

FIGURE DELL'ASSENZA TRA SALOMON MAIMON, EMMANUEL LÉVINAS E WALTER BENJAMIN

Massimiliano Polari

*La differenza non è il fenomeno, ma il Noumenon,
che è il più prossimo al fenomeno.*

(G. Deleuze, Differenza e ripetizione)

Il più piccolo iato è il più difficile da colmare.

(Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Das Nachtslied)

Assenze

Davvero originale è l'*esegesi* ebraica riguardante il *Talmud*: il vero commento, la vera parola dell'Eterno, è *il bianco della pagina*, ciò che sempre è ancora da scrivere. Potremmo dire: il vero contenuto del *Talmud* è *inchiostro bianco su pagina nera*. Il vero detto è l'Indicibile¹, così come non è nelle singole parole che si rivela una proposizione, ma nelle sue pause. Anche il mistico di Wittgenstein rivela un fatto simile: la parola non serve a *mostrarLo* (il che sarebbe impossibile) e neppure a *nasconderLo*, bensì a mostrare *per absentiam* ciò che non può essere detto². Il detto è necessario in quanto *ri-vela* l'Indicibile, che ne costituisce il senso, ma da nessun «detto» è colmabile. Da qui un paradosso ancor più radicale: è l'assenza, la discontinuità, gli iati più piccoli, quelli che Nietzsche afferma essere «i più difficili da colmare», perché quelli che rivelano i maggiori abissi alla base dell'esperienza, il vero *constituens* della realtà, della *Wirklichkeit*, come scrive Nietzsche nel celebre e suggestivo *Nachtslied*: «*die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken*».

Risulta così spiegabile perché, secondo la tradizione ebraica, l'interruzione della lezione talmudica, il cosiddetto *coffee-break*, è considerato come il momento più importante della lezione stessa: è il bianco tra le righe è quella *nuance* della vita che interrompe la continuità. Presupposto che la continuità sia un'astrazione dalla vita concreta, si deve partire da ciò, che l'istante *sia* la realtà stessa, la *Wirklichkeit*. Quindi: non localizzabile in alcun luogo né in alcun tempo: piuttosto *ne è l'incessante pausa*. Pausa incessante in cui però noi viviamo e ci troviamo continuamente immersi tra la trama della continuità e della *Quantifizierung* e l'ordito della sua *continua interruzione*. Non esiste un minimo, infinitesimale passaggio che possa essere ridotto entro il continuum del differenziale, la realtà è che nel più piccolo passaggio – contraddicendo il principio - *natura facit saltus*. Si tratta – inversamente dal pensiero di Maimon – «di un passaggio, che deve essere sempre un salto»³.

¹ Non potremmo forse leggere anche il *tò exaiphnes* platonico come l'Indicibile di Wittgenstein, momento di passaggio che in nessun luogo e in nessun tempo può essere catturato, e che però – per dirla con Nietzsche – risulta essere *per absentiam* la *Weltbildende Kraft*?

² Cfr. M. Cacciari, *Dallo Steinbof*, Adelphi, Milano, 1980, p. 103.

³ «*Ein Übergang, der immer ein Sprung sein muss*», Friedrich Schlegel, *Jugendschriften*, ripreso da Walter Benjamin, in *Der Begriff der Kunstbegriff in der deutschen Romantik*; vd. *Gesammelte Schriften*, edite da Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser con la collaborazione di Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, voll. I–VII, Suppl. I–III. 1^a ediz. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972–1999. Riedito come edizione tascabile, voll. I–VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, vol. I/1, p. 27.

Detto altrimenti: la *Wirklichkeit* è costituita da un *continuum di discontinuità*, che per poter divenire *Wahrnehmung* e poi *objektive Vorstellung*; deve negarsi, *farsi altro da sé*: l'*a-topia* dell'istante, della pausa, della discontinuità che si fa altro da sé nello *schema dell'intensità*⁴. Continuo, si è detto, è solo l'irrompere *mai intenzionabile* della discontinuità da uno «stato» all'altro, il farsi orizzonte del prima e del poi. Il «Tra», *metaxy*, è un *quid*, che propriamente *non è cosa tra le cose* e che non è riconducibile ad alcuna misura, ma una *presenza assente*, attraverso la quale soltanto accade semplicemente la vita. Esso non è *fatto* di questo mondo e però è al tempo stesso la forza che lo produce segretamente, pur *continuamente* sottraendosi nell'istante del suo darsi. E in tal senso che analizzeremo alcune figure dell'assenza muovendoci tra Lévinas e Maimon e prendendo impulso nella nostra riflessione dall'aporia platonica del *Parmenide* sull' *exaiphnes*.

Tò exaiphnes

L'istante del passaggio dalla quiete al movimento e dal movimento alla quiete (o ancora più semplicemente il passaggio, l'*Übergang*, tra due «*stati*») è un momento, in cui avviene qualcosa di *atemporale e atopico all'interno del tempo*, ma che è al tempo stesso più essente che ogni «*stato*». Forse ogni *stato* è una costruzione fittizia e postuma, ma la vera realtà entro cui viviamo è un *continuum di discontinuità*, di *pause*, di *presenze/assenze*? Vogliamo in questo senso cogliere in tale atemporalità e *atopie*, in tali *assenze*, il vero *Vermittlungsglied*, il vero «membro mediatore» assente della realtà, per il quale la realtà è un *continuum di assenze*, pause, discontinuità, le quali si rivelano *nel rifiuto di venir contenuti*, in un sottrarsi nell'istante stesso in cui si danno, come un *maximum* di concretezza non assimilabile mai ad alcuno «*stato*»⁵. Laddove noi viviamo *concretamente* è il *luogo/non luogo* del non esser mai *stati*, quella atemporale e atopica *Zeit- und Ortlosigkeit*, il cui continuo irrompere *a-intenzionale* dell'istante, dell'*exaiphnes* è la realtà stessa. Il passaggio da uno stato ad un altro non avviene in *chronos*; non è localizzabile, non ha *topos* nel tempo: è *atopia*, avviene nel Non-luogo dell'*exaiphnes*. *Ma tale atopon è precisamente «ciò» che costituisce Chronos, che lo rende pensabile*. Il *Luogo/Non-luogo* dove *chronos* si costituisce ne nega l'esser luogo ed è di natura *a-intenzionale*, come la verità in Benjamin. Non esiste differenziale che possa colmare i continui vuoti prodotti da un *exaiphnes* ad un altro, essendo questi perfettamente *individui*. «*Continua – dice Cacciari – è soltanto la funzione di orizzonte dell'istante*»⁶.

