia heideggeriana ha contribuito ad inaridire quella che poteva diventare una stagione lunga e creativa del pensiero critico. D'altra parte, la Scuola di Francoforte e la tradizione da cui essa in vario modo proviene ha fundamentalmente ignorato l'apporto dell'ermeneutica fenomenologica e anche per questo le promesse e le intenzioni che ne animavano la proposta teorica si sono rivelate alla fine ingenuie ed astratte.

Questi due continenti dovrebbero oggi riprendere a intendersi entro quella medesima area di tensione che li ha tenuti separati e lontani. Una filosofia che non assume il carattere di una critica non può che conservare l'istanza di una cattiva metafisica, ma una critica che non sia attraversata dalle esigenze di una pratica decostruttiva cade allo stesso tempo in una forma ideologica e nell'ingenuità.

Lo apprendiamo soprattutto da Derrida: non potrà esserci *riduzione* come *distruzione* senza l'impegno di una decostruzione. Avremo bisogno dunque dell'eredità della *différance* per questa convergenza di riduzione e decostruzione. Poiché la riduzione solo nella pratica di una decostruzione è davvero eversiva di tutto ciò che alimenta la scena metafisica. Solo come decostruzione la *distruzione* di Heidegger può tentare di abbandonare le ultime nostalgie e ricadute nella tradizione metafisica. La *ritrazione esposta* rinomina dunque la differenza

come *différance*. Cerca di rispettare l'assedio che la *différance* compie verso tutto ciò che continua a rinviare verso un principio, un'origine, un fondo, anche se vuoto o abissale; la sollecita tuttavia in tutti quei momenti in cui rischia l'impotenza e la paralisi.

9. Per pensiero critico intenderemo dunque un particolare modo di coniugare la *riduzione* con una *decostruzione* e quest'ultima con una singolare messa in opera costruttiva. Quindi il nesso decostruzione-costruzione nella cui indissociabilità dovremo pensare la potenza stessa della critica. L'*evento d'eccezione* non è altro che l'orizzonte di questa indissociabilità, la sua messa in opera, in vario modo la sua potenza performativa. L'evento d'eccezione sta dunque su quel piano di immanenza in cui una decostruzione si *costruisce* e una costruzione si *decostruisce*. Questo doppio movimento consiste sempre nella prassi eversiva di una *configurazione di immagine*. Dovremo capire bene, per quanto è possibile, che solo in una *configurazione* di immagine riduzione-decostruzione-costruzione, lavorano sul medesimo piano di immanenza in cui si demolisce l'economia di un fondamento o la rammemorazione di un senza fondo. La configurazione di una figura-immagine è l'orizzonte di un *evento d'eccezione* in cui esposizione e ritiro si rivelano convertibili sul piano assoluto d'immanenza. Vedremo, in vario modo, che, soprattutto la filosofia politica può apprendere questa implicazione di esposizione e configurazione dal mondo delle pratiche performative delle arti. L'*esposizione* dell'arte è infatti un emblema speciale dell'*evento d'eccezione* e di quel piano di immanenza in cui è sempre possibile non sovrapporre l'economia di un *ritiro* con il *pathos* di un *venir meno*.

Il nesso tra decostruzione e costruzione accade sempre in una configurazione d'immagine o evento d'eccezione in cui si afferma proprio ciò che la tradizione fenomenologica nella sua radicalità antimetafisica richiama come *non nascosto*.

L'evento esposto nel suo ritiro, nella sua eccezione, in quel piano di immanenza in cui costruzione e decostruzione si rimandano a vicenda, afferma quel *non nascondimento* verso cui l'istanza metafisica è sempre complice di una qualche forma di velatura o di una qualche ideologia.

Così come, lo vedremo, l'opera dell'arte espone ciò che la tradizione fenomenologica evoca come *non nascondimento* di un orizzonte di apertura, così la configurazione di un evento d'eccezione espone il ritiro del non nascondimento di una apertura comune. L'evento fa apertura nella configurazione, nella figura-immagine in cui si espone.

Questa figura-immagine tuttavia direbbe ancora troppo poco, resterebbe ancora molto astratta, se non sapessimo dare il giusto valore al richiamo che una lunga tradizione stabilisce tra il messianico e una particolare *configurazione d'evento* o di *immagine*. Ciò che chiamiamo figura d'immagine o configurazione d'evento non si comprende senza il richiamo alla tradizione del messianico e forse quest'ultima, a sua volta, resta in qualche misura inespressa senza il ricorso alla potenza espositiva dell'immagine. Una certa immagine porta con sé un ritiro esposto e un ritiro esposto configura una certa immagine. Entrambi consentono di non confondere un *ritiro* con un *venir meno*.

Dovremmo dire che l'utopico o il messianico è come il regno in cui si apre un evento d'eccezione, e per questo la figura-immagine, la configurazione d'evento, in cui decostruzione e costruzione sono sul piano di immanenza, rinvia sempre qualcosa di decisivo della tradizione messianica dell'immagine. Anzi dovremmo dire così, il rimando alla figura immagine a cui siamo portati nel seguire all'estremo la conversione di ritiro ed esposizione, di non nascondimento, resterebbe segnata dall'ingenuità di una semplice *estetica* dell'immagine se non sapesse ereditare tutto ciò che la tradizione messianica insegna sulla *configurazione* dell'immagine. Qualcosa di comune al messianismo ebraico e a quello cristiano rimanda ad un singolare *atei-*

simo senza il quale non comprendiamo la fenomenalità di un evento d'eccezione. L'ateismo di un evento infatti è un altro modo di affermare quel piano in cui il *ritiro* del fondamento non è sovrapponibile con l'esperienza di un *mancare* o di un *venir meno* e, per questo, è convertibile con la sua esposizione. Mentre l'istanza metafisica è una macchina di produzione della *divinità* di un dio, l'esperienza messianica si afferma ogni volta che un dio viene svuotato persino del vuoto di ogni divinità, in questo senso è giusto parlare di *ateismo*. Per questo, nella cultura critica del Novecento, le più singolari riprese e ripensamenti della tradizione messianica hanno insistito sulla giusta nozione di un *esodo* radicale dal divino. La figura-immagine messianica dunque insegna qualcosa di decisivo sugli eventi di eccezione, riceve qualcosa di molto importante da quelle opere d'eccezione che sono le figure delle arti, rimanda nella medesima linea di convergenza antimetafisica a cui aspira la tradizione fenomenologica nel momento in cui radicalizza la sua istanza fondamentale. Se dalle opere dell'arte la radicalizzazione fenomenologica apprende la corrispondenza di una immagine e l'esposizione di un ritiro, dall'evento messianico apprende a coniugare l'utopia e la giustizia, la giustizia e la potenza di apertura. Così gli eventi di eccezione sono aperture solo nel momento in cui una costellazione utopica rimanda al rapporto tra giustizia ed esposizione. Come se la questione complicata e difficile evocata dalla *giustizia* sia il nome più appropriato, l'*immagine* stessa in cui la tradizione fenomenologica deve evocare l'orizzonte di un'apertura possibile. Come se l'utopia della giustizia fosse il nome proprio dell'apertura. L'ateismo d'immagine di un evento d'eccezione deve dunque evocare tutto ciò che dell'utopico ha sempre fatto convergenza con la questione della giustizia, la quale però resterebbe troppo in debito verso le dimensioni del diritto se non si insiste su un altro aspetto che singularizza sempre l'immagine messianica e gli eventi d'eccezione e cioè l'esperienza della fede o fidezza o confidenza

fidata, come spesso diremo. Il *non nascondimento*, con cui si afferma quella radicalizzazione fenomenologica del primissimo Heidegger, resterebbe al di sotto di ciò che potrebbe legittimamente evocare se non si potesse declinare con una qualche *fidatezza*. Se non potessimo in vario modo dire che la fidatezza ne costituisce il contrassegno o la cifra. Come se la familiarità esposta nel suo *non nascondimento* dovesse richiamare un ritiro esposto solo nel momento in cui evoca una confidenza fidata, la fede di una confidenza fidata. La confidenza fidata è ciò che sopporta l'infondatezza dell'apertura, l'ateismo della convertibilità di esposizione e ritiro. Bisognerebbe dire così, un'istanza metafisica prende sempre il sopravvento quando viene meno la *confidenza fidata*. C'è sempre un fondamento presente o mancante quando la fidatezza cessa di costituire la cifra della fenomenalità dell'apertura. La *fidatezza* è per noi dunque il modo di pensare l'*apertura* dopo che Levinas propone il volto come la *soglia* dell'*essere* dell'ente. Quando nel suo passo dobbiamo ammettere l'apertura nell'esposizione del volto, quindi il volto dell'altro come la differenza ontologica in cui si orienta il senso del mondo. La fidatezza raccoglie fino all'estremo l'*immemorialità* della chiamata. Il non nascosto che Heidegger cercava per le vie dell'ontologia trova la sua figura nel *già sempre* di una chiamata memorabile. Una chiamata, come insegna Levinas, che non abbiamo *mai fatto a tempo* ad ascoltare. *Già sempre* avvenuta in una prima che nessun passato potrebbe contenere poiché mai davvero avvenuta in nessun presente.

10. Da Levinas ereditiamo qualcosa di molto importante: se la decostruzione non converte in altro modo la domanda con la quale la filosofia giunge a riflettersi in molti modi come *pensiero dell'essere*, quindi ad accettare l'insidia e l'ambiguità di quel doppio genitivo per il quale si dice *pensiero dell'essere*, non sarà capace di una fenomenalità la cui chiamata è immemorabile. Non sarà all'altezza dell'immemorabilità di un *non nascon-*

dimento. È indispensabile una pratica di decostruzione perché la filosofia non sovrapponga una chiamata immemorabile con l'*Andenken* di una rammemorazione originaria.

Per capire meglio questo momento così importante, questo momento in cui la *chiamata* dell'ontologia non si deve sovrapporre con la *chiamata* della fenomenalità esposta del volto, con il messianico del volto, così stiamo anche per dire, ci chiederemo se l'esposizione all'altro possa coesistere con una scena attraversata da uno sguardo che vede senza essere visto. Se possa coesistere con quella scena che Derrida descrive in questo modo in un passo a cui dedicheremo una particolare attenzione: «[...] 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" [...]»².

11. Questa scena descritta da Derrida ha la sua intimità verso un punto invisibile di profondità. Questa intima profondità non avrebbe animazione se il nome di un dio non fosse nell'ellisse di una speciale chiamata elettiva, se il soggetto non potesse riceversi come una chiamata, se quel nodo di segreta intimità non fosse un chiamarsi nella convocazione di un appello che *ri-guarda*. C'è sempre uno sguardo che chiama senza essere visto o una chiamata che guarda in questa intima profondità. L'Eccomi di Levinas, l'Eccomi con cui, in *Altrimenti che essere*, si tenta di deporre la posizione stessa del soggetto non è animato della profondità di questa scena, è in totale e

2. J. DERRIDA, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 137.

radicale rottura con l'intimità ontoteologica di quella chiamata. Compenderlo aiuterebbe ad ereditare nel modo adeguato la nozione di *immemorabile* e tutto ciò che esso può a sua volta intensificare della nozione di *non nascondimento* o di evento esposto nel suo ritiro.

Vedremo che anche in Levinas non c'è soggetto senza una qualche convocazione, la convocazione va però pensata assolutamente, e non penseremmo in modo adeguato questa assolutezza al di fuori di un particolare *enigma* che contrassegna questa voce di chiamata. In questo enigma, che sicuramente Derrida riprende nella complicata nozione di *spettralità*, la convocazione deve essere compresa a partire da una qualche *assoluzione* dalla voce. Assoluzione dalla natura di una voce, in qualche modo, *sciolta* dalla voce che convoca. Solo una convocazione assolta dalla voce renderebbe l'udire segnato dall'enigma. E proprio questo udire enigmatico distingue, per Levinas, questa voce «che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli nei quali si situa l'ontologia»³. L'enigma spettrale di una chiamata assolta dalla voce non fa altro che ripetere in altro modo la nozione dell'*immemorabilità*, *del mai fatto a tempo*, o *del già sempre accaduto* senza essere mai stato presente. Ci sfuggirebbe qualcosa di decisivo dell'*apertura* fenomenale, della *fenomenalità* come apertura, se non sapessimo pensarla per quanto è possibile in questa dissociazione da una chiamata elettiva e non sapessimo nello stesso tempo sottrarre la filosofia stessa dal privilegio di questa elettività. Il pensiero critico resterebbe ancorato ad una istanza metafisica, sarebbe quindi incapace di operare in quel piano di immanenza di una decostruzione-costruzione se non fosse capace di dissociare una voce da uno sguardo e uno sguardo da una chiamata.

Forse la via che la tradizione biblica chiama esodo ha a che fare

3. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 176.

con questa dissociazione, forse l'avvenire che un esodo comporta o promuove o sostiene non è altro che la traversata, il messianico, di questa disgiunzione.

Non vi sarebbe deposizione, espropriazione, esposizione, senza questa dissociazione di una chiamata che ri-guarda in uno sguardo che vede senza essere visto e uno sguardo invisibile animato nell'economia di una chiamata.

In questa dissociazione potremmo forse ereditare in qualche modo la difficile nozione di un'elezione senza eletto o di un eletto senza elezione. Quindi salvaguardare l'elezione dalle trame del *salvo*, dell'*indenne*, o dall'esclusiva economia d'alleanza che essa può richiamare.

12. In questa dissociazione troviamo la forza di quella nozione di *ateismo* che Levinas tanto spesso fa circolare nel suo lavoro. Ed è in questa dissociazione che troviamo una via per pensare, per quanto è possibile, la relazione tra fede o fideità e ateismo. Fideità non è un termine che utilizza Levinas, è più prossimo semanticamente a quel *già sempre compreso* della *faticità* dello Heidegger di Friburgo. Ma forse possiamo dire che l'esposizione all'altro, quindi l'Eccomi, lo comprendiamo meglio (e lo sottraiamo ad alcune tentazioni elettive che comporta) valorizzando questa nozione di *fideità*, un singolare nesso tra messianico, avvenire e confidenza fidata, tra fideità e ateismo. Come se l'accadere messianico risultasse incomprendibile senza un rapporto originario con una apertura fidata. Come se l'avere fede fosse innanzi tutto il modo dell'apertura esposta all'altro.

Se ci pensiamo bene vorrebbe dire che la metafisica è incapace di ateismo, per la medesima coerenza per la quale si trova a fondare l'apertura o a fondare il suo soggetto in quel decentramento di sé in un altro da sé in cui si chiude l'esperienza dell'esposizione alla prossimità dell'altro. Il messianico sarebbe qui un altro nome per questo ateismo di una voce dissociata dallo

sguardo, ateismo non lontano dalla prospettiva di Bloch, da quel pensiero blochiano per il quale l'esodo andrebbe pensato nella sua pienezza solo come un esodo da dio stesso, consumazione dell'idea di dio, esodo per quell'esperienza di Giobbe che riforma la stessa intuizione mosaica, pur essendo Mosè e non Abramo, il momento in cui avvenne il vero salto dell'esperienza religiosa ebraica. L'abbandono definitivo dalla tradizione delle saghe di origine babilonese e dai rituali dei cananei.

