

Gianfranco Gabetta

ETERNO IERI.
SULL'IPERBOLE DELL'«IMMEMORIALE» IN LÉVINAS

Sono stato cercato da quelli
che non hanno posto domande,
sono stato trovato da quelli
che non mi hanno richiesto.

Isaia LXV, 1

La figura dell'«immemoriale» non appartiene solo al cuore del lessico filosofico di Emmanuel Lévinas, ma investe direttamente la «cosa» cui è votato il suo intero sforzo teoretico. Connettendosi costantemente a un autoasserito «abuso linguistico», essa espone di continuo la propria nomina al cimento dell'iperbole. Invece di registrare questa circostanza o di apporvi umili chiose, converrà perlustrare alcuni grumi metaforici ed espressivi che agiscono in questo registro ossessivo, insistendo sul paradosso in cui fatalmente esso si dispiega: un paradosso abitato, ma non confortevolmente e con effetti di ridondanza che mette conto segnalare, dalla scrittura di Lévinas.

1. Per cominciare con una formula, diremo che l'«immemoriale» è l'espressione con cui Lévinas interpreta il legame (o, come egli ama dire, l'«intrigo») tra *passività* e *diacronia*. «Immemoriale» è infatti il passato irreversibile, di cui non vi è memoria ma *traccia*: una traccia che esclude un'economia semiologica, uno statuto di segno a beneficio di certi significati, per porsi come sigillo di un passato che non è mai stato, che non è mai transitato nella rappresentazione, «traccia di un passaggio che non si è mai fatto presente». Nella traccia non si imprime in tal senso un manifestarsi, il suggello della gloria divina, ma un *assolversi*, il ritrarsi del *Deus absconditus*, il suo darsi come passato irredimibile. Nel linguaggio nautico e venatorio evocato da Lévinas, la traccia è la «passata» (*passée*) di Dio. L'immemoriale incarna questa diacronia in cui si riflette un passato assoluto, ancestrale, «piuccheperfetto» irrapresentabile. Esso non descrive quindi solo una temporalità refrattaria al raccoglimento in presente, nella presenza, ma esprime l'ambiguità di un «anacronismo» in cui si produce un'«entrata posteriore al ritrarsi», un debito che antecede il prestito e che anzi si accresce nell'atto del suo saldarsi, l'«eco di un suono che precede la sua risonanza».

«Irrettitudine» di una temporalità che diremmo congiunta a un che di «assolutamente dileguato, assolutamente passato, ritirato in quel che Paul Valéry chiama 'profond jadis, jadis jamais assez'»¹. Questo intrigo, ripete Lévinas, non si presta al gioco della rappresentazione e della sua «sinossi», soprattutto per il fatto che non si può tradurre nel linguaggio ancillare della teologia negativa. Il distico valeriano dal *Cantico delle colonne* ci avverte del resto della direzione su cui s'incamminano gli sforzi di Lévinas, con la martellante, drammatica intensità di una «monodia»². Un'espressione tesa sul registro dell'iperbole ha quasi l'apparenza di una definizione: «*anteriormente anteriore ad ogni interiorità rappresentabile: immemorabile*»³.

Subito avvertiamo un problema che va al di là della mera fedeltà o uniformità filologica. Restiamo incerti se tradurre *immémorial* con «immemoriale» o con «immemorabile»: quest'ultimo è un aggettivo disposizionale negativo, il primo un sostantivo giuridicamente connotato (lo statuto dell'immemoriale⁴). L'espressione di Lévinas oscilla del resto (*et pour cause*) tra aggettivo e nome (anzi, Pro-nome). Non è per la sua vaga letterarietà che «immemoriale» risulterà — sintomaticamente, peraltro, non sempre — preferibile; ma perché ci costringe a interrogarci di continuo sullo scarto tra aggettivo e sostantivo, a vigilare (oltre lo stesso Lévinas) sulla possibilità di una filosofia dell'immemoriale.

Infatti, osserva Lévinas, «è la diacronia che determina l'immemoriale, non è una debolezza della memoria che costituisce la diacronia. Ma da quel momento nasce un problema: la diacronia non si caratterizza forse solo negativamente? È in pura perdita?»⁵. Ripetutamente, disperatamente, Lévinas afferma

¹ E. Lévinas, *La traccia dell'altro. Scorciatoie*, trad. di F. Ciaramelli, Tullio Pironti, Napoli 1979, p. 39. Cfr. il mio *La costruzione dell'«Immemoriale» in Paul Valéry*, «Nuova Corrente» 95, 1986.

