

*Beatrice Monti*

## **Corpi tracciati e accadere dell'evento.**

### **Figure della distanza a partire dal pensiero di Carlo Sini**

**ABSTRACT:** *Carlo Sini's reflection on language can be understood as an attempt to show a way out of the impasse into which a tradition that has sought to reduce meaning to the truth of the logos has fallen. This reflection unfolds along two axes: on the one hand, the idea that all interpretation is both signification of the Event and the happening of signification as the Event of the difference; on the other hand, the articulation of an archaeology of the linguistic gesture that allows us to reveal simultaneously both the specificity of linguistic practice and its emergence from pre-linguistic practices of life. Both the thinking of the event as the occurrence of difference and the inscription of the problem of meaning beyond the logical-linguistic dimension reflect the need to place the problem of language on a purely ethical terrain.*

**KEYWORDS:** *Difference, Event, Hermeneutic, Language, Sini.*

Il problema del linguaggio è continuamente ripreso nel pensiero di Carlo Sini: inteso come pratica di parola, come pratica di scrittura, ripreso sotto la luce del gesto, secondo il lato abissale di evento, secondo la pervasività del discorso, interrogato dal lato della sua origine e interpellato dal lato della sua destinazione. Ben più espanso di ogni possibile comprensione della questione nei termini di una struttura linguistica, di significanti-lettere arrangiati in una combinatoria, appare come l'insorgenza che segna una distanza e, insieme, come un luogo di continuità con un passato di gesti, tracce, suoni, ben più antico. Si tratta di un lavoro di continuo ritorno, prima secondo un lato, poi secondo un altro, una visione che ne mostra le continue meraviglie, lo stupore per un fatto tanto pervasivo eppure misterioso, familiare e insieme smisurato, capace di dire il mito e capace di presentare il mondo nella sua calcolabilità. E d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti: la questione circa il linguaggio non può che ripresentarsi, ripetersi.

Difatti, la postura filosofica si qualifica per un'interrogazione che non solo deve essere continuamente rivolta sul sé che la pone, ossia deve mettere in questione il punto da cui domanda ma, inoltre, deve, in questo interrogare, fare del già dato l'oggetto di un'interrogazione e non un fondamento<sup>1</sup>. Allora, la filosofia figlia del

1 Cf. Sini 2013a, in particolare, i capitoli "Il corpo di Spinoza" e "Continuità, differenza, emergenza"; inoltre, Sini 2000, 123.

dire alfabetico, prodotto di pratica di scrittura, non può che continuamente porre in questione questo stesso gesto – il sorgere della pratica di parola – come suo stesso luogo sorgivo, come quell’evento di mondo in cui essa stessa è fin da sempre collocata. Se, infatti, “la Filosofia non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter presupporre come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri oggetti, e come già assunto il metodo della conoscenza nel suo inizio e nel suo processo interiore”<sup>2</sup>, allora ogni suo domandare, come conclude Hegel, non può che avere di mira un cominciamento assoluto, privo di presupposti. Ciò significa che la filosofia è “la decisione di pensare l’inizio col pensiero razionale”<sup>3</sup>.