Tuttavia Levinas, pur dimostrando una grande riverenza nei confronti di Bloch, non mancherà di muovere critiche molto severe. Nel momento in cui siamo interessati ad un ripresa della tradizione critica queste osservazioni di Levinas sono molto importanti. Levinas rimprovera a Bloch di seguire un avvenire "afferrabile". «La sua speranza – scrive – è immanente e l'utopia provvisoria»⁴. In altri momenti scrive che manca in Bloch un pensiero dell'*altezza* e per questo la sua trascendenza cade nel tempo dell'immanenza.

Così nella lezione di queste parole di Levinas si dovrebbe cercare certamente un rapporto immanente tra istante vissuto e momento utopico, tra l'ora inaccessibile dell'accadere e la tensione utopica, tra l'impensabile temporale e la tensione dell'avvenire, tuttavia si dovrebbe rinunciare a tutto ciò che sembra condurre Bloch verso un'ontologia del non realizzato o del *non ancora compiuto*. L'impensabile di Bloch è un altro possibile nome del non nascosto, la sua impensabilità è il contrassegno della sua stessa apertura e tuttavia l'ora vissuta non va considerata ontologicamente mancante di un compimento. Nella lezione di Levinas quest'ora è in fondo sempre compiuta nel suo *eccomi* all'altro. In questo senso può sostenere l'apertura come avvenire. Se l'attimo vissuto ha un indice di redenzione questo è offerto proprio dalla sopportazione della sua infonda-

4. E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'Idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 121.

ta apertura, l'infondato non è il suo mancare in attesa di una realizzazione, ma la potenza stessa con cui si inaugura l'avvenimento dell'umano. Non solo l'impensabile o l'immemorabile non contrassegna una mancanza o una semplice attesa di realizzazione, ma è il momento che impedisce di pensare il vissuto come un semplice attimo patico del tempo soggettivo. L'attimo vissuto nella sua apertura immemorabile e nella sopportazione messianica della sua aporia infatti è sempre in quel tratto in cui un *Dasein* è impensabile al di fuori del *Mit-sein*. In questo senso l'ora vissuta nella sua impensabilità è sempre l'ora del *comune tra-noi*. È la prossimità di questo tra-noi il vero fronte d'attesa e d'avvenire del tempo. In questo senso, nelle coerenze di questa eredità di Levinas, non potremmo dire con Bloch che la storia sarebbe contrassegnata da una lunghissima preistoria segnata solo da attese e premonizioni e semplici anticipazioni di un tempo in cui l'ora temporale sarà finalmente realizzata. Il tempo storico non è la lunga agonia di un futuro che muore sempre nelle sue stesse anticipazioni. Bloch cerca di ancorare il futuro escatologico in una sorta di trascendenza immanente, che lavorerebbe nel cuore stesso della mancanza o del non ancora, ma il suo statuto e la sua enorme ambiguità è quello di una anticipazione o prefigurazione, la cui inconsistenza ontologica non è in grado di giustificare la stessa nozione di attesa o mancanza.

13. Come pensare insieme l'enigma e l'immemorabile? L'immemorabile come enigma, o l'enigma *come mai fatto a tempo*, in contrattempo, in un tempo che nessun passato o futuro o presente sarebbe in grado di designare?

Non è questo il tempo del volto, come il messianico, che Levinas riprende e ripensa da una tradizione enorme? Come ricorda Scholem la voce con cui Dio ha offerto la Torah non si è mai spenta. Non cessa di risuonare, come se il Sinai fosse un evento che non cessa di accadere. Se il fondamento della

legge è la voce di dio, se questa voce è l'origine della legge, se essa si dà sempre al presente, se il presente è ciò che non cessa di accadere, in fondo questa voce è senza profondità, nel suo accadere è una voce inudibile. Già sempre accaduto nel senso però del suo *non cessare* di accadere. Il suo non venire mai meno impedisce di confonderla con ciò con cui la filosofia ha sempre una speciale confidenza e cioè il ritornare a sé a partire da un certo limite del *venir meno*. Il ritiro inudibile di questa voce converge dunque con il suo non smettere di accadere, quindi con il suo essere già sempre porta aperta della parola della legge. Ritirata nel suo essere già sempre aperta e quindi esposta nella sua invalicabilità. L'invalicabilità di una porta già sempre aperta forse è un altro modo per esprimere quella consegna della parola su cui insiste la tradizione che risale alla autorità di Isaia Horowitz quando recita: «Il Santo, Egli sia benedetto, pronuncia la Torah per bocca di tutti i rabbini» (*Chagigah*, 15b). Tutti i rabbini sarebbero nel ritiro in cui la parola di Dio si consegnerebbe sino al punto che Egli stesso studierebbe la Torah. L'ambiguità moderna del doppio genitivo qui non potrebbe trovare nessuna tolleranza o indulgenza. La parola è come svuotata di dio, aperta nel ritiro vuoto di dio. Proprio per questo la legge diventa decidibile a partire da una certa indecidibilità del suo contenuto.

Per questo il doppio genitivo nella formula parola di Dio, nella linee di forza di questa tradizione, non fa circolo. Non circola tra un dio e la sua parola, non è l'intimità nascosta della sua parola. Non è lo sguardo che chiama nell'intimità della sua parola.

C'è risonanza comune tra la tradizione ebraica e quella cristiana (almeno quando entrambe sanno preservare la forza dell'esperienza di fede) in questa esposizione della parola come ritiro. Entrambe le tradizioni pensano, seppure in diverso modo, l'alterità come esposizione. Depongono l'alterità nell'esposizione di una parola la cui inesauribilità non attinge alle immense pro-

fondità di ciò che non si cesserebbe di esaurire, ma alla speciale esperienza di un esodo che essa ogni volta inaugura. Parola aderendo alla quale si fuoriesce dall'intimità di ogni dimora propria, in fondo si abbandona il doppio fuoco dell'ellisse di un soggetto centrato del decentramento dell'altro di sé. Forse l'inudibilità della voce di Dio di cui parla una certa tradizione rabbinica non è altro che l'apertura stessa dell'esodo. Questo errare (lo sappiamo meglio nell'intelligenza di Rosenzweig) non si dirige verso un passato originario. Nessuna restaurazione di un tempo perduto e nessun compimento in una *terra promessa*. Nessuna terra può segnare l'orizzonte di questa esodazione.

Quando nelle pieghe interne di questa enorme tradizione si pensa l'arrivo del messianico, in un tempo senza attesa, quando si implica il messianico in un arrivo nella sorpresa dell'inatteso, forse si esprime in un altro modo il rischio di ogni promessa. Così come, forse, non c'è troppa tensione, come appare a prima vista, tra l'inatteso del tempo messianico e il già venuto-presente, in quella presenza inavvertita, raccontata in un'antica favola rabbinica che trasferisce il messia, senza clamore, tra le porte di Roma, già presente, tra i lebbrosi e i medicanti. Presenza inavvertita come presenza che non avverte di sé, che non fa circolo nell'autoavvertimento del sé. E solo per questo non si potrebbe dire che sia accaduto poiché si mancherebbe al suo non cessare di accadere, e neppure che sia ancora da accadere, poiché l'attesa farebbe vincolo e orizzonte. Se il messianico è l'avvenire per cui il tempo ha la sua apertura che non cessa di accadere, non proviene dal futuro. Come apprendiamo dalla lezione di Derrida il futuro non è l'avvenire. La sua possibilità è nella sua apertura, ma quando fa proiezione su di esso qualcosa allontana dal suo accadere. In questo tempo del messianico, né già semplicemente accaduto né semplicemente da accadere, le due tradizioni monoteistiche in vario modo si rimandano e in qualche modo si correggono a vicenda.

14. Nessun altro momento come questo intensifica la tradizione d'esperienza del messianico. La fede messianica si espone forse in questo tempo immemorabile. Ha a che fare con l'immemorabile di una chiamata, sopporta quindi quello che Derrida ci insegna a chiamare la spettralità del tempo. La *confidenza fidata* non è altro che la sopportazione di questa spettralità in cui l'altro resta in un'apertura non ancora assicurata in un fondamento presente o assente. In questa soglia immemorabile l'altro non è divenuto ancora il *mio altro*, il segreto non è ancora animato da un'intimità pronta a convergere nello statuto di un'alleanza esclusiva, l'eccomi non è vissuto nell'enfasi di un'elezione speciale, nel cono di una chiamata elettiva, l'immemorabilità spettrale espone all'aperto come luogo di tutti e di nessuno. Non comprendiamo per quanto è possibile la confidenza fidata al di fuori del plesso che la stringe con l'improprio di questo luogo-non luogo di tutti e di nessuno. Non c'è apertura se una qualche appropriazione delimita questo luogo-non luogo, e c'è sempre confidenza fidata quando si sostiene e sopporta la possibilità che l'altro non sia in procinto di delimitarlo in una appropriazione. C'è sempre confidenza fidata quando non è in corso la fatalità di una guerra preventiva con l'economia di risposte che genera e promuove.

Dovremmo comprendere meglio però questa nozione di fidezza, nella persuasione che l'esperienza di fede delle comunità religiose costituisce il momento in qualche modo esemplare, alla condizione di sapere ogni volta estrarre o separare con discriminazione assolute il punto il cui la fede fa resistenza alla semplice *religio*, o viceversa il momento in cui una *religio* ha già annientato l'apertura della fidezza.

Una fidezza che forse non intendiamo fino in fondo, fin quanto è possibile, se non esercitiamo una qualche pressione sulla nozione fragile e qualche volta incerta di prossimità, di una prossimità all'altro nella fidezza di una somiglianza, come se l'immagine di questa somiglianza fosse l'istituzione stessa

di questa fidezza in cui il tra-noi diviene una prossimità: la potenza stessa di questa prossimità. Vorrebbe dire istituire una nesso indissociabile tra fidezza e somiglianza e fare di quest'ultima la potenza d'apertura in cui si istituisce l'avvenire stesso. Come se il messianico fosse nell'accadere di questa correlazione di somiglianza e fidezza. Nella somiglianza, quindi nella sua figura messianica si istituisce la fidezza e in essa si sopporta tutta la potenza dell'avvenire.

Come reinterrogare questa *somiglianza* che fa rinvio unicamente verso la prossimità, verso un particolare somigliarsi in una prossimità. Una prossimità che in questa somiglianza trova l'apertura di una fidezza assoluta. Come se la prossimità, il tra noi, quindi il *Mit-sein*, si istituisse solo nel momento in cui la sostanza e la relazione entrano nella medesima correlazione di cui quella somiglianza è immagine. Come se occorresse trovarsi nell'immagine di questa somiglianza affinché la prossimità si istituisca come l'apertura stessa del tra noi.

Per giustizia d'altra parte intenderemo innanzitutto ciò che richiama un rapporto decisivo tra uguaglianza ed apertura. La filosofia sa sempre meno di quanto potrebbe sapere dell'apertura se non sa dire, in vario modo, questo legame tra giustizia e uguaglianza. Se non sa mostrare, per quanto è possibile, come la giustizia sia sempre venuta meno nel momento in cui l'uguaglianza diventa insopportabile. Sopportare l'uguaglianza infatti ha qualcosa di molto prossimo a quella sopportazione dell'aporia per la quale in Derrida si incontra l'avvenire messianico. Come se il messianico altro non fosse che un'apertura che sostiene e sopporta l'irruenza dell'*uguale*.

Niente più dell'*uguale*, dell'*altro* come *uguale*, può deporre quella convergenza per la quale l'*altro* può sempre divenire il *mio altro*, cioè l'*altro* che partecipa ed edifica l'identità del medesimo. Se l'*altro* non irrompe come *uguale* il posto del medesimo non cesserà di vedere assegnato la sua posizione da una speciale elezione. Se l'altezza dell'*altro* non è convertita dalla

figura o immagine dell'uguaglianza non cesserà di innalzare la stessa soggettività del soggetto.

15. Dovremmo mostrare come vi sia un rapporto originario tra la figura immagine in cui circola la potenza che sopporta l'uguaglianza e la confidenza fidata. Forse non capiamo con la radicalità necessaria la potenza dell'uguaglianza senza questo rapporto con l'esperienza di una confidenza fidata, poiché sopportare una confidenza fidata significa la medesima cosa della sopportazione dell'uguale. La fede è come la formula dell'uguaglianza, essa è il sapere intimo che accompagna la irruzione dell'uguale, il credito senza il quale nessuna comunità può circolare come apertura. Potremmo forse dire in questo modo: il credito di apertura in cui si espone il ritiro non è altro che il richiamo interno tra la fideità e l'uguaglianza. Il credito in fondo non è altro che il momento attivo della fede. In entrambi i casi ciò che si sopporta riguarda l'avvenire. Sul piano speculativo questa sopportazione fidata dell'uguale insegna qualcosa sulla differenza ontologica. Nel momento in cui diciamo che la differenza ontologica deve sottrarsi ad ogni semplice differire non facciamo altro che chiamare in causa una confidenza fidata. Solo nel credito di una confidenza fidata in cui la fede è la formula dell'uguaglianza potremmo invocare un'ermeneutica che rinuncia a differire la differenza. Laddove la differenza differisce, essa non può non presentarsi nell'evidenza di un venimento, il quale dobbiamo pensarlo come contraccollo di un certo debito che ha incrinato, in qualche modo perduto, quel credito che circola sempre nell'apertura in cui confidenza fidata e uguaglianza possono cambiare di posto.

16. Il credito dunque sopporta l'infondatezza nello stesso modo con cui sopporta e sostiene la potenza dell'uguaglianza. Una confidenza infatti non sarebbe tale se avesse la pretesa di un fondamento e di una assicurazione. Per questo ogni forma

o figura del debito inaugura quel momento in cui il credito fiduciario non sopporta l'infondatezza della relazione. Non a caso l'ontologia che non distingue la differenza ontologica da una semplice differenza è anche quella che deve proporre una qualche logica di indebitamento. L'indebitamento del *Dasein* di Heidegger è più che un sintomo di un'ermeneutica nella quale la logica del venir meno si sovrappone all'esperienza di un ritiro. Vedremo più avanti come vi sia una relazione interna, una implicazione necessaria, tra il venir meno, quindi l'esperienza del venire a mancare e la pratica che giustifica un fondamento. In questo senso le pratiche di indebitamento sono sempre coestensive ai momenti in cui un potere diventa dominio. Il regime del debito è sempre il sintomo di una perdita di potenza dell'apertura nella quale l'immagine dell'uguaglianza rende sostenibile una relazione di confidenza. Ma non capiremo bene tutto questo, ripetiamo, se tralasciamo l'implicazione tra l'esperienza del venir meno e la volontà di fondazione. L'uguaglianza esposta in un ritiro cede il campo all'esperienza di un venir meno quando una certa forma di appropriazione prende il sopravvento.