² G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985, p. 105.

³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 48 (qui come in altri casi ho modificato la traduzione italiana, secondo le considerazioni che seguono *infra*).

⁴ Nel linguaggio giuridico, «immemoriale» viene associato a un duplice orizzonte normativo. Per un verso si collega alla prescrizione (come equivalente della *praescriptio indefinita*), nel senso della perdita del diritto di querela una volta intercorso lungo tempo dalla sua decorrenza. In un'accezione più frequente, esso indica la circostanza della fruizione di un diritto (o dell'esonazione dal vincolo giuridico) il cui inizio si perde al di fuori della portata della memoria collettiva. In tal senso è anche parola di «immemorialità» di un certo stato, le cui origini risalgono tanto lontano nel tempo da essersi estinto il ricordo di una diversa configurazione di fatto (equivalente in tal senso all'istituto giuridico dell'*ab immemorabili*). Il che non consente l'acquisizione di un nuovo diritto, ma fornisce uno strumento di prova per l'esistenza di un diritto corrispondente, per quanto a suo tempo non ratificato o sancito formalmente. Per un verso, dunque, l'«immemoriale» si connette all'estinzione di un diritto, cioè alla difformità dai suoi tempi legittimi di esercizio; per l'altro alla sua presunzione, cioè a un'ipotesi di conformità configurabile in merito al diritto corrispondente (pur non codificato). Per un verso, cioè, esso comporta l'adeguamento del diritto al fatto, suffragato dall'inerzia di chi poteva servirsene (perenzione di un diritto esistente, ma non esercitato a tempo debito), per l'altro l'assimilazione presuntiva del fatto al diritto, la postulazione di una condizione giuridica implicita ma nondimeno efficace.

⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere cit.*, p. 48.

che lo scompiglio prodotto dall'immemoriale esclude una sua torsione apofatica, non va inteso secondo il linguaggio (solo antitetico-polare alla «sinossi» della presenza) della teologia negativa. Ma ciò è effettivamente possibile? Riusciamo a pensare il Pro-nome sradicando la catena di negazioni dell'aggettivo? E non sarà proprio l'inclinazione martellante e monodica del nostro linguaggio l'indice della difficoltà di dire l'Immemorabile?

2. «Qualcosa di già concluso appare nella mia relazione con altri. È là che io mi urto con l'immemoriale. Un immemorabile che non è mai rappresentabile; qui regna un'antica diacronia, accade una trascendenza»⁶. Un registro giudiziale domina le metafore con cui Lévinas dispiega la dismisura di senso («un al di là del Detto») propria dell'immemoriale, in cui la diacronia si configura come «lo specifico della trascendenza». L'immemoriale *chiama*: e la responsabilità che veicola è «mio malgrado» — il Sé è raffigurato come «accusativo che non deriva da alcun nominativo» (dove accusativo rimanda a «sotto accusa», secondo un registro giuridico che si fa sempre più imperioso). «Il vincolo di questo '*profond jadis*' dell'immemoriale mi raggiunge come ordine e domanda, come comando»⁷. La responsabilità imposta dall'immemoriale obbliga chi vi è implicato senza che il vincolo abbia avuto origine in lui; questo vincolo si è anzi introdotto «furtivamente» nella coscienza, «come di contrabbando». La soggettività vi figura come soggezione, assoggettamento, *obbedienza* cieca. «Passività più passiva di ogni passività», prova a dire Lévinas: «filiale», egli aggiunge; «soggezione pre-liminare, pre-logica». Nella sua estraneità a se stesso, e nell'assillo che gli viene dall'Altro, l'Io figura come «ostaggio», ostaggio della sua stessa ricorrenza d'io. La sua vulnerabilità è «esposizione all'oltraggio», «passività dell'accusativo», trauma che culmina in una persecuzione. La fedeltà è un impegno mai preso, obbedienza a un comando prima di averlo sentito, equivale alla fedeltà a un passato che non fu mai presente. L'infinito è innanzitutto, infatti, espresso dalla forma verbale di un *infinito passato*: un «esser-stato-esposto» in cui si rimarca il non inizio, la non iniziativa della soggettività.