E se l’inizio, dunque, non può che costituire per lo stesso Sini una questione su cui il dire filosofico deve soffermarsi, questa riflessione, però, se portata fino in fondo rivela entro il pensiero siniano come in ogni inizio siamo già sempre iniziati. “L’inizio è sempre un incontro con un passato già assegnato”<sup>4</sup>. Il pensiero che ruotandosi interpella il proprio punto sorgivo facendo un secondo giro, volendo interrogare in questa domanda lo stesso gesto che la pone, si trova a dover riconoscere innanzitutto che quel presunto inizio non si trovava prima del suo interrogare. Non era lì che si trovava, ma era già sempre preso, anche se ancora non lo si poteva vedere, dal lato dello stesso gesto che lo poneva in questione. D’altra parte, però, domandando del proprio inizio, il pensiero rintraccia la storia della sua continuità, delle proprie condizioni di possibilità. È così che si scopre preso in un passato antichissimo rivelato nella luce dell’ora della domanda che ne ritaglia e ne incarna le forme. La domanda circa l’inizio si capovolge in “uno scoprirsi progressivo, nell’atto della decisione, come sperduti nell’Altro, presi dall’Altro in ogni decisione, con un senso quasi di soffocamento”<sup>5</sup>. È questa la scoperta che accompagna chi si presta ad assumere quella postura, innanzitutto etica, che Sini propone sotto il nome di *pensiero delle pratiche*<sup>6</sup>; pensiero che vede negli intrecci della prassi il “*potere invisibile* che rende il mondo visibile e noi, nel mondo, vedenti, nel modo appunto in cui ci accade di esserlo”<sup>7</sup>; “nel modo in cui ci accade” dal momento che la qualità dell’incontro di mondo sarà resa possibile dall’insieme delle pratiche che ci precedono. Nel riconoscimento del carattere ermeneutico di ogni nostro esperire, l’incontro di mondo appare necessariamente nei termini della relazione, del rinvio<sup>8</sup>. Ogni oggetto è segno che rimanda a una certa possibilità di risposta come suo significato, una certa disposizione di comportamento, ossia un aver già praticato, risposto. Ogni pratica è così un saper fare che ci dispone entro un certo ‘essere disposti a’, entro una certa significazione.

La prassi nel doppio movimento in indietro e in avanti esprime la sua duplice natura tanto empirica quanto trascendentale, doppia natura che fa di ogni suo

2 Hegel 2017, 91.

3 Sini 2013a, 44.

4 Sini 2013a, 41.

5 Sini 2013a, 63.

6 Si veda Sini 2013a, Sini 2013b, Sini 1996, Sini 2004.

7 Sini 2013b, 19.

8 Cf. Sini 2015, 30.

accadere l'accadere di una soglia<sup>9</sup>. Ogni pratica in quanto empirica è il prodotto di pratiche che l'hanno preceduta e resa possibile, "contiene gli elementi già divenuti in altre pratiche"<sup>10</sup>. Vi è dunque una certa continuità nella catena della prassi, un "tramandarsi delle pratiche che fanno catena e che costituiscono la deriva"<sup>11</sup>. Questo ancoramento al divenire effettivo della prassi è la sua dimensione di provenienza e il suo continuo scivolamento. La provenienza, a ogni passo, si precipita incarnandosi in una figura di vita presa entro una data apertura di senso, una vita chiamata a rispondere a un certo incontro che le fa segno, che la 'dispone a'. In questo senso, la provenienza è allo stesso tempo una destinazione. E inoltre, ciascuna pratica ci dispone in un modo particolare nei confronti tanto della provenienza quanto del destino. 'Provenienza' e 'destino' sono difatti due significati che trovano la loro pregnanza unicamente entro un dato orizzonte di senso, entro specifici intrecci di pratiche, innanzitutto, entro un *saper dire*.

Il problema della parola, difatti, riportato al terreno delle pratiche si determina in Sini nel riconoscimento di una distinzione in qualche modo non riducibile<sup>12</sup>: la pratica di parola apre propriamente al mondo della cultura. Vi sono infatti pratiche di vita vissuta, incarnate in corpi viventi, che si determinano nell'ordine di un *saper fare*. E vi sono pratiche di linguaggio, incarnate in supporti estroflessi, che determinano un certo *saper dire*. Pratiche di parola e di scrittura che, a differenza dell'inconsapevole praticare il mondo, aprono a una dimensione di vera e propria pubblicità. L'esistente parlante è iscritto entro questo mondo intersoggettivo, entro una tradizione pubblica, preso nella storia del nostro dire comune. La soggettività parlante è dunque essa stessa segno consegnato a un destino di future interpretazioni, collocato entro il terreno pubblico del significato, sospeso al cammino di verità di interpretanti futuri, affidato ad altri. Egli, già da sempre incarnante determinati significati, ha da rispondere a un cammino che lo precede e a cui non può, a ogni modo, sottrarsi. Ciascuno non sarebbe e non potrebbe nulla al di fuori di questo cammino<sup>13</sup>. E, insieme, questo cammino, il quale evidentemente non porterà a termine, sarà consegnato a chi verrà dopo di lui.