Il venir meno non è altro che un ritiro che ha cessato di esporsi come tale per una pratica di appropriazione. Un diritto di proprietà ha già imposta la sua signoria nel momento in cui un ritiro si restituisce come un *venir meno*.

17. Verificheremo inoltre il rapporto tra fidezza e indeterminazione. Vedremo come sopportare l'indeterminazione sia una condizione della fidezza. L'indeterminazione però non richiama, in questo caso, la semantica del vago o dell'indefinito. Converte piuttosto con una logica estranea alla tensione tra fondazione e senza fondo. Solo quando la fidezza viene meno entra in scena il rilancio interno tra fondazione e senza fondo. La giustizia sul piano della relazione sociale ripete questa fidezza o quella sopportazione dell'indeterminazione

in cui circola l'apertura del senso. Un'appropriazione si stabilisce ogni volta come causa ed effetto del venire meno di una apertura fidata nella quale in una certa immagine della giustizia si sopporta la forza o la dirompenza dell'eguaglianza. Per questo, in un certo senso, l'appropriazione è sempre una forma di fondazione. Una fondazione che traccia una delimitazione esterna ed interna. In vario modo nella figura di una proprietà nella quale si tenta di fondare la stabilità di una relazione e preservarla dall'alea dell'eguaglianza. Allo stesso modo nella fondazione metafisica (che ripete questa istanza) il fissaggio di un fondamento provoca nello stesso momento la vertigine del conflitto.

L'evento di apertura quindi sopporta la fidezza in un'immagine di giustizia e il suo punto di insorgenza sta nella configurazione di questa immagine. I miti di fondazione forse conservano la traccia dell'opera di questa immagine e della sua istanza costituente.

18. Per una implicazione su cui dovremo a lungo lavorare, dunque, l'utopia si dimostra ogni volta una variante di una qualche istanza metafisica senza il lavoro pratico di una decostruzione. Non vi sarebbe dunque utopia senza il lavoro pratico di una radicale decostruzione, ma non vi sarebbe decostruzione senza l'energia messianica dell'utopia.

La loro dissociazione impedisce di pensare radicalmente l'una e l'altra. L'utopia diventa una variante della nozione troppo metafisica di alterità, di compimento, di promessa, di ulteriorità o trascendenza, mentre la decostruzione rischia di presentarsi come una semplice de-costruzione, come un cammino inverso della costruzione metafisica, tutto interno ad una qualche fatalità inevitabile del metafisico.

Non pensiamo però in modo sufficientemente adeguato la dimensione dell'utopia al di fuori della sua figura d'immagine, o di immagine figurale. L'utopia è sempre un'*immagine utopica*.

Se riguarda e compromette in vario modo l'uniformità del tempo storico è per la sua *apertura d'immagine*. In questo senso sarebbe un errore parlare di idee utopiche. Non si coglierebbe la potenza che esse possono esercitare nei passaggi epocali. La stessa potenza dell'azione storica in alcuni momenti decisivi risulterebbe incomprensibile al di fuori dell'apertura di potenza di questa immagine utopica.

19. Secondo una possibile lezione di Derrida dunque vedremo che la decostruzione ha a che fare con la giustizia. Essi devono per così dire trovarsi nella medesima orbita perché la riduzione abbia la forza di una distruzione-decostruzione.

Come se dovessimo investire tutto su una serie come la seguente: una figura immagine, una immagine utopica, un certo rapporto tra quest'ultima e il lavoro di somiglianza, una somiglianza senza simiglianza che apprendiamo a pensare e praticare nel mondo delle arti, l'utopia con la sua imminenza messianica nell'evento esposto di questa somiglianza, come se quest'ultima potesse essere la potenza d'apertura in cui giustizia e uguaglianza possono sempre scambiarsi il nome per indicare la medesima cosa. All'estremità della differenza ontologica dunque, laddove il lavoro speculativo si impone di differire l'essere dall'ente, di differire di una differenza che differisca da ogni differire, fino al punto di nominarla come un niente di differenza, laddove quel niente del differire, quel niente che conduce Heidegger in momenti cruciali a un passo, nel passo dialettico di Hegel, si dissocia da ogni logica del venir meno, laddove si impone la potenza decostruttiva-costruttiva di un evento esposto nel suo ritiro, la filosofia reincontra nella fine della sua passione fondamentale l'antica questione della giustizia e scopre la necessità della prassi. La prassi come il lato o il versante, o il momento, costruttivo della distruzione-decostruzione. Momento senza il quale la stessa decostruzione non solo resta alla fine impotente, ma si affermerebbe come il semplice senso inverso del passaggio onto-metafisico.

20. Dobbiamo seguire Derrida quando ritiene che una decostruzione nel momento stesso in cui allenta la presa di una totalità si dispone, in quello stesso allentamento, in quel fremito che scuote l'ordine costituito, in una soglia messianica, tuttavia quello stesso allentamento, quel momento critico in cui la presa di una totalità si interrompe, non avrebbe forza o la forza non avrebbe quel supplemento di grazia per cui essa possa davvero agire se la decostruzione non fosse il passo stesso di una *costruzione*, se questa costruzione non fosse l'adesione al cuore utopico di una visione, di una visione che si immagina nel lavoro della sua messa in opera. Grave errore pensare che qui non sia necessario il massimo della potenza, che la potenza possa essere semplicemente il lavoro algido di una idea, dell'idealismo di un enunciato, o di una qualche reiscrizione di un imperativo categorico. La lezione hegeliana contro l'ineffettualità dell'imperativo kantiano resta permanente e ancora ci insegna il dislivello tra l'evidenza di un imperativo categorico e la sua effettualità. Occorre che l'imperativo o il desiderio si configuri, entri nell'opera di una configurazione, nell'immagine di una configurazione per assumere efficacia. Con una particolare tradizione teologica diremo: per assumere la forza di grazia senza la quale l'intendere e il volere non avrebbero la potenza dell'efficacia. Il messianico è sempre nella potenza d'apertura di questa configurazione, la cui immagine, ciò che chiameremo la sua esposizione, avrebbe quasi tutto da apprendere da quell'immenso travaglio teologico che ha dovuto pensare l'immagine somigliante del figlio e del padre. Se sapremo salvaguardare una somiglianza da una simiglianza, se non confonderemo le due immagini, è perché, per quanto è possibile, avremo capito cosa impediva ad una singolare cristologia messianica di non sovrapporre il figlio al padre, quindi di fare del figlio la cosa stessa del padre, il figlio quindi come fenomenalità stessa del padre, immagine fenomenale del padre, somigliante in quanto fenomenalità di un padre ritirato nell'esposizione del figlio. Da

questa tradizione messianica apprendiamo qualcosa di decisivo sulla differenza ontologica, apprendiamo il nesso decostruttivo tra ritiro ed esposizione, lo speciale ateismo che deve comportare, ateismo radicale di un'immagine senza simiglianza, ateismo di una decostruzione di ogni passione ontometafisica, ma anche di ogni semplice teologia apofantica o negativa.

Ci chiederemo che cosa comporti per la passione ontometafisica questa irruzione di un ateismo d'immagine la cui somiglianza costringe la speculazione in quel momento assoluto di decostruzione segnato dall'idea trinitaria. Nonostante tante apparenze si conserva un nucleo intimamente ebraico, la diffidenza ebraica nella semplice rappresentazione, in questa immagine atea, senza simiglianza, che la formula trinitaria salvaguarda da ogni soluzione *semplicemente filosofica*. Vedremo come questa immagine nell'esposizione di una somiglianza senza simiglianza mostra qualcosa di decisivo per l'economia di una svelatura. Nessuna svelatura del padre qui è in scena nell'*immagine* del figlio. L'esperienza che fa pressione enorme sull'invenzione teologica costringe a negare ogni rinvio del figlio al padre, ogni semplice differenza e ogni semplice identità, ma anche l'identità dialettica qui viene sconvolta. Forse non comprendiamo l'esposizione di questa somiglianza se non apprendiamo a ripensare la logica stessa della convertibilità degli antichi trascendentali. Poiché solo una speciale animazione teologica potrebbe davvero spiegare la convertibilità degli antichi trascendentali, in particolare quella convertibilità del *bonum* e del *pulchrum* per la quale una immaginazione speculativa del tutto inedita irrompe nel cuore dalla nozione di sostanza e di relazione, di essenza ed esistenza, potremmo anche dire di essere e di ente. Animazione teologica che andrebbe perduta nella sua irruzione e dirompenza decostruttiva se banalmente inscritta nel monocromo di una tradizione onto-teologica. Oggi dobbiamo ancora domandarci quale esperienza abbia concorso alla necessità di una somiglianza che salvaguarda l'ateismo nella formula trinitaria.

21. Vedremo dunque che la decostruzione non sarà tale se non nella messa in opera di una prassi, nell'esposizione di una figura sociale di trasformazione di un ordine esistente segnato dall'ingiustizia.

La decostruzione dovrà costruirsi in una messa in opera. Nella figura di una messa in opera. Al di fuori di questo nesso, intensivamente immanente, di decostruzione e costruzione la *ritrazione* sarà sempre solo una sotto specie di un *venir meno*. In altri termini, nella messa in opera in cui decostruzione e costruzione si richiamano l'un l'altra la ritrazione sarà convertibile con l'apertura in un'esposizione. Se la ritrazione non sarà nella figura di una esposizione, una semplice differenza marcherà la linea d'orizzonte di essere ed ente.

Il grande e difficile tema della riduzione, di una riduzione radicale, la ritroviamo dunque nel plesso indissociabile di decostruzione e costruzione. Diremo dunque: non c'è riduzione se la pratica di una decostruzione non assume la figura-immagine di una costruzione-conversione, non c'è riduzione se una qualche conversione non attraversa il cuore stesso della passione elementare della filosofia, se un certo ritiro non riguarda il suo tratto velante-svelante.

La riduzione non accade nella sua radicalità, se la filosofia continua a costituire il luogo elettivo di una qualche svelabilità, non c'è riduzione se questa passione non si depona in un ritiro che prende tutta la *forza* possibile e il suo orientamento dal momento in cui la decostruzione si compie nella figura-immagine di una costruzione. Comprendere per quanto è possibile la natura di questa *forza*, quella che chiameremo anche la sua *istanza costituente*, è importante per la filosofia proprio per il contributo che può dare alla dimensione del politico. Del resto ogni volta che il politico la trascura va incontro alla rovina e alla semplice distruzione. Questa *forza* non è altro che la declinazione della *potenza*, la quale lo abbiamo intravisto, non è disgiungibile da ciò che Heidegger ci propone come l'*apertura*.

La tradizione teologica conosce meglio della filosofia morale questa *forza* come supplemento del volere e dell'intendere, conosce meglio della filosofia morale come l'affidarsi al dover essere, alla sua suggestione, alla sua evidenza, all'evidenza di una norma, non possa avere effettualità senza il supplemento di una particolare *grazia*. La *grazia* per il politico, quindi la forza dei suoi imperativi, proviene dal luogo utopico della figura immagine in cui si mette in opera il plesso della decostruzione-costruzione. Il medesimo plesso in cui la filosofia può concorrere alla riduzione come una filosofia della prassi. Capire il rimando interno tra il politico, la potenza, la forza, il ritiro esposto di un evento d'eccezione nell'immagine utopico-figurale è oggi essenziale per contrastare le vecchie e nuove forme del dominio. L'immagine utopico-messianica con il supplemento di forza o di grazia che essa comporta non sarebbe però possibile se l'essere dell'ente non fosse attraversato nella tensione del conflitto, quindi nei punti di faglia in cui si esercitano le forme del dominio e quindi le varie pratiche dell'esproprio. Non può esserci nessun passo verso una decostruzione se non si avverte la tensione del conflitto in cui si documentano le logiche spietate di ingiuste esclusioni.

Diremo in vario modo che l'ingiustizia comporta l'ibridatura di impotenza e dominio e non c'è critica possibile se non si registrano, nella forza stessa della speculazione, le pratiche e le coperture di varia specie e intensità in cui essa si dispiega. Occorre ancorare lo sguardo nel punto di tensione in cui fa resistenza una qualche esclusione ingiusta. La tradizione critica lascia in eredità qualcosa che non si deve cessare di coltivare: i momenti in cui si articola o dispiega l'insieme sociale, l'essere del sociale, non sono mai equivalenti rispetto alla potenza di apertura, rispetto a quell'insieme che non deve mai appartenere a ciò che rende possibile. Coloro che subiscono l'oppressione e l'esproprio non sono disposti nel medesimo modo verso l'orizzonte dell'insieme rispetto a coloro che si affermano in

una pratica di appropriazione. C'è un dislivello ontologico che marca la natura dell'essere sociale e in cui matura la tensione del conflitto verso cui non può che collocarsi l'istanza di una decostruzione radicale. C'è sempre metafisica, pensiero astratto, semplice *Verstand*, se l'essere dell'ente non passa, nel lavoro estremo della speculazione, nel varco di questa tensione, non alimenta e non si alimenta di questa contraddizione del conflitto.

22. Una nuova visibilità fenomenologica dell'essere sociale deve dunque presupporre la logica del conflitto e la filosofia perde la propria occasione se non assume o inventa le parole stesse con cui il conflitto afferma la sua dirompenza. Tuttavia in troppi momenti della tradizione critica il conflitto si riduce ad una estenuante guerra di posizione. In troppi luoghi passa l'idea che il conflitto sia il luogo stesso dell'avvenire sociale o il dispiegamento della sua apertura, che esso sia la *dynamis* di cui ogni insieme sociale sarebbe l'*energeia*. Secondo queste posizioni l'apertura sarebbe immediatamente l'articolazione di un conflitto, il quale non sarebbe altro che la naturale infiammazione di un evento originario di appropriazione o deappropriazione. Vorrebbe dire che il *comune* dell'insieme sarebbe già sempre articolato in una scissione, e una differenza segnerebbe l'origine dislocandola immediatamente come risonanza di un evento di appropriazione. Vorrebbe dire che la comunità è come inscritta e preceduta da una rottura-scissione, e il suo atto di nascita coincide con il momento stesso in cui si delimita in un confine interno e in un confine esterno. La tesi marxiana secondo la quale la storia del genere umano non sarebbe altro che il lungo dispiegamento di una lotta di classe, in un certo senso, afferma questo nucleo hobbesiano della teoria sociale. Una lunga preistoria segnata dal principio di una appropriazione in cui si ordinerebbe di volta in volta il dominio di classe. Un dominio che avrebbe un prima nel mito di una uguaglianza

perduta e un tempo del poi in cui questa solidarietà del genere umano verrebbe riconquistata o ricostituita. Questo schema ha una lunga storia e molte varianti nel corpus della teoria e dell'eredità marxiane e postmarxiane. Il suo punto di gravità tende a sovrapporre conflitto e apertura in un punto di collasso per il quale si impone una deriva verso un trapassato mitico, con la conseguenza di mitizzare le stesse aspettative del futuro redentivo. Un fragile mito dell'origine si ritrova a sostenere la forza messianica con la quale la tensione del conflitto dovrebbe mutarsi in una nuova configurazione del sociale. Non casualmente questa deriva mitica si accompagna frequentemente con una riduzione dell'energia messianica ad una idea regolativa. Come se del trapassato mitico sopravvivesse la eco di una idea regolativa e come se tensione del conflitto e idea regolativa, in una qualche unione, potessero garantire la forza rivoluzionaria. In realtà questo schema si preclude una più accurata comprensione della stessa economia del conflitto, perdendo, di volta in volta, l'*occasione* in cui il conflitto può e deve precipitare in un trapasso epocale o semplicemente in una dislocazione dei rapporti di forza. Potrà sembrare controintuitivo ma confondere *apertura* e *conflitto* significa precludersi il *kairos* in cui esso può essere la *chance* dell'apertura in quanto tale. Occorre invece lavorare nella soglia di un altro schema. L'*apertura* è il nome che dobbiamo dare non al *già sempre perduto* ma a ciò che marca l'inappropriabile del comune, un inappropriabile in cui le pratiche di appropriazione possono certo fare velo, ma nessuna proprietà privata può davvero abolire il comunismo del *comune* dell'apertura. Poiché questa, in ultima istanza, garantisce la stessa possibilità dell'appropriazione proprietaria. Il *comune* non è altro che il vincolo indissociabile di *Da-sein* e *Mit-sein*. La sua perdita definitiva coinciderebbe con la fine di quella *speciale potenza* che si apre a un certo punto nella storia naturale. C'è dunque un *comunismo* che nessuna proprietà privata potrebbe davvero saturare, neppure nel momento in

cui l'espropriazione fosse totale, neppure laddove il domino avesse costretto l'insieme nel senza avvenire di confinamenti interni ed esterni.