Il registro giudiziale si irradia nelle immagini dell'elezione, della condanna, dell'usurpazione, dell'estradiizione, dell'assoluzione, della non negoziazione, ordine che s'effettua prima di farsi udire, «chiamata in giudizio pre-originaria», accusa anteriore alla colpa. Al livello dell'oggetto e del linguaggio, l'immemoriale sembra implicare un'«ossessione», persecuzione di un arresto e pungolo a una perpetua rfigurazione. «Il passato immemorabile — scrive Lévinas — è intollerabile al pensiero. Di qui la necessità dell'arresto: *anàanke stênai* (...) La teologia e l'arte 'trattengono' il passato immemorabile»⁸. E anco-

⁶ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, trad. di G. Zennario, Jaca Book, Milano 1986, p. 120.

⁷ *Ivi*, p. 192.

⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere cit.*, pp. 188-189.

ra: «il prossimo mi colpisce prima ancora di colpirmi, come se l'avessi inteso prima che parlasse, Anacronismo che attesta una temporalità diversa da quella che scandisce la coscienza. Essa smonta il *tempo recuperabile* della storia e della memoria in cui la rappresentazione si svolge (...). Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato immemorabile: che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà. Questo *modo* del prossimo è il volto»⁹.

La sostantivazione ha il vantaggio di allontanare l'espressione dall'equivoco privativo — di allontanarla, appunto, senza sedare la difficoltà. Non è infatti sempre agevole distinguere aggettivo e sostantivo. Il sostantivo è viceversa di negazione (che smentisce il proprio statuto ma con ciò stesso tende a ratificare ossessivamente il principio di incogruenza soggiacente) della metafisica della presenza, della «sinossi» della rappresentazione. Il testo di Lévinas può descriversi come un dispositivo che macina e autodistrugge il discorso nell'atto stesso in cui ne apre la proliferazione, stabilendo la messa sotto accusa di ogni predicato. L'Infinito, la trascendenza, non inscena solo la propria imprevedibilità, non teatralizza solo l'impertinenza dell'enunciazione, lo scacco del linguaggio, ma invita a dislocare l'orizzonte del discorso, esibisce una traducibilità dell'attributo apofatico in linguaggio positivo, allorché lo scenario conoscitivo si volge nell'anteriorità dell'etica. In essa, agostinianamente, non domina una *veritas lucens*, ma la *veritas redarguens*. Ma tale «verità che accusa» è in grado di esporsi al rischio di un linguaggio che la disdice, la disfa, la trova perdendola? L'enfasi — e l'iperbole che ne è il fulcro — riesce a reggere il ruolo, che le viene attribuito, di metodo filosofico, di *via eminentiae*?

3. Nei suoi capitali studi su Schelling, Xavier Tilliette ha insistito a più riprese sul «filosofema tipicamente schellinghiano dell'immemoriale», sull'«immemoriale che grava su tutta la filosofia di Schelling»¹⁰. L'espressione corrispondente, perno della riflessione matura di Schelling, *das Unvordenkliche*, la troviamo tanto in sede di filosofia della mitologia (dove designa il passato «abisso dei pensieri» da cui discendono le figurazioni mitologiche), quanto nel delicato raccordo tra filosofia negativa e filosofia positiva, in cui l'«essere immemorabile» (*das unvordenkliche Sein*) si propone come esistenza nuda e cieca, non preceduta né mediata da alcun concetto, di fronte a cui la ragione è preda del naufragio estatico, come nel calvario delle figure mitologiche. Il teologo luterano danese Hans Lassen Martensen, che fu il bersaglio ricorrente degli strali di Kierkegaard, ricorda con quale maestosa riverenza e compunzione Schelling pronunciava il termine *unverdenklich* («nella sua voce — così Martensen rievoca l'impatto con le lezioni di Schelling — vi era un che di pregnante, e certe parole le pronunciava con un'intonazione indimenticabile per chi le ascoltava,

⁹ *Ivi*, p. 110.

¹⁰ Cfr., tra i suoi ultimi lavori, X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 57 e Id., *Du Dieu qui vient avant l'idée*, in *L'Absolu et la philosophie: essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987, pp. 234 e 237.

per es. 'das unvordenkliche Sein'¹¹ che considerava quasi alla stregua di un neologismo, e in ogni caso con una sorta di orgoglio di primogenitura¹².