All'assenza è quindi da riservare il rango del trascendentale stesso, ciò che si contrappone alla visione kantiana del trascendentale stesso, che cioè questo corrisponda alle *Verstandeskategorien*. Il trascendentale come assenza si mostra come qualcosa di così immediatamente dato che *non può aver luogo in alcun luogo*,

⁴ Salomon Maimon, *Transzendentalphilosophie*, in: *Gesammelte Werke*, a cura di Valerio Verra, voll. 1-7, manca editore Hildesheim, 1965, vol. 2, p. 120.

⁵ Paradossalmente è proprio il *maximum* di concretezza che ha parte all'oggettualità solo minimamente. L'oggetto è in realtà già prodotto di una fissazione, di una necessità di bloccare e sottrarre l'ente al divenire, e quindi in ultimo un'astrazione. Quello che noi definiremmo *idea*, che ha la funzione di sottrarre l'ente al divenire, è in realtà un'entificazione surrettizia del divenire. Vorremo mostrare invece che l'*idea* si cela e si nasconde proprio nel massimamente concreto.

⁶ Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 269-271.

ma solo nell'*atopia* del passaggio, della discontinuità⁷. L'improvvisamente che avviene, *mai intenzionabile*, pur nel tempo però *a-temporalmente*, è un *Ort/Nicht-Ort*, un *continuum di sintesi discontinue ed asimmetriche*. Illuminante è il passo tratto dal dialogo platonico *Parmenide*:

Ma quando essendo in moto si fermi e quando, essendo fermo, muti in direzione del movimento, bisogna che esso non sia certamente in nessun tempo. – E come? – star fermo prima e poi successivamente muoversi e muoversi prima e successivamente fermarsi, queste cose sarà impossibile che esso le subisca senza mutare. Non c'è nessun tempo in cui sia possibile che qualcosa contemporaneamente né si muova né stia fermo. [...] Ma neppure muta senza il mutare. [...] E allora quando muta? Infatti non muta né quando si muove né quando è nel tempo. [...] esiste allora qualche cosa di stupefacente, nella quale esso sia nel momento in cui muta? – quale cosa? – l'istante (*exaiphnes*). [...] Esso si situa tra il movimento e la quiete senza essere in alcun tempo⁸.

E – aggiungiamo – senza essere il momento del mutamento in alcun luogo. L'*exaiphnes* è qualcosa che avviene atemporalmente nel tempo – *in der Zeit zeitlos* – ed è tuttavia più essente che l'ente stesso. Così commenta questo passo Lore Hühn: «*Dieses Prinzip in seiner ganzen Zeitlosigkeit teilt sich unserer Erfahrung als Ort momentaner radikaler Diskontinuität*»⁹. Si tratta di una dimensione che avviene nel tempo atemporalmente nel suo incessante passaggio da un istante ad un altro, che si compie «[zeitlos] *als das zeitlose Prinzip innerhalb der Zeit im Zwischen, im Fortgang von Jetzt zu Jetzt*»¹⁰. Dall'«assurdità» che si verifichi una fittissima fila di passaggi, che avvengono *atemporalmente entro il tempo* e che non appartengono né alla quiete né al movimento, né ad un luogo né ad un tempo, deriva che il vero *a-priori* – rovesciando così l'assunto kantiano – si trovi proprio «*in einer sich ständig entziehenden Präsenz, in den Lücken, Klüften und Sprüngen*», ovvero in una presenza che continuamente si sottrae, nelle lacune, negli iati e nei salti, contrassegnati dal *rifiuto di venir contenuti*¹¹. Tra i due momenti del movimento e

⁷ Nemmeno le *Vernunftideen* kantiane hanno in tal senso, pur nel loro carattere atopico e nella loro sola, ma necessaria funzione euristico-regolativa, un carattere assimilabile all'*a-topia* del *tò exaiphnes*. Quest'ultimo è il massimamente discontinuo, l'effimero, il contingente che *ri-crea* incessantemente la vita, e ciò proprio in forza della sua contingenza, che arresta continuamente la demonica *notwendige Kette*, la catena necessaria degli eventi fissati dall'astrazione. È in questa *necessaria contingenza*, in questa *discontinuità* che arresta, che risiede in ultimo la *vita*, in quanto vita è ciò che contraddice ogni successione omogenea, astratta, vuota e sempre uguale, che neutralizzerebbe la vita rendendola *automa*.

⁸ *Parmenide*, 165 c5-e5.

⁹ Lore Hühn, *Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adorno*, in Günter Figal (a cura di), *Interpretation der Wahrheit*, Attempto, Tübingen, 2002, pp. 143- 181, qui: p. 152.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Espressione di Lévinas per definire il volto dell'Altro, in: *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano dell'Asta, con saggio introduttivo di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano, 1998, p. 199.

della quiete e della quiete al movimento c'è un salto, uno iato, un'*exaiphnes*, che da «nulla» può venire «colmato», che resta un'*assenza*¹².

Differenziale

Il concetto kantiano di *transzendentale Apperzeption* si presenta agli occhi dei post-kantiani come sommamente aporetico: la pura appercezione sarebbe una facoltà intellegibile, che entra in azione

attraverso un'intima percezione (*Wahrnehmung*) e che per noi è percepibile solo come *Gefühl des Daseins*. Oltre a ciò – osserva Martin Bondeli – Kant ha presentato l'unità dell'*Apperzeption*, di cui s'afferma che essa sia possibile come analitica solo sotto il presupposto di un'unità sintetica, come una *innere Wahrnehmung*, che perdura in modo continuato lungo il tempo e che così le conferisce lo status di un'idea psicologica piena di contenuto¹³.