Così, il passato è ciò che torna in ogni apertura verso il futuro. Esso pone ciascuna vita entro un rapporto di mondo aperto su di un orizzonte di senso, per cui "abbiamo da essere ciò a cui il segno rimanda"<sup>14</sup>. Il passato come ciò che torna a bussare a ogni varco ci consegna a un certo 'aver da essere'. L'aver da essere' prende il posto del semplice 'essere'. Di fatti, da un lato, il passato è ciò che torna assegnandoci un futuro a cui render conto. Ma, dall'altro, esso torna unicamente nella differenza di questo ora che accadendo come segno rinvia a un certo dover

9 Cf. Sini 1996, 71.

10 Sini 2016, 136.

11 Sini 2013a, 41.

12 È solo con la parola che compare tanto un'inedita figura del corpo, un corpo nella sua distinzione dall'anima, tanto un'inedita forma di significato, il significato ideale. Si veda a questo proposito Sini 2015, Sini 2004a.

13 "Noi siamo nell'intreccio e un nodo dell'intreccio, ovvero una sua *occasione*" (Sini 2015, 187).

14 Sini 1978, 88.

rispondere; dunque, a una temporalità in cui il passato costituisce certo un'anticipazione, ma appunto secondo un aver da essere che segna la differenza, e non l'identità compatta di un presente già dato. La continuità è tracciata solo a partire dall'irriducibile e irredimibile differenza dello stagliarsi di un presente non compreso nella serie. Così il presentarsi del rinvio implica sempre una certa precipitazione della prassi.

La questione è allora: in quale trama del destino ci troviamo gettati? A cosa è rimandata la questione circa il sé filosofante a partire dalla contemporaneità in cui ci troviamo iscritti? Di cosa il mondo ci fa segno? In *Semiotica e tecnica*, Sini risponde in modo ineludibile: ciò che oggi la filosofia incontra decidendosi per il suo inizio è il problema del nichilismo. Se infatti la domanda a cui si trattava di rispondere era quella che chiedeva in quale pratiche siamo impiegati, appare evidente che, innanzitutto, siamo impiegati nel discorso tecnico-scientifico a sua volta iscritto entro la storia più generale della *ratio* occidentale. Lo stesso discorso filosofico si è trovato ad incarnare, in plurime figure del suo dire, il cammino di riduzione della verità dell'ente alla sua dimensione logico-definitoria e ritrova così come ospite che giunge a bussare al suo varco il fantasma del nichilismo che ben si può vedere incarnato nel moderno pensiero scientifico<sup>15</sup>. Il nichilismo condivide infatti con la metafisica tradizionale il medesimo intendimento del senso<sup>16</sup>: un senso dato, eterno, immobile, marmoreo e dunque a cui ci possiamo infondo, ciecamente, affidare, la quiete di uno sguardo contemplativo che sappia graziare o cancellare la parzialità incarnata, emotiva, di uno sguardo. Così, se il nichilismo appare come ciò a cui il cammino del *logos* – prendendo forse una via inaspettata ed imprevedibile, probabilmente come ogni via del resto – ci ha condotti, interrogare il nichilismo significa per la filosofia rimanere fedele al proprio destino. Porre in questione il sé filosofante si pone così nei termini di una decisione da compiere: decidere se proseguire o meno nell'atteggiamento scientifico, il quale si dichiara come unico centro interpretativo possibile, come unica pratica che consenta un effettivo accesso al reale<sup>17</sup>.

Ma, così come abbiamo detto che in ogni iniziare siamo già iniziati, dobbiamo dire, seguendo Sini, in ogni decisione siamo decisi<sup>18</sup>. E a questo punto non rimane che approfondire la domanda per scoprire se nel suo approfondimento si trovano le ragioni che consentano il capovolgimento della via che avevamo precedentemente scoperto sotto i nostri piedi. Difatti, il pensiero filosofico se, da un lato, ha potuto identificare il senso alla verità logica ponendosi così come origine del disincanto nichilista, allo stesso tempo, proprio seguendo questa via della *ratio*, è

15 Se il pensiero siniano si confronta con questo fantasma è per trovare una via di uscita rintracciando, da un lato, i punti che nella storia del pensiero hanno condotto alla sua formazione e, dall'altro, ritrovando le vie ancora da pensare che permettano una sua definitiva messa fuori gioco. Si veda a questo proposito l'introduzione-intervista con Florinda Cambria contenuta in Sini 2021.