Definendo la mitologia come «religione immemoriale del genere umano», Schelling la identifica come un corpo di rappresentazioni coatte che fanno presa al di qua di ogni premeditazione, al di fuori della portata di ogni tempestività di pensiero. L'inviolabilità e la forza d'urto dei mitologemi si radicano propriamente in un'«affezione» della coscienza, alla mercé di immagini che non comprende, ma di cui subisce tutto il potere. Una sudditanza che irretisce la coscienza in uno stato ipnotico, allucinatorio, la stringe nella morsa di una condizione compulsiva, ossessiva, in preda all'influenza di immagini coatte. Per caratterizzare questo «stato di illibertà», Schelling evoca le espressioni greche *theoplektos*, *theoblabès*, ad indicare che la coscienza è «affetta», «invasa» dalla divinità, «colpita da una sorta di stupor (*stupefacta quasi et attonita*) e posseduta da una potenza estranea, posta fuori di sé, cioè fuori del suo potere» (VI 195). La soggezione teopatica discende dunque da una lacerazione originaria, che impedisce alla coscienza di vantare una padronanza sulla propria genesi. L'espressione *unvordenklich* sembra così racchiudere sia il parametro temporale, al di qua delle testimonianze storiche, da cui discendono le figure mitologiche (irriducibile al *verdenken*, ovvero all'atto del ricordo), sia l'antecedenza alla riflessione, all'esercizio del pensiero (al *vordenken* — o *fürdenken* —, ossia alla premeditazione) che genera l'ossessione della *trance* e il calvario della coscienza alienata, «estatica». Come inoltrarsi in questo passato al di qua di ogni ricordo e di ogni coscienza storica, nelle «nebbie» della *Urzeit*¹³ in cui la mitologia affonda le radici? Come affrontare il passato «abisso dei pensieri» evocato nei *Weltalter*, ciò che Schelling definisce *adelos chronos*, ossia un tempo sottratto alla luce dell'evidenza e della coscienza, non ricomponibile secondo l'ordine della presenza e della storia? Come definire, come pensare questo passato ancestrale, che per definizione si sottrae a ogni pensiero (*unvordenklich*), «di fronte a cui la coscienza non può pensare (ovvero ricordarsi) nulla»? (V E 19).

Ma la *trance* che incombe sulla coscienza alienata, depredata, sequestrata dall'estasi mitologica si riproduce in quel passaggio cruciale della *Spätphilosophie* schellinghiana che si misura «con l'essere antecedente ad ogni pensiero, e che vogliamo chiamare l'essere immemoriale (*das unvordenkliche Sein*)» (VI

¹¹ H. Martensen, *Aus meinem Leben*, I Abteilung (1808-1837), Reuther, Karlsruhe/Leipzig 1883, pp. 172-173. I rimandi che seguono alle opere di Schelling sono riferiti all'edizione Schröter (Beck'sche Verlag, München 1959), seguiti da numero romano di volume e numero arabo della pagina; la sigla E equivale ad *Ergänzungsbad*.

¹² In una lettera a Dorf Müller del 10 giugno 1838, Schelling parla dell'«immemoriale» (*Unvordenkliches*) che mi appartiene a tal punto, come, *si humana licet componere divinis*, il *protótokos páses ktíseos* all'apostolo Paolo».

¹³ Una delle designazioni della *Urzeit*, del passato «abisso dei pensieri», è in Schelling l'*olam* ebraico. Come rilevava Vladimir Jankélévitch, che per l'introduzione del pensiero schellinghiano in Francia ha svolto un ruolo decisivo, Schelling fu l'unico dei grandi dell'idealismo tedesco a conoscere l'ebraico e a tenerne in conto la tradizione.