Poiché però l'io è un'idea, esso non può, secondo quanto afferma Kant riguardo alle idee trascendentali, esser oggetto di conoscenza in senso proprio:

In corrispondenza con la differenziazione kantiana tra la funzione costitutiva delle categorie e la funzione regolativa delle idee, esso [l'io] può però valere come un oggetto determinabile della nostra conoscenza teoretica solo in termini di continuo avvicinamento, cioè *annäherungsweise*. [...] Maimon si figura la conoscenza dell'io in tal modo, che esso, nel significato di una sostanza autodeterminantesi, sia riconoscibile solo come *Annäherungsweise*, come modo d'avvicinarsi, sulla base di generalizzazioni (*Verallgemeinerung*), connessioni (*Verknüpfungen*) ed ampliamento (*Ausweitung*)¹⁴.

Così Maimon sull'io in risposta all'aporia kantiana: «Quanto più ampia diventa la fila delle rappresentazioni connesse in questo modo, tanto più esse divengono una sola cosa con noi in tempi diversi. Noi conseguiamo un ancor più alto grado di personalità proprio attraverso ciò»¹⁵.

Per quanto mi riguarda – osserva ancora Maimon – affermo con gli idealisti che l'io è sì una semplice idea (*bloße Idee*), ma al tempo stesso un oggetto reale (*ein reelles Objekt*), poiché esso non può venir determinato per sua natura da nient'altro che da se stesso. [...] Se esso deve essere determinato come oggetto, allora può venir pensato come oggetto nelle sue modificazioni attraverso un infinito avvicinamento ad esso¹⁶.

¹² Il *concreto* partecipa in modo minimo – in ciò il paradosso della nostra riflessione – all'oggetto.

¹³ Martin Bondeli, *Zum Begriff der Apperzeption in Fichtes Wissenschaftslehre*, in: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Rodopi, Amsterdam, vol. 28, 2006, p. 207.

¹⁴ Martin Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der früheren Rezeption und Kritik*, Schwabe, Basel, 2006, p. 107.

¹⁵ Maimon, op. cit., p. 165.

¹⁶ *Ibidem*.

Questo è l'intelletto infinito, ovvero l'io pensato – quasi anticipando Hegel – come soggetto ed oggetto, che può risolvere in sé tutta la realtà allorché le verità di fatto vengono ad essere ridotte a *apriorische Denkverhältnisse* e quindi a verità di ragione. Ciò è però possibile solo tramite l'idea di differenziale, che rinviando al concetto di monade leibniziano e al concetto dell'infinitamente piccolo si presenta come una grandezza infinitamente piccola, che però si manifesta estensivamente in modo specifico come intensiva¹⁷. La questione del *differenziale* quale *limite tendente all'infinito a zero* è per Salomon Maimon lo strumento per colmare gli iati dell'esperienza, anzitutto quello tra molteplice empirico e categorie dell'intelletto, tra *Körper* e *Seele*, e poi anche quello tra la questione kantiana del rapporto tra *quid juris* e *quid facti*¹⁸. Il differenziale però non permette iati o discontinuità. In questo senso l'ontologia di Maimon si ispira a quella di Leibniz, che nella monade aveva inteso ridurre il concreto allo spirito. Va però anche detto che entro la riflessione di Maimon agisce una risoluzione monistica di tipo spinoziano, sebbene il differenziale ne sventi l'identificazione *nel presente* di Dio e Natura¹⁹. Ma il differenziale quale limite tendente a zero *all'infinito* non potrà mai annullare nell'esperienza reale, *in der wirklichen Erfahrung*, quel passaggio da concreto ad astratto e che per accadere necessita di *un salto*. Il differenziale nega la possibilità del salto, della discontinuità²⁰. Ma il differenziale tende ancora a voler addomesticare la discontinuità, il *tò exaiphnes*. Hegel stesso cita il calcolo differenziale, in quanto per lui la matematica potrebbe trattare grandezze come tali «*nel loro sparire*», *in ihrem Verschwinden*, proprio nel loro momento di passaggio da uno stato ad un altro. Così il differenziale tratta come grandezze *determinate* proprio questo inafferrabile istante, questo passaggio imprendibile²¹. La matematica può trattare l'*exaiphnes* come grandezza definita perché lo serra tra grandezze definite.

Se riferiamo tutta la nostra riflessione sull'*assenza come il vero a-priori* al problema della *Wahrnehmung*, allora si intravede facilmente che i salti, le lacune, gli iati, *die Sprünge, die Lücken und die Klüfte*, di cui è impregnata l'esperienza, esigono un'unità quantitativa – che rappresentano sì una trasposizione, ma

¹⁷ Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung*, cit., p. 304.

¹⁸ Maimon, op. cit., p. 58-63.

¹⁹ Secondo la nostra visione presenza di Dio è il suo immediato sottrarsi.

²⁰ Maimon compie in realtà il suo vero passo avanti, dove egli mostra che i giudizi sintetici a priori non sono validi apoditticamente, mostrando che Kant, nell'ammettere che senza l'esperienza non potremmo pensarli, cade in un circolo vizioso. Se essi sono le condizioni senza le quali l'esperienza non sarebbe possibile, com'è che poi dobbiamo verificarne la validità proprio in essa? Oltre a ciò vi sono giudizi sintetici a priori che non sono però raffigurabili o addirittura eccedono la nostra esperienza, quale l'idea di decaedro regolare o la radice quadrata di 2. (Maimon, op. cit., p. 27).