Comunismo è forse il nome che possiamo offrire a quella sopportazione dell'uguale, o sopportazione dell'aporia, sopportazione del senza fondo, entro cui una confidenza fidata non è mai separabile dalla potenza dell'avvenire. La fede di questa fideatezza è la forza stessa dell'avvenire, la quale forse può assumere il non nascondimento di quella figura messianica che una insistente tradizione rabbinica voleva *senza clamore*, tra le porte di Roma, già presente, tra i lebbrosi e i medicanti.

Presenza inavvertita, nella prossimità comune. Non si potrebbe dire che sia accaduta poiché si verrebbe meno al suo non cessare di accadere, e neppure che sia ancora da accadere, poiché l'attesa farebbe da vincolo e orizzonte di semplice attesa. Se il messianico è l'avvenire, per cui il tempo ha la sua apertura che non cessa di accadere, non proviene dal futuro. Come apprendiamo dalla lezione di Derrida il futuro non è l'avvenire. La sua possibilità è certo nella sua apertura, ma quando fa proiezione su di esso qualcosa allontana dal suo accadere. In questo tempo del messianico, né già semplicemente accaduto né semplicemente da accadere, le due tradizioni monoteistiche in vario modo si rimandano e in qualche modo si correggono a vicenda

Se ci si pensa bene, non c'è troppa tensione, come appare a prima vista, tra l'inatteso del tempo messianico e il già venuto-presente in quella presenza inavvertita raccontata in un'antica favola rabbinica che trasferisce il messia nella prossimità non nascosta del tra-noi. Il messianico come potenza dell'apertura non nascosta fidata del tra-noi consente di pensare l'immagine utopica come l'eminenza stessa di questa esposizione ritratta, la ora non nascosta del tempo fidato. L'economia di appropriazione o di fondazione non sopporta e perde, è in perdita di questa apertura. Fonda l'apertura, manda a fondo l'apertura in

una fondazione e assicurazione. L'avvenire non cessa di accadere nella sua ora, l'apertura non cessa di accadere, altrimenti la stessa occupazione appropriante della fondazione non avrebbe la sua possibilità, ma la potenza muta in dominio e il dominio nell'impotenza.

23. Comprendere a fondo tutto questo è essenziale per la dinamica stessa del conflitto. Quando il dominio chiude l'avvenire, il compito del politico e un cruciale lavoro della filosofia è quello di ricercare e nominare l'istanza costituente dei conflitti più estremi cercando di capovolgere il dominio in potenza. In questo senso questa *istanza costituente* riguarda tutti e ciascuno, anche se il luogo in cui può prendere la necessità è la parte esclusa, ciò che Rancière chiamerebbe forse il *non numerato*. La posta riguarda sempre quel *comune* di tutti e di ciascuno in cui una comunità è sempre sul punto di una apertura cosmopolita. L'istanza costituente non si limita a capovolgere i rapporti di forza, non si tratta di una negoziazione nei confini di una distribuzione economica, ma di una metamorfosi delle logiche di dominio in pratiche e dispositivi di potenza. Non è il conflitto in quanto tale che decide dell'istanza costituente, ma al contrario è sempre una istanza costituente che decide della natura e del destino del conflitto. Quando essa manca il conflitto non è altro che una modalità, spesso la più efficace con la quale i rapporti di forza esistenti si tramandano e si rafforzano. L'istanza costituente non nascerebbe dunque senza la tensione del conflitto e tuttavia nessuna posizione o qualificazione sociologica garantisce o sostiene il suo primato o il suo valore. L'avvertimento della condizione di esclusione sociale è una condizione necessaria ma non sufficiente per l'istanza costituente. Il comune inappropriabile non è sovrapponibile ad una condizione sociologica. L'oppressione, l'esclusione o l'emarginazione non hanno di per sé una qualificazione per la quale un conflitto possa assumere un'istanza costituente. Occorre che

l'avvertimento o il sentimento di una esclusione ingiusta si nominano e si definiscono incorporandosi in una figura-immagine in cui sia centrale l'orizzonte della giustizia. Se questa incorporazione non avviene il conflitto non assume la forza costituente. Il conflitto in quanto tale non ha particolare lucidità rispetto a dispositivi di velatura, in troppi casi esso contribuisce alla loro efficacia o alla loro diffusione. Non si potrà mai decidere in anticipo se la sua estrema difficoltà sia dovuta al fatto che una qualche giustizia continui a garantire nonostante tutto un qualche avvenire oppure se resti ancora parziale e insufficiente la figura-immagine o la complicata combinazione tra i due. Una teoria critica può però scommettere sul seguente assioma: una società ingiusta non ha più la sua potenza e il suo avvenire.

24. Nessun compito per il politico avrebbe oggi la giusta attualità se non si intensifica l'idea che tutti i siti che hanno avuto forza costituente della tradizione moderna sono in rovina. Il rapporto tra sovranità e rappresentanza, tra rappresentanza e democrazia, tra democrazia e istituti del potere sovrano, tra potere sovrano e mercati del capitale, tutte queste configurazioni dovrebbero essere reinscritte nella forza di una nuova immaginazione produttiva. Alla diade complementare di dominio e impotenza, occorre sostituire una certa idea di potenza e forza o forza e potenza, per la quale si richiama una istanza costituente che fissa il proprio sguardo proprio laddove le figure-immagini hanno il loro centro utopico e cioè nella giuntura di giustizia e avvenire. Se la potenza più grande per una comunità è il suo avvenire, se l'avvenire ha che fare con quel momento in cui la giustizia si dispone come apertura di tutti e di ciascuno, oggi è sempre più urgente, soprattutto nel cuore dell'Occidente, ripensare tutti i principali siti o ordinamenti in cui si è disposta la vita comune in questi ultimi secoli. In questo senso le *figure-immagini* non si esauriscono nella semplice nozione di una *visione del mondo*. La visionarietà non

può certo essere estranea a questa potenza della figura immagine, ma non coglieremmo la sua materialità, l'istanza costituente che ne segna la forza d'apertura, se non comprendessimo ad esempio che un testo costituzionale rientra pienamente in ciò che dobbiamo intendere per immagine-figurale. Gran parte degli ordinamenti in cui si è situato l'Occidente negli ultimi secoli, in cui si è iscritta la fatticità della sua esistenza, sono figure-immagini: lo sono gli stati-nazione con la divisione dei poteri (poteri legislativi, esecutivi e giudiziari), ordinamenti scolastici, sanitari, poteri locali e partiti politici, ecc. La costellazione di questi siti ormai da tempo non cessa di collassare e di venir meno. Non cessa di girare nel vuoto autoreferenziale. Alcuni di questi sono stati abbandonati dalla circolazione del capitale e dalla universalità della rete. Per una filosofia che voglia ritrovare la sua possibilità critica questi sono i luoghi in cui consumare e ridurre la passione onto-metafisica, in cui pensare nell'esposizione di una immaginazione produttiva le nuove figure dell'insieme comune.

25. La logica di un fondamento dunque realizza sempre l'economia di una metafisica e ripete e fa eco a sua volta al declino di una potenza nel regime di un dominio.

Quando l'economia di un fondamento domina l'orizzonte dell'apertura, la logica del senso ha cessato di sopportare la potenza dell'avvenire. Gli *eventi di eccezione* ristabiliscono ogni volta il comune come un'apertura di tutti e di ciascuno e tutto questo avviene sul piano di immanenza di una decostruzione e una costruzione.

Gli *eventi di eccezione* hanno una funzione analoga alla dirompenza delle metafore nel corpo immenso della lingua. Reinventano i luoghi nei quali un credito fidato torna a sopportare l'apertura inapparente del tra noi. Le opere di metafora nascono forse quando i nomi sono sul punto di precipitare nella volontà di certezza della loro *lettera*. Quando l'istanza metafisica del-

la certezza della lettera sta per condannarli alla cattiva prassi di una infinita interpretazione. La metafora inventa il luogo di eccezione il cui sogno non è tuttavia quello di affermare la dirompenza del semplicemente eccezionale, ma piuttosto quello di promuovere la *normalità fidata* di un senso nuovamente condiviso. Così gli eventi di eccezione mirano alla normalità condivisa, mirano a quel comune fidato in cui l'inapparente si espone nella circolazione stessa del senso, spartita, come forse direbbe Nancy, nella spaziatura del tra-noi.

La normalità della *notorietà fidata* si ordina dunque nella configurazine dell'*evento d'eccezione*. L'evento non fa eccezione dunque se non nella soglia di una configurazione. La filosofia decostruisce la propria istanza metafisica solo quando vi concorre, solo quando concorre a quell'immaginazione produttiva in cui si può conseguire quel *punto di metafora* dell'evento. Ogni grande passaggio epocale, ogni passaggio temporale carico di avvenire è sempre nel punto riuscito di una configurazione. Così si può dire che una configurazione sia riuscita quando ha la medesima potenza di apertura delle metafore riuscite nella circolazione del senso. In questa coerenza ripeteremo più volte che la filosofia politica apprende qualcosa di decisivo dall'opera delle arti, dalla configurazione o figura o immagine dell'arte. Da troppo tempo la filosofia politica ha abbandonato un pensiero della *configurazione*, lo ha abbandonato alle logiche del potere come dominio, lo ha studiato del tutto esclusivamente sul piano inclinato dei dispositivi di comando e di disciplina. Da troppo tempo ha consegnato la decostruzione delle forme del dominio al semplice sabotaggio, alle pratiche di pura resistenza differenziale, alla difesa di luoghi residuali da proteggere nella loro presunta alterità. La filosofia politica ha abbandonato la *potenza* alla semantica del dominio perdendo di vista che la potenza è sempre in perdita quando circola capillarmente la forma del dominio. Si tratta invece di comprendere la radicalità di un passaggio come il seguente: nel

punto di configurazione in cui un evento è *riuscito*, il *comune* è conseguito come la potenza di apertura, la decostruzione nella sua istanza costituente-costruttiva ha in vario modo ridislocato e sospeso le forme del dominio. Un conflitto è sempre impotente, sempre alla deriva di una semplice ribellione nei margini laterali di un sistema se non trova la forza nella potenza di una configurazione. Se un'immagine utopica non concorre nel punto di metafora dell'evento.

Ma come pensare una configurazione? E soprattutto come rispondere all'obiezione in qualche modo inevitabile per la quale essa sembra reintrodurre l'idea, del tutto metafisica, di una forma compiuta, o addirittura di una teleologia dell'evento? Noi spostiamo il carico della domanda verso una soluzione indiretta domandando a nostra volta che cosa si configura nell'opera dell'arte? Comprendiamo per quanto è possibile l'opera dell'arte riabilitando l'idea metafisica di forma e contenuto o, al contrario, quell'autoriduzione con cui si mostra la fenomenalità esposta dell'arte ci impone di rinunciarvi e ci indica una direzione privilegiata per questa nozione di *configurazione*? Dovremmo valorizzare il fatto che l'esperienza fenomenologica incontra nell'opera dell'arte una resistenza assoluta alla metafisica. La sua configurazione espone l'impossibilità che le domande originarie della metafisica possano fare da soglia di accesso al suo esserci fenomenale. *L'evento d'eccezione* ripete e per certi versi intensifica questa cifra antimetafisica del configurarsi dell'arte. Ripete almeno un orizzonte d'evento nel quale il declino di una logica e un'economia del fondamento non hanno luogo o perdono il luogo che occupavano. In questo senso, la configurazione nel suo punto di metafora libera dal fondamento e dal suo regime. E poiché il fondamento è sempre coestensivo con una appropriazione, essa disappropria l'apertura come comune di tutti e di ciascuno. La bellezza, l'ultimo dei trascendentali, forse dice innanzitutto questo *colpo* riuscito della *configurazione*, laddove la configurazione di un insieme

esponde l'inappropriabile inappartenenza a ciò che rende possibile. Ma qual è il criterio di un colpo riuscito? La riuscita è il criterio di una configurazione nel suo punto di metafora, ma qual è il criterio di una riuscita, quando un evento può dirsi riuscito? Un evento è riuscito quando promuove la possibilità di un inizio nella condizione o nella sopportazione di un'assenza di fondamento. Laddove si stabilisce una logica del fondamento la possibilità dell'inizio è impedita. L'evento dunque ha il suo punto di riuscita nella decostruzione del fondamento e nella possibilità di una radicale discontinuità nella linea di un tempo continuo. Nel colpo riuscito dell'evento l'inizio si converte con una assenza di fondo. L'assenza di fondo non è tuttavia un fondamento mancante o il sentimento del mancare di un fondamento, ma una certa declinazione dell'orizzonte non nascosto dell'apertura di tutti e di ciascuno. Ma quale configurazione dell'evento è adeguata alla riuscita?