16 Cf. Sini 2012, 137.

17 Cf. Sini 2021, in particolare la prima sezione "Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica".

18 Cf. Sini 2013a, 56.

giunto a mettere in discussione la stabilità del centro stesso lasciando intravedere la possibilità di una verità instabile, non garantita. Messa in dubbio che se ha trovato in Nietzsche un emblematico esponente, nel pensiero contemporaneo assume per Sini i termini specifici dell'ermeneutica e del pragmatismo peirciano<sup>19</sup>. Cos'altro è l'ermeneutica se non appunto la scoperta che, poiché ogni interpretazione è preceduta da una precedente interpretazione, di fatto viene meno ogni possibile fondamento ultimo, o anche, ogni possibile centro sarà sempre un centro mobile? Seguendo l'orizzonte aperto dall'ermeneutica e rivelandone però allo stesso tempo i limiti, "il pensiero delle pratiche è l'esercizio di una *trasformazione etica*, di una nuova modalità o intonazione relativa a frequentare il mondo e al modo di comprenderlo, in base all'auto-evidenza evenemenziale di *ragioni* che non hanno una ragione ultima sulla quale appoggiarsi, né si sognano di pretenderla o di esibirla"<sup>20</sup>. L'autoevidenza di ragioni prive di fondamento ultimo si mostra attraverso un intreccio tra scavo genealogico e pensiero dell'evento. Il lavoro genealogico mostra l'infinito e inarrestabile rinviare del significato. Mentre, l'evento si presenta come una tra le occasioni per pensare l'autoevidenza di ciascuna figura di verità se pur priva di fondamento ultimo; dunque, per pensare la differenza del significato nel suo accadere rispetto al suo cammino transitante.

Il lavoro genealogico, autentica postura teoretica, risponde alla condizione di cecità in cui ci troviamo rispetto alle pratiche da cui siamo agiti. Seguendo Sini, infatti, dobbiamo dire che tutto ciò che sappiamo sono le nostre pratiche, ma, allo stesso tempo, nel nostro praticare il mondo non vediamo le pratiche a cui siamo soggetti<sup>21</sup>. Si tratta, dunque, di attuare una torsione, uno sguardo che Sini definisce di accompagnamento del nostro fare, sguardo che consenta di tracciare una nostra auto-bio-grafia<sup>22</sup>, la storia della nostra provenienza. D'altra parte, essere fedeli alla pratica filosofica a cui siamo soggetti è assumere come postura interrogativa quella che compete al dire filosofico, ossia un ripiegamento della domanda sul sé che la pone. Ma la genealogia proposta da Sini si specifica per distanziarsi, a ogni passo, da un resoconto storiografico. D'altra parte, la necessità di un'autobiografia del sé filosofante, ponendosi come risposta a un'urgenza etica, non può che presentarsi di contro al discorso storiografico. La successione lineare dei fatti, lungi dal rendere conto del carattere proveniente e destinale del nostro abitare il mondo, è piuttosto una lettura della storia a partire da un'impostazione oggettivante, una rimozione del carattere destinale del senso, del suo movimento di rinvio: il fatto storico è ciò che non è da interpretare. Possiamo infatti notare, appoggiandoci sulle riflessioni contenute nella Logica<sup>23</sup> hegeliana, che la temporalità lineare intesa nei termini di una pura successione è una riduzione del tempo entro lo spazio. Qui, i fatti sono collocati uno accanto all'altro e hanno tra di loro rapporti meramente esteriori, ossia sono tra di loro indifferenti. Si tratta di un intendimento del problema della

19 Cf. Sini 1972.

20 Sini 2013b, 19.

21 Cf. Sini 2013a, 41.

22 Cf. Sini 2004, 109.

23 Cf. Hegel 2019, 112-159, 457-490.

storia che, proprio in virtù del suo carattere indifferente e meramente lineare, si qualifica per non poter pensare una dimensione destinale e, dunque, propriamente storica. E questo non per una mera contingenza, ma per il fatto che lo storicismo si iscrive interamente nel pensiero scientifico, dunque attraverso una rimozione del pensiero mitico-cosmologico<sup>24</sup>. Entro la scienza moderna il mondo cessa di essere segno per il destino dell'uomo. Questa rimozione, però, è ciò che allora è 'da pensare', ciò che ritorna nell'interrogazione genealogica.