²¹ Ciò diventa tra l'altro la molla determinante per lo sviluppo della *techné* contemporanea. Attraverso questo calcolo a noi pare di poter eliminare anche l'*atopon* di Platone o del Volto dell'Altro in Lévinas. Se calcolo lo sparire nulla può più sfuggirmi del divenire dell'ente. È proprio a tale riduzione al logos dell'*exaiphnes* che il presente testo vuole essere in qualche modo una risposta. (*Hegels Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969-1971, 20 voll. Sulla base dell'edizione del 1832-1845, vol. 5, p. 111). È proprio grazie al differenziale che l'intelletto infinito – quello in cui l'io diventa oggetto reale (*das Ich wird zum reellen Objekt*) risolvendo così l'aporia kantiana dell'appercezione trascendentale – rimane pura *Terra promessa* e mai coincidente con la realtà stessa, in cui il mondo è dio e dio è il mondo, sia in senso oggettivo come in Spinoza sia in senso hegeliano, in cui «la sostanza va determinata come soggetto» (Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, p. 95).

anche una negazione – per poter diventare *objektive Vorstellung*. Da ciò ne deriva che la quantità, come ogni astrazione, ha carattere solo fittizio e postumo: è grazie ad essa che la sensazione, l'*Empfindung*, viene collocata *in un luogo e in un tempo*. Ci sono cose alle quali – così come ci troviamo ad essere dal punto di vista cognitivo per natura – non possiamo rapportarci. È innegabile almeno dal punto di vista kantiano che noi abbiamo *rein qualitative Vorstellungen*, cioè *Empfindungen*, che sono ancora *unbildlich*, non ancora immagini, e *ohne repräsentationalen Gehalt*, senza contenuto rappresentativo. La *Empfindung*, percezione sensibile si mostra essere punto di annodo, *Knotenpunkt*, dell'esperienza, *Erfahrung*, mentre la parvenza di continuità viene conferita solo attraverso la *Quantifizierung der Intensität*, quantificazione dell'intensità, che traspone l'intensità in un qualcos'altro da sé, che le fa avere luogo. Pur osservando con grande acume che *la quantità sia schema della qualità*, Maimon resta tuttavia convinto di poter ricondurre la qualità o la grandezza intensiva all'astrazione e di fare della materia puro spirito, *reiner Geist*, sebbene solo nella *Terra promessa* dell'intelletto infinito, che, in quanto promessa, mai sarà mai un *dato*, un *Gegebenes*.

Se analizziamo anche l'attività sintetico-compositiva che per Kant ha l'immaginazione, l'*Einbildungskraft*, vediamo che essa si presenta come «la possibilità di ogni composizione del molteplice empirico»²². L'immaginazione è per Kant «*eine notwendige Ingredients* della percezione»²³. Non ci è mai *dato* l'immediato, ma solo l'immagine di esso, già elaborata *ab origine* dalla *Einbildungskraft*. Questa solo è per noi il *dato*, il *Gegebenes*, non l'immediatezza del *tòde ti*. Ma è proprio negli interstizi del *tò exaiphnes* e della singolarità *ab-soluta* del *tòde ti* che cerchiamo di interrogare l'esperienza. Ciò che rende possibile *chronos* è il farsi continuamente *altro* dell'*exaiphnes*, ciò che lo 'alloca' è la *continua discontinuità* dell'*exaiphnes* nel suo essere *atopon*, nel suo farsi continuamente *altro dal luogo*, nella sua continua *presenza assente*. Questo è ciò che fonda la realtà: un *ossimoro continuo* o, richiamandoci anzitempo a quello che vedremo a breve in Lévinas, nel suo esser in sé come il *volto dell'Altro*, vale a dire nel *suo rifiuto di venir contenuto* entro un *noema*, in un luogo, nel fatto che addentrandovisi se ne scopre solamente l'impossibilità di venir colto (*begriffen!*). Ciò che fonda il *Begriff* è in realtà *Nicht-Begriff*.

Volto e Alterità

È proprio il massimamente *concreto* che va visto come la vera perfetta singolarità o il vero termine di mediazione (il vero *apriori!*) del molteplice empirico, quale *sottrarsi nell'istante del suo darsi*. Ciò significa: un chiasmo tra *Dies- und Jenseitigkeit*, per cui questa *Diesseitigkeit* consiste di null'altro che del continuo irrompere *a-intenzionale* della *Jenseitigkeit*, che in tal senso non va più visto come *Überwelt*, ma che si manifesta come un *Non-poter-venir-colto* ed un *sottrarsi*. La vita concreta – quale continuo di passaggi da uno *stato* ad un altro *stato* (*Zustand-Gewesenes*) – risiede in ultima istanza nell'*a-topia* e nell'*atemporalità* dell'istante. L'*exaiphnes* continuamente ci *ri-crea* mentre esso si fa altro da sé nel luogo di *chronos*, che è tempo omogeneo, vuoto, uniforme, continuo, ma che in forza di tale quantificazione consente incessantemente di allocare il *tò exaiphnes*. Duplicità

²² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vol. III e IV in: *Werkausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, vol. III, p. 118.

²³ Kant, op. cit., p. 120.

continua, dove il *tò exaiphnes* continuamente de-cide, fa pausa, interrompe, *ri-crea* la *Quantifizierung*, pur essendo quest'ultima la condizione della nostra *Wahrnehmung* (percezione) e della *objektive Vorstellung* (rappresentazione oggettiva).

Emblematica *figura dell'assenza* è il *Volto dell'Altro* in Lévinas, il suo «esser presente nel rifiuto di venir contenuto²⁴». Nel Volto dell'Altro è in atto una figura di pensiero dell'assenza, che intendiamo assimilare all'*exaiphnes* platonico: un *maximum* di concretezza, che al tempo stesso si sottrae ad ogni presa di luogo o di tempo, quale che sia. Esso è il sottrarsi ad ogni fenomenalità, che però deve farsi incessantemente – come incessante è l'irrompere a-intenzionale dell'*exaiphnes* – *Luogo*, pur dovendosi al tempo stesso sottrarre ad ogni luogo²⁵ e ad ogni presa. Scrive Lévinas: «Lo svelamento del volto è nudità, non-forma, nudità più nuda della nudità: povertà, pelle rugosa, traccia di se stessa²⁶».