Anche qui la risposta è analoga a quella che daremo per l'opera dell'arte e cioè: la riuscita è possibile in una configurazione, ma nessuno schema preliminare, nessun metodo può garantire il rapporto tra riuscita e configurazione, nessun metodo potrà garantire la forma della configurazione. È sempre la riuscita il criterio infondabile della configurazione, ma è intorno al suo desiderio che essa si costituisce per prove e tentativi. L'eredità che riceviamo dalla tradizione critica rimanda questo desiderio all'immagine utopica e l'immagine utopica alla figura della giustizia. Questo desiderio dunque anima quel punto di metafora che si istituisce nel tratto che congiunge e disgiunge decostruzione e costruzione. Una ontologia sarebbe sempre insufficiente se non coimplicasse questo desiderio di giustizia, se il desiderio di giustizia non fosse la medesima cosa del sentimento fidato dell'apertura comune. L'utopia è a sua volta il cuore di questo desiderio e riesce a connotarne bene la particolarità del suo oggetto. Non si può dire sia un oggetto mancante, nulla a che fare con la barratura lacaniana del desiderio, né perduto

definitivamente né un perduto da ritrovare, neppure portato in dote dal tempo futuro. Tantomeno onticamente presente e disponibile. Forse la domanda antichissima sul tempo o l'ora del messianico in vario modo risponde all'animazione di questo desiderio. L'ora messianica dice qualcosa sull'animazione di questo desiderio e sull'apertura del suo oggetto. E dice anche qualcosa sulla configurazione nel suo punto di metafora o almeno sulla natura dell'immagine che in essa si espone. L'immagine di giustizia è il momento utopico della configurazione dell'evento, ma ciò che si consegue non può che avere il tempo che una immensa tradizione in vario modo attribuisce alla figura messianica. Questa immensa tradizione ripete in vario modo la formula del già e del non ancora. Il messianico dice dunque innanzi tutto il *già sempre accaduto*, l'immemorabile, l'apertura come non nascondimento, il ritiro esposto della fideità di un'apertura tra-noi, di tutti e di nessuno, di cui la presenza e l'assenza potrebbero dire la mancanza, ma quest'ultima non fa altro che velare sempre la fenomenalità non nascosta dell'ora. Quest'ora si può cercare di dire come l'attuale non nascosto, non nascosto in quanto attuale e attuale in quanto non nascosto. L'ora attuale non è l'ora pensata come atto, ma l'ora pensata come la soglia già sempre accadente del tempo, l'accadendo è il modo dell'attuale se lo pensiamo però nell'aporia del rispetto radicale del suo ritiro esposto, se evitiamo la formula per eccellenza con cui la filosofia fa velo al non nascosto nella sua ora e cioè quando lo propone nella formula dell'impensabile *come tale*. Quindi non solo quando lo tematizza nel pensabile, quindi lo traduce nella pensabilità, ma anche quando cerca di rispettarlo in un pensabilità che affermerebbe una impensabilità *come tale*. Vale fino all'estremo della sua possibile coerenza la formula eccezionale di Agostino: il *già sempre* come non nascosto è quell'ora con-saputa verso cui la domanda *che cosa* è arriva in ritardo o in anticipo. *Io so, noi sappiamo*, che cosa sia il tempo fino a quando qualcuno non ce lo chiede, fino a quando

io stesso non lo interrogo nell'istanza metafisica. Quel *fino a quando* dice molto sulla fideità dell'apertura, sul messianico del *già e del non ancora*. Si potrebbe variare in questo modo: io sono già sempre con l'altro fino a quando *qualcuno* non prende il suo posto, fino a quando non mi chiedo chi sia. Il già sempre con l'altro è come il già sempre con il tempo: ha la medesima fede del con-tempo con altri. È il comune come tempo improprio e inappropriabile, in cui l'altro non è mai nella figura del *mio altro*, così come un dio non circola nella formula di un *mio dio*. La filosofia rispetta quest'*ora* e contribuisce al suo orizzonte di esposizione quando combatte contro la sua istanza metafisica, quando decostruisce il metafisico contribuendo alla costruzione della configurazione di un evento d'eccezione che ordina il desiderio di un colpo riuscito in cui il senso ritrova la sua apertura fidata.

26. La filosofia deve rimproverarsi qualcosa di molto serio se l'orizzonte delle società europee è così carico di impotenza. L'idea così diffusa che il disincanto sugli assetti e gli ordinamenti dell'epoca sia la condizione necessaria e sufficiente per garantire una svolta si dimostra sempre più complice con ciò che contesta. Il disincanto può certo contribuire ad abbassare le luci della forza ideologica con cui alcuni istituti impongono la loro presenza, può alimentare anche la forza del conflitto e spingere verso varie forme di ribellione e di secessione etica. Non solo non promuove un cambiamento del regime generale di impotenza, ma può diventare a sua volta una più sottile e subdola maschera ideologica. Il disincanto aggredisce certo la solidità degli istituti dominanti, ma nel momento in cui impone l'idea che tutto sia in fondo nell'equivalenza generale del *non definitivo*, toglie al conflitto stesso ogni serietà. Il conflitto alimenta la commedia del *non definitivo* e l'ideologia della pura conservazione prospera nascondendo il buon senso per il quale anche il non definitivo può assumere la forma di una persisten-

te definitività. La definitività del non definitivo. La stanchezza per questa ideologia del post modernismo è ormai evidente, sono sempre più chiare le complicità con le devastazioni del capitalismo globalizzato, tuttavia resta ancora oggi la più influente e pervasiva forma del sapere.

Nell'eredità di Emmanuel Levinas

1. Scrive in questo modo Levinas in *Altrimenti che essere*, nel paragrafo intitolato *Ispirazione e testimonianza*: «Questa passività della passività e questa dedica all'altro, questa sincerità è il *Dire*. Non comunicazione di un Detto che subito ricoprirebbe e estinguerebbe o assorbirebbe il *Dire*, ma *Dire* che mantiene aperta la sua apertura, senza scuse, senza evasione né alibi, abbandonandosi senza dire niente di detto. *Dire* dicente il dire stesso, senza tematizzarlo, ma esponendolo ancora»¹.

Più avanti, Levinas indica, in questo *segno* fatto ad Altri, l'estrema tensione del linguaggio, il *per altro* stesso della prossimità. Lo indica come la sincerità stessa dell'*eccomi*, di un *eccomi* che rimanda a quella speciale fenomenalità senza fenomeno che Levinas chiama anche *gloria*. All'evento della *gloria* corrisponde la *sincerità* del *Dire*, il *Dire* come speciale esposizione di un linguaggio che non si esaurisce o si copre nel Detto.

Più avanti sempre nello stesso paragrafo Levinas scrive in questo modo: «La gloria dell'Infinito si glorifica in questa responsabilità, non lasciando al soggetto alcun rifugio nel suo segreto che lo proteggerebbe contro l'ossessione per l'altro e coprirebbe la sua evasione»².

1. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 179.

2. *Ivi*, p. 181.

In un altro punto, poco più avanti, Levinas è ancora più esplicito e consegna questa nozione ad una delle immagini più straordinarie della filosofia del Novecento. Scrive in questo modo: «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»³.

Viene evocata qui l'*esposizione*. La nozione complicata e difficile di *evento esposto*. Di un evento esposto, solo nella dismisura di una esposizione all'*esposizione*. Esposto in quanto senza copertura, esposto in quanto sincerità senza veli, esposto ad una esposizione che non ha niente in cui sottrarsi o velarsi.

2. In questi passi, così apparentemente rapidi e persino vulnerabili, circola una delle lezioni più straordinarie che Levinas ci lascia in eredità. Cercheremo, seppure rapidamente, di portare quasi all'enfasi la forza di alcune coerenze interrogando innanzi tutto il rapporto tra *velatura* ed *esposizione*. Poiché, lo abbiamo già intravvisto, la *sincerità* è una nudità senza veli, così come la *gloria* non ha un *secondo piano* in cui potersi sottrarre. Vedremo che cosa questo comporti per il Dire stesso della filosofia. Poiché il *Dire* della filosofia qui è richiamato come una *figura* che deve farsi, in qualche modo, esemplare dell'esposizione stessa del *dire* nel detto, quindi di quella speciale apertura del Detto che Levinas chiama *Dire*.

Che cosa deve implicare per la filosofia un Dire *esposto* senza velature? Che cosa comporta per la filosofia questo aderire alla fenomenalità di un evento esposto nella sua nudità, esponendosi a sua volta senza veli? Che cosa ha da apprendere la tradizione del pensiero critico da questa difficile questione che in fondo richiama il tema della riduzione fenomenologica?

Non è questo anche un momento cruciale per un confronto

3. *Ivi*, p. 182.

radicale con il *Dire* di Heidegger? Il *dire* e il *detto* nella filosofia di Heidegger corrisponderebbero oppure no a questo appello alla nudità richiamata in questi passi così difficili di *Altrimenti che essere*? Potremmo affermare, ad esempio, che il *Dire* di Heidegger si esponga nell'apertura di una sincerità la cui modalità farebbe testimonianza in una singolare impossibilità di andare in un *secondo piano*, e quindi non sottrarsi sotto una qualche velatura?

3. Da Levinas apprendiamo a pensare un singolare rapporto tra *velatura* e *svelatura* come il tratto eminente o il carattere costitutivo dell'ontologia. Di una ontologia che non farebbe davvero i conti con l'assunto di una radicalizzazione dell'istanza fenomenologica per eccellenza. Come se da questi passi di Levinas apprendessimo ad apprezzare ancora di più la radicalizzazione heideggeriana dell'imperativo fondamentale della fenomenologia, quell'imperativo per il quale la filosofia sarebbe chiamata, nel giusto metodo, ad aderire al *mostrarsi* della pura fenomenalità, ma al contempo verificassimo, per la forza di quei passi di Levinas, la permanenza di una speciale intimità in Heidegger tra *velatura* e *svelatura*. Come se, dopo Levinas, in una particolare interpretazione e ripresa della sua lezione, fossimo autorizzati a riconoscere, in Heidegger, una tensione irrisolta tra *velatura* e *svelatura*. Una questione seria che coinvolge la *riduzione fenomenologica*, quindi la potenza stessa della *distruzione*, infine una impossibilità ad esporre il *Dire* stesso della filosofia nella *sincerità* di un evento impossibilitato ad andare in *un secondo piano*.

4. Questo confronto tra Levinas e Heidegger sul rapporto, insidioso e difficile, tra *velatura* e *svelatura* può diventare ancora più importante e decisivo se riconosciamo che proprio Heidegger impone a se stesso, molto precocemente, di dissociare la fenomenalità dalla *velatura*. Assai prima di Levinas, Heidegger

radicalizza la fenomenalità come *non nascondimento*. Il *non nascondimento* chiama sempre in causa una particolare esposizione. Appartiene alla medesima famiglia dell'*esposizione* della nudità di Levinas ed entrambe appartengono a quella svolta della fenomenologia che Jannicaud, come si sa, ha chiamato versante teologico della fenomenologia. Per entrambi *un non nascosto* esposto radicalizza l'idea che l'apparire fenomenologico, portato all'estremo del suo apparire, si converte con una certa inapparenza.

L'esposizione proviene, per entrambi, dunque, da quel momento nel quale ciò che appare nel modo più eminente, l'apparire per eccellenza, si converte con un inapparente. E per entrambi tutto questo non abbandonerebbe il terreno della *visibilità* fenomenologica, ma la interpreterebbe nella coerenza più radicale.

5. In *Essere e Tempo* troviamo un passo di straordinaria forza che meriterebbe un'enfasi speciale, un commento tenace e un'ermeneutica instancabile. Un passaggio che ha il grande pregio di portare a fuoco e concentrare una delle intuizioni più precoci e più persistenti del lungo travaglio filosofico e fenomenologico che lo precede. Dice la seguente cosa: «Essere velato è il contrario di "fenomeno" (*Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu "Phänomen"*)»⁴. In questo passo, in modo particolarmente efficace, si evoca lo statuto della fenomenalità, quindi lo statuto della differenza ontologica. Se l'essere velato è il contrario di fenomeno la *fenomenalità* è nel *non essere velato*.

Questa formulazione non fa altro che esprimere in altro modo ciò che Heidegger molto precocemente chiamerà *il non nascosto*. Altro modo ancora di dire *il già sempre compreso*, prima, di un prima senza *tempo*, di ogni comprensione.

Il fenomeno è dunque il *non nascosto* in quanto *non velato*.

4. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 61.

Proprio in quanto *non nascosto* è irriducibile alla soglia di una semplice presentazione. Tutto questo, seguito nel rigore delle coerenza che impone, che impone allo stesso Heidegger, e che forse consente di misurare alcuni momenti cruciali del suo enorme e persino smisurato lavoro speculativo, indica che lo s-velamento non può attraversare la soglia dell'apparire.

Pur essendo la modalità di ogni possibile asserzione, di ogni giudizio, pur dovendo e potendo affermare che l'ente si disvela per il *Dasein*, questo disvelarsi non *s-vela* il non nascondimento. Se disvela l'ente nell'asserzione e nel giudizio è proprio perché non s-vela la fenomenalità per eccellenza come *non nascosto*, in quanto *non velato*.

In quel passo dunque si afferma che non si dà fenomenalità, quindi non ci si trova all'altezza della differenza ontologica, si confonde la differenza ontologica con una semplice differenza, se essa si mostra nella soglia di una velatura.

6. Heidegger, come si sa, acquisisce molto presto la persuasione che la *non esperibilità* della vita effettiva non sia una situazione difettiva, una manchevolezza della vita reclamante un qualche intervento di sostegno o di rischiaramento. Questa inesperibilità-impensabilità è l'orizzonte stesso dell'effettività. Non c'è vita effettiva, non c'è effettività della vita il cui *come* possa in qualche modo diventare un'esperienza possibile. Al contrario la possibilità dell'esperienza effettiva è tutta concentrata su questa inesperibilità. Essa è la modalità del vivere effettivo. Il *come* proprio dell'effettività.

Il giovanissimo Heidegger aveva già acquisito l'idea che la domanda della tradizione filosofica *che cos'è?*, la formula centrale del domandare filosofico, fissato nella determinazione del che cos'è, debba flettersi in un altro modo per raggiungere o corrispondere alla modalità di quel *come*. Poiché il *come* non è esperibile tematicamente nessuna filosofia sarebbe all'altezza del compito se non fosse in un qualche modo la *ripetizione* del

come di questa inespugnabilità. Non si tratta di rendere esperibile l'inesperibile ma di ripetere, *intensificare* la modalità inespugnabile dell'effettività. Si tratta di aderire al mostrarsi di quel *come* effettivo. Si tratta di aderire al suo apparire inapparente, di ripetere il paradossale *mostrarsi* della sua inapparenza. Poiché l'imperativo fondamentale della fenomenologia rimanda a ciò che appare nel modo più eminente non può che coinvolgersi nel *come* dell'effettività inespugnabile, in quanto apparire per eccellenza, in quanto apparire fino al punto dell'inapparenza. La *ripetizione* di questa esperibilità deve compiersi con il metodo della fenomenologia.

In questa coerenza stretta ed inflessibile che Heidegger si autoimpone sin dai tempi di Friburgo, come un pegno della sua adesione alla pretesa fenomenologica, *non nascondimento* e *non velatezza* affermano la medesima cosa.

Se l'essere velato è il contrario di fenomeno, l'essere dell'ente nella sua nudità, in quanto non velato, è il più esposto di tutti. Tanto esposto da essere inapparente, di una inapparenza tuttavia che non si confonde con un semplice non essere manifesto. Una inapparenza esposta come non velata.