729). Schelling si esprime così ad indicare l'esclusione del *vordenken* (o *fürdenken*), ossia la negoziazione preliminare del pensiero, la sua capacità inferenziale, il suo esercizio transitivo. Anticipando già sempre la premeditazione, l'amministrazione del gioco dei possibili, l'«essere immemoriale» infrange l'equazione, più volte rimarcata da Schelling anche con ragguagli etimologici, tra *wissen* e *können*, sapere e potere. La ragione è infatti impotente di fronte a ciò che antecede ogni possibilità, esimendosi dalla critica come da qualsiasi dubbio: il dubbio si dà solo in quanto iscritto nel regime della «potenza», nelle oscillazioni del possibile. Ma l'«esistenza immemoriale» vale come esistenza nuda e semplice, non preceduta né determinata da alcun concetto, espressa da una necessità cieca. Imponendosi «a sé, cioè *sponte, ultra*, senza fondamento soggiacente», l'immemoriale rimanda a una fatalità che coglie la ragione eternamente alla sprovvista: l'esistenza non è infatti momento della mediazione concettuale, ma suo presupposto immemoriale. Come tale, l'esistenza *sans phrase* non può esser colta dalla ragione, ma solo lumeggiata nel chiaroscuro dell'apofasi — può esser solo tema di un afferramento estatico. Ritroviamo qui il lessico e lo strumentario concettuale mobilitati dall'alienazione mitologica: la ragione è «posta fuori di sé», «estatica», «inerte, come irrigidita, quasi attonita»; «inghiottita», (*verschlungen*), essa «non è più nulla», «non può nulla»¹⁴. Nei frammenti dei *Weltalter*, l'espressione «immemoriale» (*unvordenklich*) traduce in tal senso il platonico *anypotheton*: sfondo muto che si sottrae all'indagine e al dubbio, intransività non mediabile o conseguibile tramite il passaggio *a potentia ad actum*, retroterra «inconcettuale» recalcitrante al pensiero. Non di *Be-griff* si tratta, ma di un regime che Schelling definisce a più riprese «antipodico all'idea», «idea rovesciata» (VI E 162). L'immemoriale è il passato di Dio, «l'essere prima dell'essere», «ciò che è prima dell'essere», *was vor dem Sein ist*. Esso può esser solo «pensiero d'un istante»: di fronte a questo «imprevisto», «inaudito», che induce spesso Schelling a invocare il celebre luogo kantiano sulla necessità «abisso della ragione», la tensione non è sostenibile. Eppure è questa la fragile parete di sconcerto, di ebetudine che tesse il passaggio tra le due filosofie. L'immemoriale è sempre stretto tra un passato assoluto, «passato eterno, un passato che non è mai stato presente», e l'esistenza *sans phrase*, tra l'opacità abissale della soggezione al mito e la trasparenza lancinante dell'«essere tetro e desertico» in cui riecheggia la vertigine eleatica¹⁵.

4. L'idea di Dio — dice Lévinas — «fa esplodere» il pensiero. La «posa dell'Infinito nel pensiero» non è comprensione di un *cogitatum*, ma «passività senza pari»: l'Infinito ad un tempo percuote il pensiero devastandolo e lo chiama, lo risveglia, in un lancinante «risveglio del cuore della veglia». «Sorpresa o successione del non assumibile, più aperta di ogni apertura — il risveglio — ma

¹⁴ Cfr. L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo esistenzialismo ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1980, pp. 137-180.

¹⁵ Cfr. X. Tilliette, *l'Absolu et la philosophie cit.*, p. 191.

che suggerisce la passività del creato»¹⁶. L'*in* dell'Infinito è ad un tempo «negazione e affezione del finito», un'«affezione senza tangenza», precisa Lévinas, prossimità che è un sempre e un mai, prossimità dunque come imminenza eterna — «timore di Dio». Quell'*in* che parrebbe una particella negativa è anche e soprattutto un «dentro», uno stigma di passività e dunque un connotato etico, un'immissione che consuma e incenerisce il soggetto. Affetto da questa «insonnia originaria del pensare», il soggetto è così votato a pensare più di quanto pensi». L'«eccedenza» dell'infinito è un'«esigenza iperbolica che subito la oltrepassa», nella «denucleazione del soggetto trascendentale», nel frantumarsi del «sassoso nucleo della mia sostanza». E come la lontananza del passato assoluto non è mai abbastanza lontana, il *profond jadis* mai abbastanza profondo, così la prossimità non è mai abbastanza prossima; «io responsabile non finisco più di svuotarmi di me stesso». L'immemoriale agisce come comandamento della prossimità in cui risuona la desolazione di un passato ancestrale; è una figura in tensione tra una prossimità senza scampo e una lontananza irrapresentabile. Il soggetto ne è «assordato» e mobilitato, ossessionato e allertato. «L'*in* dell'infinito designa la profondità dell'affezione di cui è affetta la soggettività in forza di questa 'immissione' dell'Infinito in essa, senza prensione né comprensione. Profondità di un subire che non comprende alcuna capacità; che non sostiene più alcun fondamento, in cui si arena ogni processo di investimento ed in cui saltano le catene che chiudono i recessi dell'interiorità. Immissione senza raccoglimento, che devasta il suo luogo come un fuoco divoratore, che catastrofizza, nel senso etimologico del termine, il luogo»¹⁷. L'idea di infinito è «*de-portata*», come «*estradata*» è in Schelling (o meglio «*rovesciata*», *umgekehrte Idee*); «pensiero dell'assoluto senza che questo assoluto sia raggiunto come un termine». «Il non-poter-comprendere-l'Infinito-da-parte-del-pensiero è una relazione positiva, in qualche modo, con questo pensiero; ma con questo pensiero come passivo, come cogitazione quasi disarcionata e non più in grado di comandare — o non ancora in grado di comandare — il *cogitatum* (...). Il non-poter-comprendere-l'Infinito-da-parte-del-pensiero significherebbe precisamente la condizione — o incondizione — del pensiero...»¹⁸. Ancora, dunque, all'apice della riflessione, una «condizione» che si rende «incondizione», un disperato eccedere del linguaggio che, per dire questa consunzione, questo «risuono del silenzio», è stretto tra prossimità dell'ingiunzione e beanza abissale dell'origine, cadenza apofatica e tono metaforico, luore della relazione conoscitiva e cecità del dativo etico, abbacinamento ed ustione.