L'Altro è *porta* all'assolutamente Altro, nella quale quest'ultimo si manifesta in un *Luogo/Non-luogo*, che è il volto dell'Altro. L'assolutamente Altro è presente solo nel volto dell'Altro, ossia: «nel rifiuto di venir contenuto²⁷». In atto nel volto dell'Altro è la dialettica dello *jüdisches Bilderverbot*, cioè il divieto ebraico dell'immagine. L'immagine è per Lévinas un *rappresentare, un mostrarsi*, una figura che si dà. L'immagine è alla ricerca del tutto, di una piena presenza, mentre la vicinanza all'Altro nella sua sensibilità non è nulla che si lasci fissare. Essa non trova passaggio in alcun sistema, non è una condizione. O meglio: è *condizione in-condizione*, passività più passiva di ogni passività, *Luogo/Non luogo* proprio in grazia della sua assoluta contingenza ed esposizione. Nella sua presenza che si sottrae incessantemente, che ha luogo nel suo continuo smentire e disdire tale luogo, *luogo-non luogo*, il Volto testimonia che ciò che sta al di là dell'empirico, la *Jenseitigkeit*, ha da manifestarsi entro l'empirico stesso, nella *Diesseitigkeit*. Propriamente non si dovrebbe parlare neppure di una vera *Jenseitigkeit*: essa si manifesta come *Diesseitigkeit* che si sottrae, che è presente nel rifiuto di venir contenuta e colta, vale a dire come una *Diesseitigkeit* così concreta, da sottrarsi a qualunque *astrazione*.

La *parousia* – la presenza dell'assolutamente altro *nella realtà* – è caratterizzato proprio dal fatto che la *Jenseitigkeit* non è divisa dalla *Diesseitigkeit* e che ha la sua «*sede*» in una sfera a noi inaccessibile, che in tal senso non è più nemmeno da chiamare *sede*, ma nel fatto che essa irrompa *a-intenzionalmente* in modo *continuamente discontinuo* nella vita: continua è la solo la funzione di orizzonte che tale a-intenzionale irrompere determina. La sua *Jenseitigkeit* non è da intendersi diversamente che come un ininterrotto irrompere continuo della discontinuità della *Diesseitigkeit*, che non si lascia mai irrigidire in fissa presenza. Così per Lévinas l'assolutamente Altro è presente nella sua *nudità e nella pelle rugosa nel volto dell'Altro*, dove tale presenza resta tale proprio in virtù del suo sottrarsi ad ogni presa. Si tratta della contemporanea necessità dell'immagine e del suo sottrarsi, che, oltretutto caratterizzare il divieto ebraico dell'immagine,

²⁴ Lévinas, op. cit., p. 199.

²⁵ Lévinas ha ragione: «ciò che ebbe umanamente luogo non ha mai potuto rimanere [rinchiuso] nel suo luogo», cit. da Silvano Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio su Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova, 1992, p. 170.

²⁶ Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odrici, con saggio introduttivo di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983, p. 116

²⁷ Lévinas, *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 199.

abbiamo visto interessare l'esperienza in occasione della nostra riflessione sull'*exaiphnes* e sul Luogo/Non-Luogo della concreta *Erfahrung*. Anche l'io quale in-spirazione e passività appare non localizzabile, sempre esposto all'Altro, ad un esodo perenne *in sé e fuori di sé* al tempo stesso.

Esodo perenne dell'io verso l'Altro in Lévinas e *Terra promessa dell'intelletto infinito* di Maimon. Vedremo a breve quanto si lasci pensare un *tertium datur* nella *patria assente*.

Tò xynòn

Se in Lévinas è il continuo *esodo* dell'io – la passività più passiva di ogni passività – *da se stesso* verso l'alterità, per Maimon è nell'*ou-topia* dell'intelletto infinito la *terra promessa* della conoscenza della realtà, che là si risolve interamente nella pura astrazione di rapporti a priori dell'intelletto infinito, entro il quale tutto il molteplice empirico diviene necessario, ma che sarà sempre a venire, *mai presente*²⁸. Tuttavia il nostro presupposto teoretico è tutt'altro che l'*uo-topia* della terra promessa dell'intelletto infinito di Maimon, che attraverso il differenziale intende colmare ogni salto, ogni discontinuità, ogni assenza²⁹. Ad essa, appoggiandoci alle riflessioni teoretiche di Lévinas, del Parmenide platonico e di Walter Benjamin, vogliamo sostituire l'*assenza della patria* quale vero *Grund/ Abgrund* del processo che costituisce non solo la realtà e la nostra conoscenza, ma anche rintracciare in esso la possibilità di coniugare in un intreccio paradossale – convinti che proprio sul paradosso siano riposte le più grandi soluzioni – il nominalismo assoluto di Hume con la dottrina platonica del mondo delle idee. Assenza di patria che va naturalmente inteso in senso teoretico, come l'assente *xynòn*. La vera *Terra promessa* è – per quanto ciò possa suonare paradossale – l'*a-topia* che sta tra un istante e l'altro: è lo *xynòn*, il «cum» che *li concilia nelle loro ineliminabili, stellari differenze*³⁰. In ciò «è salvo il fenomeno»³¹, nel salvare l'irriducibile singolarità, perfettamente *individuum*, di ciascun *exaiphnes*, di ciascun *individuo-istante*, che è per questo vera *idea*, non perché rappresenta una realtà ultrasensibile e fissa, ma in quanto *tòde ti*, un questo qui irriducibile nella sua concretezza a qualunque classe di oggetti, a qualunque nome, definizione e quant'altro lo irrigidirebbe in uno schema – ed in ciò «*ein den Phänomenen entrücktes Sein!* –, concretezza paradossale, perché partecipa all'oggettualità solo in minima parte. In tal senso il *tòde ti* è

²⁸ Si noti però che l'accusa mossagli da Kant in una lettera a Markus Herz sul fatto che la filosofia di Maimon sarebbe in fondo uno spinozismo, misconosce il fatto che a sventare l'identificazione tra intelletto infinito (dove tutto è a priori e necessario) e la realtà vi è il *differenziale*, che è limite tendente a zero *all'infinito*, che impedisce all'assoluto di farsi *presente*.