Per meglio comprendere questo movimento che fa dell'assenza di destino un elemento destinale, potremmo dire, facendo riferimento ad alcune considerazioni dello psicoanalista francese Jacques Lacan, che se il pensiero scientifico si presenta come la rimozione del mito, allo stesso tempo, non può che reggersi su un mito, se pur ridotto all'osso: il mito ultra-semplificato dell'uno<sup>25</sup> su cui è possibile edificare la quantificazione. La pratica scientifica si fonda sul mito per cui non si dà alcuna verità nel racconto mitico, facendo così dell'assenza di destino il destino proprio del suo dire, facendo della negazione del carattere simbolico<sup>26</sup> del segno il segno definitivo di ogni nostro incontro di mondo. Poiché, allo stesso tempo, il carattere mitico del suo presupposto operativo costituisce il rimosso della scienza, questo si presenta come ciò intorno a cui si muove tutto l'edificio scientifico e come ciò che è rimasto impensato ma massimamente operativo in ogni dire della scienza. Così, similmente, seguendo il medesimo movimento di pensiero, dobbiamo dire che la spazializzazione del tempo ha come sua condizione di possibilità la riduzione della temporalità all'orizzontale e, dunque, presuppone una certa rimozione della dimensione verticale, evenemenziale, differenziale, dell'accadere.

Ma il discorso della scienza, nel pensiero siniano, è a sua volta mostrato secondo il suo senso proveniente, radicato entro pratiche del dire e dello scrivere precedenti al suo avvento e, in particolare, è inteso come prodotto del ripetersi del dire della *ratio*. Per questo, indagare l'impensato della scienza significa, allo stesso tempo, rintracciare l'impensato che continua a ripetersi entro il piano più generale del *logos* occidentale. Dunque, si tratta di porre in questione in modo diretto la possibilità stessa del dire filosofico. Questo impensato è tanto il carattere verticale e differenziale dell'accadere del significato come evento, quanto il *supporto* in cui si incarna ogni accadere del significato, dal momento che non si dà evento del significato se non come accadere della traccia entro un supporto. È a partire da questa

24 Si veda, per quanto riguarda tanto il problema del destino quanto il problema della cosmologia, Sini 2021.

25 Da intendersi propriamente come il mito che afferma che può esistere un significante che significa se stesso eludendo così il problema del rinvio orizzontale del senso entro la catena significante. "Un sapere interamente autonomo dal sapere mitico, ed è quel che si chiama scienza. [...]. Essa si basa sulla conversazione di un'unità che non è altro che una costante e che è sempre ritrovata nel conto – non dico nemmeno nella quantificazione – di una manipolazione di cifre, che sarà definita in modo tale da far comunque apparire nel conto questa costante." (Lacan 2011, 107); "Non è forse questo un modo di sbarazzarsi di ciò che chiamavo poco fa il dinamismo del lavoro della verità?" (Lacan 2011, 108).

26 Cf. Sini 1991, 137.

postura che va posta la questione dell'evento al fine di comprendere la distanza tra il pensiero siniano e l'approccio storico-ermeneutico.