7. Tutto questo porta con sé una conseguenza radicale e in un certo senso temibile per la tradizione della filosofia, per la stessa prova di una analitica esistenziale, per la stessa impresa, così dovremmo dire, di un *pensiero dell'essere*: il non nascosto non velato non può accadere nella modalità di un sotto velo, in questo senso non è s-velabile. La svelabilità in quanto tale non potrebbe rispettare lo statuto della fenomenalità. Non rispetterebbe l'enunciato fondamentale della fenomenalità. Non rispetterebbe l'insidia che l'imperativo fenomenologico intende costituire per ogni metafisica.

Se un qualche velo fosse il *come* del suo mostrarsi, si confonderebbe un mostrarsi o forse un rivelarsi con uno svelarsi e la filosofia perderebbe la sua occasione fenomenologica e sa-

rebbe rispinta verso la metafisica, la cui passione elementare non sarebbe mai riconoscibile senza un speciale intimità con la svelatura.

Quindi se un qualche velo svelasse il fenomeno, esso sarebbe non solo il semplicemente nascosto, ma sarebbe ciò che presenta qualcosa da nascondere. La fenomenalità non ha niente di nascosto, niente da nascondere, niente che possa mostrarsi nello sfondo di un secondo piano.

La fedeltà radicale al principio della fenomenologia dunque richiede un'adesione ad un *non nascondimento* che deve dissociarsi da ogni pratica di velatura. Se il fenomeno è il senza velo, ogni pratica o scena di velatura manca la fenomenalità. Capire questo passaggio è essenziale non solo per conservarsi fedele alla *cosa stessa* come fenomenalità, ma anche, nello stesso tempo, per tracciare il raggio intorno a cui si delimita la pratica della metafisica. Si può dire infatti, in queste coerenze che vogliamo seguire fino in fondo, che la metafisica coesiste sempre con un orizzonte di svelamento. Essa si rilancia ogni volta che una velatura diventa la soglia svelante del fenomeno.

8. A questo punto possiamo trarre una prima conclusione: Levinas e Heidegger appartengono, ha ragione Jannicaud in questo, al medesimo versante di torsione della tradizione fenomenologica. In entrambi la fenomenalità accade nell'esposizione di una speciale nudità, di una nudità come *non nascondimento*, o come *esposizione*. Come sappiamo questo aspetto non è del tutto riconosciuto esplicitamente dalla interpretazione che Levinas compie di Heidegger. Come sappiamo l'interpretazione di Heidegger da parte di Levinas può dare l'impressione di un giudizio impreciso, imprudente, persino ideologico. Non sarebbe difficile per un interprete attento mostrare in vario modo questa parzialità.

Tuttavia, vedremo ora, seguendo alcune coerenze della lezione e dell'eredità di Levinas, come potrebbe svilupparsi la sua cri-

tica. Come questa critica potrebbe coinvolgere il momento nel quale essi sembrano in fondo meno lontani e cioè la questione di una fenomenalità come esposizione non nascosta.

La fenomenalità esposta, esposta nel *ritiro* del volto espone a sua volta in una certa impossibilità di andare in *secondo piano*. Che cosa comporta tutto questo per il *Dire* della filosofia? Questa esposizione del *Dire* è per Levinas l'unica possibilità di fare testimonianza della *gloria* stessa dell'infinito. Un *Dire* esposto, disdetto dal detto, è un *Dire* che non può velarsi in un qualche nascondimento. Che disdice il detto nello stesso momento in cui non ha più veli sotto cui sottrarsi e far segreto. Se il *Dire* della filosofia non si espone in questa non velatura sarà sempre un *Dire* del linguaggio dell'ontologia e questo *dire* svelante non sarà mai all'altezza del *non nascondimento* della fenomenalità. Un *Dire esposto*, ciò che Levinas chiama un *dire dicente il Dire stesso*, non richiama nessuna evidenza di presenza o di assenza. Così come con la nozione di *non nascondimento*, non si ha a che fare con una presenza o un'assenza. L'esposizione chiama sempre in causa un *ritiro* sottratto tuttavia all'evidenza di una semplice differenza o un semplice *mancare* o *venir meno*. Mentre Heidegger ritiene che solo una svolta verso l'ontologia salverebbe la fenomenalità come *non nascondimento*, Levinas risponde che l'ontologia non può che coinvolgere ogni volta una certa idea di manifestazione la quale implica l'impossibilità di sottrarsi ad una logica di velatura.

L'ontologia non sarà mai in grado di radicalizzare la fenomenalità nel senso di un *ritiro* esposto. È come se Levinas affermasse contro Heidegger: solo la *gloria* del volto espone un *ritiro* come non nascondimento, solo in questo evento di non nascondimento, nudità senza veli, si può ritrovare quel *già sempre compreso* che Heidegger cercava sin dai tempi della vita effettiva di Friburgo, un *già sempre compreso* come *già sempre accaduto*, immemorabile. Solo il volto *espone* un *ritiro* verso cui la filosofia stessa si trova esposta nella nudità di un *Dire* che non si cela

in una qualche velatura. Se l'*essere* dell'ente non ha l'imminenza del volto la filosofia sarà come impossibilitata di compiere quella riduzione o distruzione di ciò che potremmo chiamare la sua passione ontologico-metafisica.

9. Per comprendere meglio questo momento di divaricazione tra Heidegger e Levinas sul tema della nudità e della velatura, sul rapporto tra velamento e svelamento, dobbiamo porci una domanda che forse aiuta a concentrare in pochi passaggi le questioni decisive. Dovremmo chiederci: il *volto* di Levinas accade in una qualche variante della figura del *thauma*? Si potrebbe dire che un *thauma* possa esser evocato qui come la soglia di una particolare convocazione, come se l'Ecce mi fosse il contraccolpo di un evento *thaumatico*?

Leggiamo con attenzione questo passo. Levinas scrive: «Lo splendore della traccia è enigmatico, cioè equivoco in un senso che lo distingue dall'apparire del fenomeno»⁵. Che una traccia possa irradiare uno *splendore* può colpire. Non è frequente che Levinas valorizzi la figura dello splendore, eppure non cogliamo la *visibilità invisibile* della traccia senza la saturazione di questa luce. La traccia splende come la stessa *invisibilità* della gloria.

Questa *claritas* della traccia meriterebbe un'enfasi speciale. Non a caso ha avuto nella fenomenologia degli ultimi decenni importantissime riprese. La saturazione di questa luce non rimanda tanto ad un *eccesso* che farebbe pressione incontenibile sulla presa intenzionale, ma piuttosto ad un'impossibilità di passaggio, qualcosa di aporetico segna lo *splendore* di questa traccia. Questa visibilità satura traduce una traccia che si cancella nel suo stesso tracciamento. Traccia che non rinvia a *ciò che manca*. Che non fa segno a ciò che manca, che non *presenta un'assenza* che manca. Nessuna presenza d'assenza o nessuna

5. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 17.

assenza che si presenta. Non si tratta solo di una mancanza, di un rinvio ad un'assenza, ma della cifra di un'assenza per ciò che non ha mai avuto presenza. *Mai stato presente*, scrive Levinas. Ma, ancora di più, nello *splendore* di questa traccia si respinge tutta una dialettica che pretende di fare del *venir meno*, quindi di una traccia d'assenza, la soglia svelante della fenomenalità. La nudità di questa luce satura richiama questa impossibilità di svelatura a partire da una qualche esperienza di un *venir meno*. Il *venir meno* qui è *già sempre* venuto meno, *già sempre ritirato* nel suo essere esposto per poter essere sotto traccia di una indicazione che svela. L'*enigma* di cui parla Levinas non dice altro che questa impossibilità di svelamento. Possiamo dire anche la seguente cosa molto impegnativa: questa traccia senza rinvio ad una presenza mancante, questa traccia senza contraccollo di un'evidenza di un *venir meno* non ha nulla a che fare con lo stupore del *thauma*.

Forse non capiamo a fondo la coerenza estrema che spinge Levinas a marcare di *splendore* questa traccia se non insistiamo quanto è necessario su quella distinzione dall'esperienza del *thauma* con cui la filosofia, da sempre, racconta a se stessa il proprio stesso *inizio* e la sua *vocazione*. Non capiamo la sua lontananza o estraneità alla tradizione dell'ontologia, lo stesso confronto con Heidegger, se non separiamo risolutamente la chiamata del *thauma* dalla *chiamata* della traccia immemorabile.

Occorrerebbe proprio dire così: vocazione e inizio, un certo inizio come vocazione o chiamata o richiamo. Nell'inizio del *thauma*, del *thauma* come inizio, ne va di una certa *chiamata*.

10. Nella lezione e nell'eredità di Levinas ci stiamo dunque chiedendo se la fedeltà a quel *non essere nascosto*, con cui la fenomenologia insidia la dimostrazione metafisica, abbia a che fare con la soglia di questo stupore. Se il *thauma* di questo stupore sia in qualche modo, ogni volta, per la filosofia la ripeti-

zione di ciò che la fenomenologia si impone di conseguire. Ci chiediamo insomma se il *non essere nascosto* si ripeta, magari, intensificandosi, nel *thauma* e quindi si affermi ogni volta che la filosofia vive e si rilancia nel suo stesso inizio, oppure, al contrario, in totale divaricazione, se il *thauma* non sia l'inizio stesso della passione metafisica con un punto cieco verso la fenomenalità dell'apparire. Altra economia rispetto alla traccia senza rinvio ad un'assenza mancante del volto.

Per questo, nel solco di questa eredità di Levinas, seguendo la sua critica alla tradizione dell'ontologia, potremmo reinterrogare un famoso passo del Teeteto. Laddove Teeteto descrive la meraviglia in questo modo: «In verità, o Socrate, io sono straordinariamente meravigliato di quel che sono queste “apparenze”: e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente ho le vertigini». (*Teet.*, 155e).

Pochi altri testi come questo ci dicono compiutamente l'esperienza in cui da sempre la filosofia documenta e racconta a se stessa la propria nascita o la propria origine. Dove si racconta, si tramanda e si ripete il suo proprio inizio, il *richiamo* del suo inizio. Un richiamo o una *chiamata* che non capiremo mai nella giusta tensione se non cogliamo il rapporto tra uno sguardo che da un certo punto in poi si trova a fissare le apparenze e la vertigine.

11. Il passo riferisce l'attività del *fissare* qualcosa, del fissarlo secondo un imperativo nuovo che sopraggiunge, e sottolinea poi il momento di una *vertigine*, uno sguardo preso dal movimento di una vertigine.

L'apparenza di Teeteto *trema* sprofondando nello stesso sguardo che prende a fissare, come se fosse il punto d'origine in cui cade la vertigine. Più intensa è l'istanza di *fissazione* maggiore è il grado della perdita, più intensa la vertigine, più grande la *passione* per l'originario.

Dal suo inizio e nel suo inizio la filosofia riferisce se stessa non

tanto allo stupore del meravigliarsi in quanto tale, ma a ciò che meraviglia nel momento di una *vertigine*. A ciò che sorprende nel *venir meno* di un'apparenza, in quanto apparenza che sprofonda in un senza fondo. La meraviglia è come il *tremito* di questa vertigine. E la vertigine è il *venir meno* di un particolare fondo dell'apparire.

La vertigine non vi sarebbe senza la *fissità* di un punto, senza questo rimando animatissimo tra un *fissarsi* e un *venir meno*, un *venir meno* ed un *fissarsi*.

Con un'enorme complicazione che non si cesserà mai abbastanza di evidenziare: un fondo che viene meno, proprio come un suolo che sprofonda sotto i nostri piedi, non cessa di prodursi e farsi avanti nel suo *venir meno*. Come se l'origine sopravvenisse nella filosofia nell'avanzare di questo fondo, nella meraviglia stessa di questa vertigine, nel cuore del rapporto tra *fondo* e *vertigine*.

Come se la *passione* per il fondamento o per l'origine fosse nella meraviglia di questo *venir meno*. Fosse il portato del *venir meno*, il suo stesso contraccolpo, con qualcosa di decisivo in comune con quel *fissarsi* di cui parla Teeteto. Non possiamo separare in alcuno modo un *venir meno* da un certo *fissarsi* e un certo *fissarsi* da un *venir meno*. Il *fissarsi* porta con sé la caduta nella vertigine e la caduta in una vertigine a sua volta chiama la necessità di una fissazione.

12. Nella lezione di Levinas potremmo dire che sia sempre una grave omissione o un grave errore ritenere che l'origine e il fondamento siano alla fine dello sprofondare o dell'attraversamento, come un secondo momento, come il dopo di un prima, in realtà dobbiamo pensarli nella loro indiscernibilità se vogliamo recuperare l'ampiezza del raggio con cui opera la forza della passione ontologico-metafisica.

L'idealità di un'essenza, tutto il lavoro di idealizzazione, l'intera economia della domanda che si tende come un arco sulla

questione del *che cos'è?*, incrementa l'instabilità del tema nel momento stesso in cui lo assicura. Non c'è mai stata vera opposizione tra l'*idealizzazione* in cui si cerca l'identità di certezza e verità e l'instabilità da cui proviene la forza della domanda fondamentale con cui da sempre la filosofia pensa il proprio inizio. L'*idealizzazione* sta alla vertigine come il punto fisso in cui essa sprofonda. Per questo non si coglie mai l'istanza metafisica senza coniugare bene i due lati di questo unico momento per il quale la fondazione di qualcosa appartiene alla medesima scena nella quale un fondo viene meno.

La meraviglia del *thauma* dunque è come l'arco teso tra la fissità e la vertigine. Un arco i cui i momenti sono l'*idealizzazione* e la vertigine ma la cui tensione attraversa la soglia di un *venir meno*. C'è sempre un *venir meno* tra l'*idealizzazione* che fissa nell'assicurazione e la vertigine aperta nel punto stabile del fondamento. Quando nasce la domanda del fondamento, quando il *che cos'è?* incomincia a circolare con l'insistenza dell'onda sulla batigia, l'orizzonte dell'apparire ha come perduto qualcosa di essenziale della sua apertura.

Così se l'inizio della filosofia è segnato da l'arco di tensione tra fondamento e vertigine esso è già un punto cieco verso ciò che la fenomenologia richiama come l'apparire fenomenale. In particolare quando lo richiama all'estremità della sua *inapparenza*.