²⁹ A breve vedremo come all'*ou-topia* verrà sostituita l'idea simmetricamente opposta di *a-topia*. L'*ou-topia* (sottrazione al luogo) strappa alla vita, l'*a-topia* (non luogo, più luogo di ogni luogo, più concreta di ogni concreto, il *maximum* – per paradossale che sembri – del concreto!) ci restituisce incessantemente ad essa.

³⁰ Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, con saggio introduttivo di Giulio Baioni, Einaudi, Torino, 1999, p. 11. Si badi bene: l'*a-topia* non va confusa con l'*ou-topia*: è la stessa differenza, dissonanza, discontinuità, *stasis* dei distinti che impedisce loro di farsi utopia, pura sottrazione al luogo e non più Luogo-Non luogo. Con l'*ou-topia* scomparirebbe immediatamente proprio ogni differenza, salto, discontinuità, ogni istante «aperto al passaggio del Messia» (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di Gianfranco Bonora e Michele Ranchetti, con un saggio introduttivo di Gianfranco Bonora e Michele Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997, p. 57)

³¹ Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 11.

quell'assoluta *Einzelheit*, così *individua*, da sfuggire ad ogni rete schematica³². Proprio questo è il massimamente concreto, ciò che, proprio perché partecipe della contingenza, è annodato alla *Jenseitigkeit*, all'assolutamente Altro, che continuamente lo sottrae, ciò che, come osserva Lévinas, «è presente nel rifiuto di venire contenuto». La patria assente è il *Luogo/Non luogo* in cui ogni *passato* è diventato interamente *citabile nel presente* come in un'*apocatastasi finale: Patria assente* di un luogo dove il passato è interamente investito dell'attualità *in forza della sua discontinuità con esso*, «luogo» del «vero» mondo delle idee o meglio: la loro *Darstellung*. La vera *Erfüllung* (riempimento) è da ritrovarsi in un *pleroma* finale, in cui ogni nome, ogni *individuum*, sia nuovamente *presente nella sua concretezza e diventato citabile come nome proprio* non alienabile da alcuna *theoria* o dall'esser in debito – *schuldig-sein* – verso il *Sein* heideggeriano. È il luogo in cui ogni singolarità, ogni *tode ti* nella sua inalienabile *concretezza*, nella sua *necessaria contingenza*, è interamente *salvo*, non sottoposto ad alcun schema, il quale svolgerebbe solo la funzione di astrarlo in modo fittizio dal divenire per consegnarlo al mondo fittizio della metafisica³³. Questo è il vero «luogo» della *Darstellung der Idee*, quello cioè che consiste interamente di esseri sottratti al fenomeno, «*einem den Phänomenen entrücktes Sein*», interamente concreti e consegnati *nella loro intatta natura*, passati divenuti citabili *nome per nome nel presente*, in cui soltanto «il fenomeno è salvo». È il luogo in cui gli assolutamente distinti in *ni-ente* si armonizzano, in cui non vi è un «aureo» numero o armonia esterna che li concili. Anche perché tale aureo numero, tale armonia diverrebbe di nuovo «fatto di mondo», che, oltreché non rispettosa del distinto, perché intenderebbe solo appiattirlo in uno schema o *techne*, non potrebbe rivelarsi come il vero *xynòn* assente, che tali distinti lascia sussistere come davvero *presenti*. Perché la differenza – il fenomeno! – sia «salva», dovrà essere compreso «che il differire è *tò xynòn*, che proprio l'assolutamente distinto abbisogna sempre per esser 'salvo' in quanto tale, dell'altro e della distanza dall'altro»³⁴. *Tò xynòn*: luogo inafferrabile e assurdo come il *tò exaiphnes* platonico, in cui ha luogo la *Versöhnung*, la conciliazione, pur rimanendo «centro assente». Ma come grazie all'*exaiphnes* platonico è concepibile la realtà, così è grazie all'*atopia* del *tò xynòn*, che il passato può venire investito dell'attualità, proprio quel passato che non ha alcuna continuità col presente³⁵. L'integrale attualità è l'integrale *restituito in integrum* delle infinite *pause* in cui incessantemente la vita *ri-creandosi si fa attuale*, fuori dallo schema che le fissa, ma che alla nostra *Wahrnehmung* – perché si dia *Wahrnehmung* e *objektive Vorstellung* – è indispensabile. Duplicità mai aggirabile dell'esperienza. Nell'immagine della memoria afferrata tempestivamente dell'istante del pericolo – nell'infinito arrischi della *de-cisione* – si presenta l'intero limite di un *escaton*, che in ultimo sfocia nella storia, motivo per cui definiamo tale *escaton* con un ossimoro: come *profano*. La storia così come ci è tramandata dallo

³² Questo è l'elemento ultimo, che a Nietzsche sfuggiva, allorché affermava che ogni unità ultima apparteneva già alla fissazione ed allo schema del concetto.

³³ In ciò Nietzsche aveva visto giusto, nel sottolineare come il mondo apparente sia quello della fissità che sottrae al divenire.

³⁴ Massimo Cacciari, *Aripelago*, Adelphi, Milano, p. 27.