5. L'aporia di fondo della filosofia di Lévinas è questo suo costante e disperato tentativo di evitare quel ripiegamento apofatico che pacificherebbe l'«intrigo»,

¹⁶ E. Lévinas, *Dio e la filosofia*, in *Di Dio che viene all'idea cit.*, p. 87. Il fatto che il discorso di Lévinas si imponga qui su Cartesio non può esser taciuto, ma neppure ulteriormente analizzato.

¹⁷ *Ivi*, p. 89.

¹⁸ *Ivi*, p. 88.

restando vittima dell'effetto perverso di un «pathos della presenza». Siamo in grado di pensare l'immemoriale privandoci di questo pathos, o assicurandoci da un suo ritorno forzoso? Come sostenere l'abisso, la prepotenza dell'immemoriale senza cedere a una metaforizzazione antitetico-polare del Presupposto? Come conservare al discorso il suo carattere di «trauma dello stupore» senza attutire lo stupore nel registro iperbolico dello spaesamento, in un abuso linguistico sempre denunciato ma sempre perpetuato? Come custodire l'ulteriorità senza catturarla, come dir il suo disdirsi? Come far esodo all'immemoriale, all'*eterno ieri* del suo passato «aionico»¹⁹, senza chiudersi nell'ossessione della sua ulteriorità, senza perdersi in una requisitoria della metafisica della presenza che non sia un segreto e più o meno involontario contrappunto? Che ogni ricerca debba necessariamente presupporre ciò di cui è in cerca — e che questo Presupposto sia già aperto prima che ci accingiamo a pensare (a pensarlo), Lévinas torna con ogni mezzo a ricordarcelo, sulle tracce di Agostino e di Schelling, ma con ciò stesso in cui dice il proprio rischio e il proprio azzardo sul confine dell'impensabile²⁰, sembra pacificarsi nei modi molteplici dell'iperbole. Proprio nel suo configurarsi come l'inquieta dimora del pensiero, paradosso abitato, «ritardo» che va perennemente scontato, essa tende a ripiegarsi in troppo, artificio retorico, inerzia enfatica con gesto stilistico. Vi è tanta sofferenza quanto compiacimento in tale esasperazione. È questa la deriva che ci propone la metafora dell'immemoriale? Siamo condannati al suo sfiorire in iperbole, o forse è proprio questa la strada per «retroscendere» all'identità del soggetto? O come ci è dato, altrimenti, preservare la distanza tra disposizionalità negativa dell'aggettivo e positività accusatoria del sostantivo — la stessa differenza, forse, in cui consiste l'*excession* di quanto si pone effettivamente come il da-pensare?

¹⁹ Cfr. M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, «aut-aut» 211-212, 1986 pp. 43-65 e Id., *Conversio e memoria*, in AA.VV., *Conversione e storia*, Edizioni Augustinus, Palermo 1987, pp. 67-74.

²⁰ Cfr. P.A. Rovatti, *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988, pp. 106 sgg.