13. Nel *thauma* la fenomenalità è perduta, già perduta, o meglio più precisamente, avvertita (in qualche caso, qualche volta) come *venuta meno*. In questo senso il *venir meno* diventa la soglia di accesso alla fenomenalità in quanto tale. Sembra essere la soglia d'accesso privilegiata alla fenomenalità: il metodo con il quale la filosofia, come ontologia, ritiene di accedere alla fenomenalità. Approfondire il *venir meno* sembra poter guadagnare l'essere dell'ente. Il *venir meno* diventa la traccia che svela l'essere dell'ente. Che traccia lo svelarsi dell'ente nel suo essere. Proprio in questo punto diventa impegnativa la lezione

di Levinas e la sua critica alla tradizione dell'ontologia. Poiché proprio in questo punto, così delicato, il *non velato* della pura fenomenalità, il non nascosto dell'apparire di un ritiro esposto si manifesta nella logica di uno svelamento. Il *thauma* si sovrappone e in qualche modo fa da velo svelante al volto perdendo l'imminenza della sua traccia senza rinvio. Levinas direbbe che la traccia del volto non ha niente di un'esperienza di un *venir meno*. Il *ritiro esposto* del volto non appartiene alla logica del mancare, non è un apparire che trema del suo possibile assentarsi; nel volto non c'è fondo in cui si possa sprofondare, così come non c'è nessuna possibilità di fissare l'ancoraggio di una presa teoretica. Il volto non è svelabile come è invece svelabile l'esperienza del fenomeno del *thauma*. Il *thauma* è esperienza della svelatezza del fenomeno, mentre *le visage* è proprio ciò che la svelatezza perderebbe nella sua nudità d'evento esposto nel suo ritiro.

Nella lezione di Levinas dovremmo dire che cambia la natura e l'economia della *chiamata*. Il *richiamo* di un fenomeno svelato nel *thauma* non è la medesima chiamata della traccia splendente del volto.

Enorme tema, come si vede, di un confronto possibile con la chiamata di Heidegger, con il richiamo di coscienza del *Dasein*. Come se, seguendo e interpretando Levinas e la sua critica alla tradizione dell'ontologia del pensiero dell'essere, fossimo autorizzati verso questa ipotesi estrema: in Heidegger sarebbe al lavoro ancora una qualche variante dell'antico *thauma*. Una qualche variante di questa esperienza di svelatezza farebbe da metodo nel circolo dell'analitica esistenziale. Una qualche variante dell'esperienza *thaumatica* impedirebbe ad Heidegger di dissociare fino alla fine l'essere come *non nascondimento*, quindi la fenomenalità non velata dalla economia di uno svelamento. In questo modo Heidegger non riuscirebbe a portare alle estreme conseguenze quel principio a cui pure egli si rimanda e che per primo pone in modo decisivo e cioè la fenomenalità come *non nascondimento*.

14. Nella coerenza di questa ipotesi dovremmo trovare in Heidegger la conferma in un qualche rapporto tra una voce che chiama o richiama e una certa esperienza del *venir meno*. Un *venir meno* farebbe da richiamo e offrirebbe il metodo di un accesso alla fenomenalità del *proprio*. In questo *venir meno* ritroveremmo il *thauma* e una speciale elezione che la filosofia si trova a ricevere nel momento in cui formula le sue domande fondamentali.

In *Essere e Tempo* questo richiamo lo ritroviamo come raccordo di ogni passaggio decisivo. Compare ad esempio anche in un passo esemplare come il seguente: «Quando non si trova qualcosa al suo posto, la prossimità ambientale si rende esplicitamente accessibile come tale»⁶. Una cosa *non trovata* al suo posto, non trovata laddove da sempre stava, perduta o *venuta a mancare* nel suo essere presente, nella prossimità di una presenza in familiarità preveggen- te, ritorna come un fantasma richiamando nella *sorpresa*. Il suo *venir meno* la richiama e, in questo richiamo, il soggetto si ritrova a sua volta richiamato. Il punto sul quale tutto si concentra, il momento di flessione interno di questo richiamo, riguarda questa particolare esperienza del *venir meno* del familiare. Occorre che qualcosa *venga meno* perché si apra un qualche accesso al *non nascosto*. Come se nell'economia di un *venir meno* si risalisse da una copertura verso una s-copertura. Come se dovessimo trapassare nel contraccolpo di un *venir meno* perché cada la velatura di una copertura. Il non trovare qualcosa al suo posto, quindi avvertirlo come *mancante*, non più presente, avrebbe l'efficacia di una ripetizione intensificata del suo essere stato presente nella fenomenalità del *non nascosto*.

Occorre essere colpiti o richiamati in questo *venir meno* perché la visione ambientale preveggen- te lasci constatare l'utilizzabilità come tale. Se la visione ambientale non fosse sotto il

6. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 186.

richiamo del *venir meno*, quindi nel cono di un qualche sobbalzo, in qualche modo sorprendente, la speciale intimità del *Da-sein* nel rimando degli utilizzabili, resterebbe nascosta o velata, inaccessibile nel *come* della sua inaccessibilità.

Il *venir meno* porterebbe dunque in dono un inizio che a sua volta convergerebbe con una qualche evidenza (cos'è il constatabile se non l'iperbole per uno speciale grado di evidenza verso cui si sarebbe sotto richiamo?) dell'orizzonte stesso della preveggenza ambientale. Una qualche evidenza che occorre certo difendere da ogni indice di presentabilità, la quale tuttavia offrirebbe una modalità d'accesso, di cui proprio il *sorprendersi* presenterebbe in qualche modo il metodo e la via. Colti di sorpresa ci troveremmo disposti nel giusto modo verso la visione ambientale preveggenze. Sorpresi nel contraccollo di un *venir meno* che richiamerebbe verso la preveggenza ambientale come tale.

15. Nel corso *I problemi fondamentali della fenomenologia*, nella sezione dedicata alla *temporalità*, Heidegger scrive: «Il sentire la mancanza non è però solo la scoperta di ciò che non è utilizzabile, ma è anche una esplicita presentificazione proprio di ciò che è già utilizzabile, o almeno di ciò che lo è ancora. La modificazione dell'assenza, che riguarda quella presenza che appartiene alla presentificazione propria del commercio con le cose e che è data nel sentire la mancanza, fa risaltare proprio ciò che è utilizzabile»⁷. Qui troviamo ancora più chiaramente la nozione del *venir meno* o del *mancare* come apertura stessa della fenomenalità. Più avanti parlerà di schema della temporalità. Il *venir meno* avvertito come tale, farebbe risaltare la *significatività* dell'utilizzabile. In qualche modo ripeterebbe intensificandola l'esperienza del *non essere nascosto*. L'assen-

7. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, a cura di A. Fabris, Genova 2010, p. 298.

tarsi come *venir meno*, come essere-per-la-morte svela, compie un richiamo di svelamento della fenomenalità. Fa richiamo e avvertenza nel *thauma* del non essere più presente, *thauma* del non essere più al suo posto dell'ente, del suo essere fuori posto. Lo svelarsi si ritrova nella piega di *assenza e presenza*. L'assenza vela la presenza svelandola come tale. Del resto questo modificarsi di una presenza in una assenza è il carattere proprio della temporalità. Per Heidegger non comprendiamo la temporalità al di fuori di questa *intimità* essenziale di *essere e niente*, di *presenza e assenza*. Heidegger introduce non a caso quasi immediatamente la nozione di *niente*: la negatività come assentarsi della presenza rimanda naturalmente al *niente*. Rimanda naturalmente all'intimità di *essere e niente* la quale riceve tutto il suo significato dall'esperienza del venir meno o del sempre possibile assentarsi dell'ente presente. Non casualmente ogni volta che Heidegger pensa la negatività come *niente* Hegel è chiamato in causa in una prossimità sconcertante.

16. Come rileggere questi passi di Heidegger nella lezione di Levinas? Come confrontare questo *richiamo* della negatività, dell'essere-niente, con la traccia che non rinvia a nulla di propriamente presente né assente?

Se il *venir meno* di quel passo di *Essere e Tempo* traccia l'assenza di una presenza e dialettizza presenza e assenza, la traccia del volto non fa segno di un venir meno poiché la *gloria* dell'evento non ha *mai fatto a tempo* ad accadere. Ritirato dalla presenza senza la copertura di una possibile assenza. Ritirato senza venir meno, senza *pathos* o *thauma* di un venir meno. Il richiamo di Levinas non è il contraccolpo di un venir meno, non accade nel limite dell'*essere-per-la-morte*. Nella sua lezione dovremmo dire che il *thauma* con cui la filosofia racconta a se stessa il proprio inizio, la chiamata del proprio inizio, non solo le impedisce di cogliere il nesso tra fondamento fissato in una presenza e l'abissalità di un senza fondo, ma offre alla filosofia

il privilegio di un accesso privilegiato alla fenomenalità. Il *detto* della filosofia assume l'elezione e il privilegio della manifestazione.

Dovremmo forse dire in questo modo, nello sviluppo di queste coerenze: quando l'esperienza del *thauma* anima l'orizzonte dell'apparire, il ritiro esposto del volto con la sua apertura si trova sotto l'istanza di una qualche copertura o di una qualche appropriazione. Il *thauma* copre come un velo la non svelabilità del richiamo del volto. Il velo non è altro che la natura svelante in cui appare il fenomeno nel momento del suo venir meno, nel contraccolpo del suo venir meno. L'ontologia o ciò che Levinas chiama il *pensiero dell'essere* non è altro che la modalità con cui la filosofia aderisce e ripete questa svelatezza del *venir meno*. La filosofia stessa si pensa come luogo dello svelamento dell'essere, accesso privilegiato in cui si offre lo svelamento. In questo modo però si stabilisce un rapporto indissolubile tra *svelamento* e *non nascondimento*. Si pretende di raggiungere il non nascondimento della fenomenalità mediante il lavoro di una qualche svelatura. Sottostimando tuttavia quanto sia complicato il lavoro della riduzione, quanto sia complicato cioè sottrarre il velo che fa da copertura al *non nascondimento*. Sempre negli sviluppi della lezione di Levinas noi comprendiamo meglio come il velo che copre la fenomenalità del non nascosto non è qualcosa che la filosofia possa sollevare semplicemente a partire dalla forza dei propri enunciati, a partire cioè dalla natura del detto, per ricordare le parole di Levinas che prima abbiamo citato. Questo velo che copre non è qualcosa di diverso dal privilegio elettivo con cui la filosofia assume il luogo privilegiato della manifestazione. Questo velo che copre non è qualcosa di diverso dalla modalità con cui la filosofia come ontologia interroga lo svelarsi dell'ente nell'esperienza del *thauma*. Ma se il velo che fa da copertura attraversa l'istanza stessa della filosofia nella modalità della sua originaria istanza ontologica, togliere questo velo non può che

significare un momento radicale di riduzione verso il gesto più originario della filosofia stessa. Togliere il velo dunque se non vuole riproporre la scena ontologica di un semplice svelamento che non rispetta la non svelabilità del non nascosto, se non vuole riproporre il gesto di chi guarda al di là del velo o nelle profondità del suo segreto, deve coincidere con un ritiro stesso di quel gesto della filosofia che si orienta a partire dalla domanda dell'ontologia. Levinas chiama questo ritiro o riduzione radicale, lo abbiamo visto, deposizione del detto nel *Dire*. La filosofia ritira la sua istanza di velatura, la sua copertura del *non nascondimento*, se rinuncia alla svelatura del detto esponendosi nella nudità esposta del *Dire*.

17. Non si può confondere dunque *ritiro* e *venir meno*, allo stesso modo per il quale la differenza ontologica verrebbe consegnata ad una pratica metafisica se *essere* ed *ente* fossero in differenza, se una semplice differenza segnasse il differire di essere ed ente. Dopo Heidegger noi sappiamo bene che l'essere dell'ente non è un ente, sappiamo meno bene che questa differenza non riguarda un differire.

Lo sappiamo meno bene, se è consentito valorizzare tutta l'enorme ambiguità di questo sapere di non sapere, poiché in nessun altro momento come in questa in-differenza con cui si dovrebbe nominare una differenza che non concede nulla al differire, è in gioco la scena stessa della filosofia, diciamo pure l'arte o la tecnica con cui si mette in opera, l'istanza con cui avverte di corrispondere ad un appello. In nessun altro momento come questo in cui la filosofia si obbliga, auto-obbliga, a evitare in ogni modo che l'essere dell'ente non sia un ente ma neppure in differenza dall'ente, essa può e deve pensare la differenza come un ritiro. Ma un ritiro senza modalità di una differenza, un ritiro senza traccia di differire, non può che coinvolgere la filosofia e la sua pratica, non può che coinvolgere un certo ritiro della filosofia medesima, una speciale capacità di fare *epoché*

di quello stesso appello da cui sembra ricevere il privilegio verso l'apertura della differenza di essere ed ente.

In questo senso la dissociazione di un *ritiro* da un *venir meno* comporterà la pratica attiva di una decostruzione.

Il *venir meno* è sempre il tentativo di pensare una particolare esperienza del *mancare*. Un'esperienza contrassegnata dall'evidenza di un mancare (in questa coerenza una *ritrazione* è un *mancare* senza evidenza del *venir meno*). Non c'è venir meno che non torni indietro (o avanti) nella testimonianza di un'assentarsi. Che non sia un richiamo nell'evidenza di un assentarsi. In cui l'assenza non faccia richiamo nell'evidenza del suo mancare. C'è sempre una speciale assenza che fa presenza nel suo stesso indice d'assenza. C'è sempre un richiamo nell'evidenza di questa im-presenza. È verso le modalità di questo richiamo che la filosofia rivendica da sempre un particolare privilegio d'ascolto. Privilegio di ascolto nel privilegio di un accesso.

18. Laddove l'evidenza di un *venir meno* insiste sulla scena, la *ritrazione* non è mai convertibile con un'apertura. L'apertura è infatti l'altro nome possibile della *ritrazione*. La ereditiamo da Heidegger con i suoi privilegi e con i rischi che contiene. L'apertura è dunque in un certo modo sinonimo di ritrazione. Non c'è apertura senza una ritrazione e non c'è ritrazione senza apertura. L'apertura è in una ritrazione senza evidenza di un venir meno. Solo una qualche *simultaneità* di apertura e ritrazione impedisce di orientarsi in una qualche evidenza di un venir meno. È aperto ciò che non viene meno e ciò che non viene meno è l'esposto per eccellenza.

Questa necessità di pensare simultaneamente ritrazione e apertura ci porterà ad insistere sulla nozione di *esposizione*. Ad affermare, con tutte le complicazioni che vedremo, che un evento esposto sarà un evento aperto nella sua ritrazione o ritratto nella sua apertura. Un evento verso cui una particolare disposizione della filosofia non potrà che avvertire un antici-

po o un ritardo. Sottrarre la ritrazione ad ogni evidenza di un venir meno è come sottrarre l'apertura a quel privilegio che Heidegger continua, nonostante tutto, a preservare all'ascolto della filosofia.

Se nell'orizzonte di un *mancare*, nell'evidenza di un venir meno, troveremo l'economia ontologico-metafisica, nelle figure dell'*esposizione* cercheremo la sintassi di un'antimetafisica. Una sintassi che ripete, lavora e rilancia, tutto ciò che *le visage* di Levinas impone alla logica della fenomenalità. L'*esposizione* riprende, del volto di Levinas, la *parusia* di un *ritiro*, propone la logica di un evento il cui ritiro non va in differenza e converge con una manifestazione né presente né assente.