³⁵ Benjamin ha ragione: «Damit ein Vergangenes von der Aktualität betroffen wird, muss es zwischen ihnen keine Kontinuität bestehen». («Perché un frammento di passato sia investito dall'attualità nessuna continuità può sussistere tra di essi»), Walter Benjamin, in: *Sul concetto di storia*, cit., p. 120.

storicismo è un accumulo di fatti. A questo concetto viene sostituito quello di una sequenza *discontinua*, di *pause* incessanti, che incessantemente *ri-creano* dal *continuum* e *proprio per questo a-intenzionali*: «Cristallizzazioni monadiche del tempo. È questo l'aspetto con cui si esplica il principio di costruzione della conoscenza storica»³⁶. In tali nuclei o cristallizzazioni monadiche vediamo non solo un principio di costruzione di una storia che sappia *restituire in integrum* tutto il passato nella sua integrale attualità: è anche il Luogo/Non luogo dove nominalismo e platonismo trovano un paradossale intreccio, dove il mondo delle idee risulta costituito interamente da *nomi*, dal concreto, dal passato divenuto attuale proprio *in forza della sua discontinuità col presente*. Escatologia profana, perché su profani *Jetztzeiten*, *pause*, *discontinuità* si costituisce, essendone questi le *Bausteine ihrer Konstruktion*, frammenti di pietra, schegge, della sua ricostituzione, della sua *restituito*: una *restituito in integrum*.

Salvare *nominando* è compito dello storico. A comporre il mosaico delle *idee* non è il mondo platonico, ma una profana apocalisse, una *restituito in integrum* fatta di individui, non di idee astratte: è la paradossale coincidenza tra nome *proprio* e idea, tra contingente e necessario; è «quell'apertura che impedisce di chiudere il tempo storico nel circolo del concetto, lasciandogli la sua intatta potenza»³⁷, restituendo il passato monadico e perfettamente *individuum* nella sua intatta ed integrale attualità. Nel *nome* il dileguato fulgore del tempo torna a risplendere. Sulla storia che si raccoglie sotto di esso il nome agisce come un filtro, «filtra l'amara essenza delle cose»³⁸ ormai *state, dispropriadolo – Ent-eignis* – dal destino heideggeriano della riappropriazione al *Sein*, dall'*An-eignung* all'impersonalità di quest'ultimo. Il *Da-sein* di Heidegger non ha nome proprio.

Sottratto ad una *theoria* che intende cancellare gli individui nell'idea, quando invece l'*idea* è la loro perfetta inalienabile *singularità* con tutto il loro destino, il loro passato la loro storia, intendiamo affermare che il vero comune, il vero *cum* accomunante, il vero *tò xynòn*, non è un qualcosa che intende ricondurre i singoli ad un'unità omnicomprensiva, *allumfassende Einheit*, ma un'Assente, attraverso cui «il fenomeno davvero è salvo»³⁹. Un'*omousia* perfetta quella tra singolo ed idea, perfetta nel suo intimo *differire*, che si de-cide nell'infinito arrischio del nome, del volto che è *ri-volto* e *sottratto* al mondo al tempo stesso, che non trova nessun processo di pensiero che possa neutralizzarne l'unicità. In tal senso il *massimamente concreto*.

Ma nessun *Logos* può definire l'*ab-soluta* singularità del singolo. In ciò il singolo è davvero *idea*, quando può essere salvato come *ab-soluto*, sciolto, perfettamente individuo, senza che intervenga dall'alto alcuna mediazione. Ciò che ne consente la salvezza è piuttosto una «*Vermittlung durch Unmittelbarkeit*»⁴⁰, una mediazione per immediatezze. Solo così essa è pura *idea*, perfettamente e massimamente concreta e sottratta alla «*ununterbrochene*

³⁶ Fabrizio Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995, p. 58.

³⁷ Ivi, p. 59

³⁸ Walter Benjamin, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972-1989, vol. V/2, p. 1002.

³⁹ Si veda Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit. p. 10.

⁴⁰ Così Friedrich Schlegel definisce l'ironia. Tale dialettica viene fatta propria da Benjamin ed applicata alla storia.

*Linienführung beweisender Deduktionen*⁴¹, alla dimostrazione e alla deduzione. L'idea è perfettamente *noumenica* in forza della sua evidenza e del fatto che tali idee «*stehen zu einander wie Sonnen; sie berühren einander nicht*⁴²», stanno come soli in un rapporto reciproco, non si toccano, le loro differenze rimangono *stellari*. Solo una perfetta *stasis* – lo stare l'uno innanzi all'altro, contro l'altro – permette di evitare false conciliazioni, *falsche Versöhungen*, e di salvare in fenomeno non nonostante tale *stasis*, ma *grazie ad essa*. La *stasis* continuamente *ri-crea*, ciò che continuamente viene conciliato, sia ciò attraverso l'azione della *Einbildungskraft* kantiana (che elabora già la *empirische Mannigfaltigkeit* e ce lo consegna già 'dato' ovvero senza l'immediatezza) e i successivi passaggi alla *Wahrnehmung* e alla *objektive Vorstellung*, sia ciò attraverso il tempo continuo e omogeneo della scienza, sul cui modello è fondato il nostro tempo, *chronos*. Ma la salvezza del fenomeno è riposta, lo si ricordi, in quelle mediazioni per immediatezze – *Vermittlungen durch Unmittelbarkeiten* –, che mostrano connessioni *altre* dalla *objektive Vorstellung* tesa a ridurre ciò che fa del «dato» «*il dato*», l'*exaiphnes*, la *Differenz*, lo *xynòn* assente, a luogo e tempo, laddove l'incessante ricreazione della realtà avviene *zeitlos in der Zeit*, senza tempo nel tempo, come continua negazione di *chonos* e *luogo*. Per questo è dalle schegge «messianiche» sparse *nel mondo*, che si ricompono l'infranto. Ma abbiamo detto che tali schegge ed ogni attimo, che è quello attraverso la cui porta passa il Messia, è da ritrovare nel continuo ed incessante ritmo della vita, nella successione continua di istanti discontinui, che fanno della vita la vita.

L'idea e la verità si danno come morte dell'intenzione, *Tod der Intention*, in quanto la verità è il risuonare nelle loro incolmabili stellari differenze, il cui centro è (patria) assente, che anziché lasciarle andare alla deriva, le lascia intatte nella loro indistruttibilità, le «salva». Di tale natura è l'istante discontinuo del passato che si congiunge con il presente senza che tra di essi sussista alcuna continuità. Anzi: La condizione è proprio la discontinuità e quindi la non intenzionabilità. Tale istante è perfettamente «libero», *ab-solutum* ed *individuum*.

Gli assolutamente distinti» – osserva Cacciari – in *ni-ente* si armonizzano; nessun numero “aureo” può colmare la loro distanza. Perché la differenza sia *salva* dovrà esser compreso che il differire è il *tò xynòn* – che proprio l'assolutamente distinto abbisogna sempre, per esser “salvo” in quanto tale, dell'altro e della *distanza dall'altro*. [...] Il luogo del *cum* è *atopos*: non-luogo inafferrabile e assurdo come l'*exaiphnes* del Parmenide di platonico⁴³.

Solo così l'istante ci è *dato* perfettamente integro, solo così esso è davvero *idea*, poiché la connessione con un determinato presente che lo attualizzi e ne riveli la sua indistruttibilità avviene *per puro caso*, in un momento in cui colui che percepisce ne viene sorpreso come da un evento del tutto casuale, determinato dalla pura *a-intenzionalità*, dalla morte dell'intenzionalità, *Tod der Intention*, come *conditio* della verità. *Restituito in integrum* totalmente appesa al filo del *puro caso*, della discontinuità, di *involontarie* schegge dell'umanità

⁴¹ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di di R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. I/1 p. 928.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 27-28.

redenta, *unwillkürliche Splitter der erlösten Menschheit*⁴⁴, di cui è cosparsa la realtà. Per questo sommamente *profana*. Ma tali schegge involontarie non sono poi la vita stessa, se per essa si intende l'incessante pausa, interruzione e discontinuità, che avvengono *in ogni istante*, che anzi la vita stessa è questo continuo irrompere a-intenzionale della discontinuità che solo l'astrazione ci impedisce di percepire, per poter sempre di volta in volta farne kantianamente *Wahrnehmung und objektive Vorstellung*, percezione e rappresentazione oggettiva e così fornirle un *luogo*⁴⁵? Apocatastasi massimamente profana, in cui il nominalismo di Hume e il mondo delle idee di Platone trovano una loro paradossale congiunzione⁴⁶. È la discontinuità, la pausa che arresta (*in Stillstand bringt*) di continuo ed impedisce al tempo di fissarsi in *ou-topia*, in pura astrazione, assolta, *ab-soluta* dalla vita. In ciò è differente dall'*a-topia*, che invece, frantumando (*zerbrechen*) la continuità omogenea e lineare del tempo modellato su quello della scienza, apre – interrompendolo! – al tempo come *Jetztzeit*, come istante puramente contingente, a cui resta appeso il più caduco appiglio di salvezza per la ricostruzione della storia, per la salvezza del passato, del fenomeno in quanto puro *tòde ti* a nulla assimilabile. Quanto mai *necessaria* la *contingenza* di quest'attimo, senza il quale non solo non vi potrebbe essere ricostruzione della storia infranta – *Rekonstruktion der zerbrochenen Geschichte* – appesa alla *necessaria contingenza* dell'attimo che arresta improvvisamente – e l'improvviso, il *tò exaiphnes*, altro non può essere che contingente! – ma non vi sarebbe neanche *vita vera, pulsante*, se essa è, come è, un continuum di interruzioni, pause, discontinuità, istanti, che, interrompendo la continuità, aprono alla vita, la *ri-creano* incessantemente.

⁴⁴ Walter Benjamin, in: *Sul concetto di storia*, cit., p. 120.

⁴⁵ Senza dimenticare che già la *Einbildungskraft* informa già *ab origine die empirische Mannigfaltigkeit*, il molteplice empirico, che ci è *dato*, sempre e solo già come da questa primaria facoltà elaborato, che - così Kant nella Critica della ragion pura – è un *notwendige Ingredients* della nostra conoscenza e realtà. Ma è proprio la sfera noumenica quella che noi ricerchiamo, e non come quella che si dà attraverso la *praktische Vernunft*, ma che giace riposta negli interstizi della nostra memoria e della nostra percezione come il loro vero *constituens*. Di memoria involontaria, di discontinuità si tratta, quando un passato viene investito dell'attualità: ciò che incessante intesse la nostra vita, e che la distanza che operano la *Einbildungskraft*, la *Wahrnehmung* e la *objektive Vorstellung* permette loro di farsi *altro da sé, di farsi luogo e tempo*, laddove tempo e luogo è in realtà un *dato*, uno *stato*, un che di postumo e fittizio.

⁴⁶ Per Lévinas, come per Benjamin, ogni volta che ci si apre all'appello dell'Altro mettendosi al suo servizio e diventandone suo ostaggio, si apre «la piccola porta, attraverso la quale può entrare il Messia». (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 57). Il tempo della responsabilità per l'Altro è il vero tempo messianico, tempo che arresta, che interrompe, *ein messianischer Stillstand des Geschehens*, un arresto messianico dell'accadere, direbbe Benjamin, perché interrompe la vuota ed omogenea continuità del tempo astratto e scientifico. È un tempo, quello messianico, che avviene in ogni istante, perché ogni istante, nella sua totale discontinuità e nel suo essere così perfettamente *ab-soluto* ed effimero, staccato dalla successione vuota ed omogenea, *ri-crea* ed è vita. Per questo *ogni* istante è la piccola porta attraverso cui può passare il Messia, come Colui che, arrestando il tempo ne mostra le discontinuità, che una concezione della storia basata sul tempo omogeneo e vuoto della scienza è costretta a misconoscere. È da tali discontinuità che il passato può ritornare ad essere presente come osserva Benjamin affermando che «Perché un frammento di passato sia investito dall'attualità nessuna continuità può sussistere tra di essi» (*Sul concetto di storia*, cit., p. 120).