Discuteremo però se *le visage* non debba a sua volta deorsi perché si apra la figura di un'*esposizione* ritratta, per coniugare un *ritiro* con un *senza fondo* e un *senza fondo* con una figura *esposta*. Per pensare la fine della logica del fondamento a partire dall'economia di un evento *esposto*.

Il *ritiro* dunque sarà una qualche forma o figura del *venir meno* se non sarà convertibile con un'*esposizione*, se il *ritiro* non sarà il nome per una *esposizione* e l'*esposizione* il nome per un *ritiro*. Solo un *ritiro* *esposto* potrebbe cercare di portare all'estremo l'intenzione fondamentale di *Essere e Tempo*. E potrebbe farlo proprio perché saprebbe giustificare l'inevitabile fallimento. Saprebbe in qualche modo comprendere che ciò che fa ostacolo alla circolarità del *da* con il *sein*, quindi alla confidenza dell'esserci, alla fidezza del *Dasein*, ha a che fare con l'animazione stessa con cui la filosofia assume il privilegio di interrogarne la questione.

19. La *riduzione* dunque non sarà mai all'altezza dell'imperativo da cui muove se preliminarmente non sa tutto ciò che è decisivo sull'orizzonte della svelatezza. Si potrebbe dire che la stessa forza con cui deve far opera di riduzione dipende da tutto ciò che non trascura sull'affermarsi di uno svelamento. Solo

questa comprensione radicale inoltre può garantire la potenza di distruzione necessaria per ogni pratica di riduzione.

Solo così, in questo passaggio stretto ma dirimente, la riduzione diventa una modalità di decostruzione e può coinvolgere fino in fondo la passione metafisica della filosofia e condurla, o condursi, verso un ritiro. Il *non nascosto* è nel paradossale *poi* di questo ritiro. E nessun ritiro o ritrazione, o differenza ontologica, sarà mai davvero tale se non è in scena un particolare ritiro della filosofia, una particolare conversione della sua passione metafisica.

Una riduzione deve dunque saper *distruggere* nella modalità di una decostruzione. E la decostruzione attraversa il cuore della pratica o dell'opera della filosofia.

20. Da Levinas dunque apprendiamo ad interrogare l'ontologia come la scena di una manifestazione in cui il Detto non permette al Dire di esporsi nel suo ritiro e proprio per questo non è mai all'altezza dell'evento di una fenomenalità come *non nascondimento*. Apprendiamo dunque a interrogare l'esposizione del Dire come una via per la decostruzione del logos ontologico-metafisico. L'eredità che riceviamo consegna la decostruzione come ritiro o deposizione dell'istanza metafisica, ad un Dire portato nella figura di una assoluta esposizione. Non vi sarebbe decostruzione senza questa pratica di un Dire che si disdice ogni volta dal detto in cui può celarsi e fare segreto. Se ci pensiamo bene la sopportazione dell'*aporia*, l'*aporia* sopportata nella sua indecisione o indecidibilità che Derrida ci propone, appartiene alla pagina aperta da questa tensione tra il Dire e il Detto di *Altrimenti che essere*. Sopportare l'*aporia* significa in fondo ammettere come insopportabile tutto ciò che si vela e si nasconde nella sua possibile soluzione, quindi significa scuotere il detto come luogo di velatura, impedire alla velatura di nascondere la non soluzione dell'aporetica. C'è la medesima famiglia di coerenze quindi tra l'esposizione del dire

di Levinas, tra un dire che si espone nel suo ritiro dal detto e la sopportazione dell'aporia di Derrida. La filosofia deve portarsi verso una fine, deve sapere *finire*, impegnarsi in un particolare sacrificio, rivolgersi verso di sé, decostruire il richiamo stesso della sua domanda fondamentale, morire in quell'inizio con cui da sempre si avverte nella convocazione di uno stupore che svelerebbe la natura della fenomenalità.

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 Derrida¹.

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

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

del Ministro. In qualche modo deve coprire il mittente e il destinatario 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 un 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 coprirla 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 assoluta: 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 una 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 contraccolpo 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 coessenziale 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 man-

care 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 *manicare*, 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 *manicare*. 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»¹.

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 avanti*

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

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»².

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

2. *Ivi*, p. 403.

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 [...]»³.

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 ridosso speculativo dell'attualismo. Chiamerebbe l'essere come non *non* essere l'*attuale*, in quanto apertura già sempre aperta di ogni

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.

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»⁴.

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 nessun ente né esistente né inesistente nell'orizzonte che apre. In questo senso non è l'opposto del positivo, non è l'opposto

4. *Ivi*, p. 45.

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'impredibilità 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'autodecostruzione implicata nella formula correttiva di un evento già sempre passato senza aver fatto a tempo ad accadere. Passato 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 fidezza di cui le figure della *notorietà* ne sanno sempre *quanto basta*.

Come se la fidezza con le risorse che potrebbe mobilitare fosse il nome estremo per il *limite* a partire dal quale la filosofia deve deporsi. Come se la fidezza 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 *fidezza*. Come se la filosofia fosse da sempre il *di troppo*, l'eccesso o il difetto 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 spaziatrice 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 indeterminazione 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»¹, 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 modo la verità dell'universale, che sopporta in ogni modo l'indeterminazione per la quale tutti i *questi* hanno la possibilità del questo.

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

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»². *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 particolare 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»³. Il *questo*, elementare gesto ostensivo 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

2. *Ivi*, p. 77.

3. *Ivi*. p. 83.

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»⁴. 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 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

4. *Ibidem*.

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 fidezza 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 rapportare 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 fidatezza. 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 *simiglianza* 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 condurranno 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 po-

tenza 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 prefamiliarietà. 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 multiplicatatem*, 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 distribuirebbe 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

occorreva 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 (sopportando, 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'eccezione se non ripete o *imita* in qualche modo il gesto della messa in opera dell'arte sulla situazione di un *venir meno*. L'operare 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”»⁵.

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

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

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 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 contraccolpo 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 con-

segna 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.

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»¹.

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»².

Che questa topica di un'assenza trovi una sua fonte e una misura nell'*ottica* del volto, si documenterebbe per Nancy anche

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.

nella tradizione teologica. Nel medesimo saggio, poco più avanti, egli fa un riferimento alle *Confessioni* di Agostino con l'intento di presentarle come esempio di una *ritrattistica* divina secondo un modello del tutto simile all'*autoritratto* cartesiano. In questo caso esporsi o ritrarsi come immagine o ad immagine e *somiglianza* del dio biblico vorrebbe dire esporsi nell'impresentabilità del proprio volto come la sua 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 di questa estrema tensione e difficoltà che si annida 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 reso esemplare del *somigliare* del ritrat-

to. 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 assente. Il ritiro-ritratto dovremmo seguirlo in tutto ciò che questo essere a immagine del padre promette, dovremmo pensare una ritrazione nel lavoro di una *somiglianza*, dovremmo anche attraversare 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, comu-

nione 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»³.

Egli tuttavia ritraduce la *chóra* di Derrida: la sua spaziatura finita si ritira dal semplice mancare per la medesima coerenza

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

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 *simiglianza* 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»⁴. 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*

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

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 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 infinitesimale) prevale sempre sulla spaziatura 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 comporti 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 *homoiosis*. 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»⁵. Senza questo evento d'immanenza la figura della *Legge* non sarebbe stata deposta. Mentre la *Legge* saturerebbe, sempre, con la burocrazia vuota

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

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. 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»⁶. 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 riscrivibile 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 comu-

6. *Ivi*, p. 166.

nità 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»¹.

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 come

1. *De Trinitate* 10, 11.

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'a/teismo 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 anche 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* mancata, 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'a-

nalogia resta estraneo rispetto a un evento che immagina il padre 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'im-

magine *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 *energheia*. 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 cau-

sa 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 principio 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 *primalità*. 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 piuttosto 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 opererà per quest'ultimo. Non ac-

cetta 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 avvicinabile 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 *simiglianza*, 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 dei 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 *energeia* 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, auto-dichiarare, la sua *hybris*, la sua supremazia, la sua *chiusura*. Le porta via il domino nel quale può nascondere a se 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 apertura. 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 se-

condo 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.

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 [...]»¹, 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

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

registra sempre, non a caso, nel coniugare l'occasione straniera 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 suo stesso inizio, nel momento in cui fa inizio, 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 *urvare*, "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 fideatezza 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 *fideatezza* 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 fideatezza, 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 contrattempo.

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 me-

moria più interna una semplice funzione rituale e non difensiva. 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»². 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»³.

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

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.

afferma e si tramanda. Nella prima sarà sempre possibile una certa memoria di gratitudine degli oppressi, nella seconda si 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* 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»⁴. 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 somiglianza 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,

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

in questa *simiglianza* con un dio. Non dovremmo stancarci di chiedere che cosa accade ogni volta, in forme diverse, nella 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 *somiglianza* 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 somiglianza, la somiglianza 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 somiglianza 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 somiglianza con cui la regalità esibisce la sua origine divina e la delimitazione di somiglianza 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 somiglianza, nell'effigie con cui si presenta somigliante regolasse la prossimità di una somiglianza 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 somiglianza 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»⁵.

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 *somiglianza* 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 *somiglianza*-

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

za sulle differenze e poiché il simile di una somiglianza è per 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'impiana tutta un'economia di alleanze, di fedeltà, di promesse. Alleanze che possono sempre mutare, fedeltà insicure e promesse giurate in segreto testimoniale inaccessibile.

7. La familiarità del simile è tuttavia sempre successiva alla perdita di una fidatezza. 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 fidatezza 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 fidatezza 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 fidatezza 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

cio continuo, di ciò che si dice, preso dalla *lettera* del gesto, diventerebbe un'opera impossibile: quel tavolo confidato in una normale fideatezza 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 fideatezza 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 fideatezza. Forse essa circoscrive 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 fideatezza 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 *mananza di potere*. Come se potessimo dire in questo modo: la grazia senza poteri 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* indivisibile¹, 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 iscritta 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 padre². 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 deteriore forma ideologica. Anche da Alain Badiou apprendiamo ciò che potremmo chiamare un pensiero

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

del *colpo riuscito*, dopo che per troppo tempo la filosofia ha 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.

*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 significanti

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 origi-

naria. 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 significante 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 monito 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 celebre

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 questa 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.

Bibliografia

- 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.
- 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*, 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.
- 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.
- J. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna, 1968.
- G. DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005.
- F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla "Fenomenologia dello spirito"*, Trento 1980.
- J. F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998.
- G. DALMASSO, *Chi dice Io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book, Milano 2005.
- G. DALMASSO (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, Decostruzione, Ospitalità, Responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007.
- J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, tra. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990.
- J. DERRIDA, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969
- J. DERRIDA, *Il fattore della verità*, tr. di F. Zambon, Adelphi edizioni, Milano 1978.
- J. DERRIDA, *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989.
- J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.
- J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.
- J. DERRIDA, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002.
- J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché, Invenzioni dell'Altro*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009.
- J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 2009.

- J. DERRIDA, *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.
- J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965.
- Id., *I paradossi dell'amore tra greicità, ebraismo e cristianesimo*, 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. 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 filosofiche, Antologia*, a cura di E. Garin.
- Id., *Genesis 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 Scotus*, 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 Scotus*, "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 Dreiene 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.
- 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.
- M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Ver-ra, Editori Laterza, Roma-Bari, 1985.
- M. HEIDEGGER, *Filosofia e teologia (1927)*, ora in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- M. HENRY, *Incarnazione, 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. MARRAMAO, *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*, Pellegriani, 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. PEPPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto, Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- O. PÖGELER, *Hegel jugend-schriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Habilitationsschrift, Heidelberg 1965.
- Id., *Phänomenologie et Méthaphysique*, ed. par J.-L. Marion et Planaty-Bonjour, Paris 1984, pp. 17-36.
- P. P. PORTINARO, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio si 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, Cimsello Balsamo (Mi) 1990.

- J. Ranci re, *La M senteinte, Politique et Philosophie*, Galil e, 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 fronti res 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 citt . 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.
- G. SCHWAB, *The Challenge of the exception: an introduction to the political of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin 1970.
- C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, M nchen-Leipzig, Duncker & Humblot 1932.
- C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1991.
- 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 Trinit t. Systematische Er rterung zur Religionphilosophie G. W. E. Hegels im ontologiegeschichtlichen R ckblick auf Duns Scotus und I. Kant und die HegelRezeption in der Seinsauslegung und Trinit theologie bei W. Pannenberg, E. J n- gel, K. Rahner und H. U. von Balthasar*, EOS Verlag, St, St Ottilien 1997
- C. VIGNA, *Il frammento e l'intero, Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilit  del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- P. VIGNAUX, *M taphysique del l'exode et univocit  de l' tre chez Jean Duns Scot*, in A. De Libera - E. Zum Brunn (ed.), *Celui qui est. Interpr tations juives et chr tiennes 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

<i>Come sfondo e premessa</i>	p. 11
<i>Introduzione</i>	p. 53
Capitolo primo <i>Il ritiro e l'inizio</i>	p. 95
Capitolo secondo <i>Nell'eredità di Emmanuel Levinas</i>	p. 117
Capitolo terzo <i>La differenza ontologica, il volto, la chóra</i>	p. 141
Capitolo quarto <i>L'eccomi e la chiamata</i>	p. 149
Capitolo quinto <i>Lo spettro, lo sguardo e il messianico</i>	p. 161
Capitolo sesto <i>La Lettera rubata: sull'eccesso svelato</i>	p. 171
Capitolo settimo <i>Sul niente e sull'essere</i>	p. 181
Capitolo ottavo <i>Il pathos del venir meno</i>	p. 187
Capitolo nono <i>Sopportare l'aporia</i>	p. 209

Capitolo decimo <i>La confidenza fidata e lo stile temporale</i>	p. 225
Capitolo undicesimo <i>La somiglianza, il terzo e il volto</i>	p. 241
Capitolo dodicesimo <i>L'esposizione e la somiglianza senza simiglianza</i>	p. 249
Capitolo tredicesimo <i>L'immagine-figlio del padre e la somiglianza</i>	p. 261
Capitolo quattordicesimo <i>Sull'immagine dialettica come evento d'eccezione</i>	p. 285
Capitolo quindicesimo <i>L'eccezione sovrana e l'evento d'eccezione</i>	p. 299
Capitolo sedicesimo <i>Fidatezza e fedeltà nella figura sovrana</i>	p. 309
Capitolo diciassettesimo <i>La configurazione dell'eccezione</i>	p. 321
Capitolo diciottesimo <i>La giustizia tra virtù cardinali e virtù teologali</i>	p. 329
Capitolo diciannovesimo <i>La somiglianza dell'opera dell'arte</i>	p. 339
Capitolo ventesimo <i>L'accadere performativo</i>	p. 347

Capitolo ventunesimo	
<i>Post scriptum: non rassegnarsi al riformismo</i>	p. 363
<i>Bibliografia</i>	p. 371

*Finito di stampare nel mese di novembre 2014
presso atena.net*

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.