Il pensiero dell'evento costituisce infatti in Sini, fin dal principio<sup>27</sup>, il tentativo di costruire una risposta all'“urgenza relativa alla soluzione dell'improduttività in cui si è trovata la filosofia post-heideggeriana”<sup>28</sup>. Questa risposta deve per questo essere una via d'uscita dal gioco della viziosa dialettica tra relativismo ermeneutico e realismo ontologico, via d'uscita che eviti tanto un risvolto metafisico quanto un risvolto mistico. Insomma, un tentare un cammino che non si limiti a un intendimento del circolo ermeneutico in termini meramente orizzontali e, insieme, eviti l'intendimento del rapporto tra pensiero e reale nei termini di un'adeguazione del pensiero a oggetti dati, pur non volendo ripiegare a un dire mistico, all'affermazione di un senso ineffabile e tantomeno a un assoluto relativismo. Se il pensiero ermeneutico, da parte sua, è stato capace di mostrare la mobilità del senso secondo l'idea per cui ogni interpretare riposa sull'aver già interpretato, il fermarsi a questa considerazione non costituisce una reale via d'uscita dal nichilismo. La riduzione della questione al semplice rinvio orizzontale denuncia l'incapacità di pensare al senso in termini differenti da come aveva fatto la metafisica<sup>29</sup>. “Ridurre l'interpretazione al semplice fatto del suo infinito rinviare, ridurre a questo la semiosi e l'ermeneutica, equivale a non aver compreso e neppure avvistato quale sia il suo reale problema filosofico [...]. L'aver già interpretato ne è appunto una condizione necessaria e però non sufficiente”<sup>30</sup>. L'evento non è al di fuori del circolo ermeneutico – l'aver già interpretato ne è condizione necessaria – ma allo stesso tempo non si riduce allo scivolamento orizzontale del significato. Luogo di accadimento del rinvio, “accadere che sempre accade”<sup>31</sup>, carattere evenemenziale di ogni interpretazione, l'evento è una figura<sup>32</sup> che va collocata entro un pensiero della differenza, della distanza.

27 Cf. Sini 1982.

28 Sini 1982, 9; si veda inoltre sul tema dell'evento come critica alla posizione heideggeriana Sini 2012; Sini 2007; Heidegger 2007.

29 Cf. Sini 2012, 131. “L'ermeneutica heideggeriana è insufficiente, ed è per questo che Sini propone una sua integrazione con la *semiotica filosofica* di Peirce, generando una prospettiva che può sinteticamente essere definita un'*ermeneutica del segno*. Detta prospettiva, che ha il suo fulcro nel ‘concetto’ di *distanza*, per rappresentare l'apertura di un autentico cammino di pensiero, non banalmente anti-metafisico, quanto non-metafisico, deve procedere a una consapevole e radicale tematizzazione dell'evento, che non si fermi all'interpretazione, ma lo guardi nel suo *accadere*” (Di Ciano 2012, 130).

30 Sini 2004a, 33.

31 Sini 2004b, 46.

32 Il pensiero delle pratiche deve applicarsi anche alla questione dell'evento. Da questo punto di vista l'“Evento” è esso stesso una figura in una pratica, una forma che si staglia nel discorso siniano. Si veda a questo proposito il paragrafo “La verità del discorso” contenuto in *Inizio* (Sini 2015). Questa precisazione rende conto del carattere abissale dell'interrogazione, il suo collocarsi necessariamente su di una soglia, una soglia mobile che rimette continuamente in discussione il punto di approdo e così lo stesso tema dell'evento. Se il pensiero dell'evento appare infatti come una via per fuoriuscire dal nichilismo e dal misticismo, questa via necessita di con-

Pensare l'evento deve significare pensare la *differenza* tra la significazione dell'evento (Significato) e l'accadere della significazione (Evento). Ma poiché il significato è sempre l'accadere nella forma del rinvio, l'accadere della significazione sarà l'accadere di una distanza: l'accadere a partire dalla sua provenienza e in vista della sua destinazione. Ciò che accade è "l'essere qui *per* un là; accade sempre il rinvio (l'essere a distanza) l'immagine, l'icona. Da ciò si comprende che *l'evento stesso è un segno*, evento di un segno"<sup>33</sup>. Il mondo sempre ha luogo entro un significato. Ma, insieme, il luogo del significato è il non-luogo dell'evento, ossia il fuori significato come l'accadere del significato stesso. "L'evento arresta il rinvio infinito *proprio perché lo rende possibile*, assegnandogli il luogo del suo prodursi, lo spazio della sua oscillazione e del suo rimbalzo"<sup>34</sup>. Esso è *l'emergenza* come taglio entro la continuità che rende possibile l'istituirsi tanto del passato quanto dell'avvenire, l'accadere come scarto tra l'aver già-interpretato e l'aver-da-interpretare. Se tutto viceversa fosse rinvio ad altro non sarebbe pensabile alcuna differenza tra l'attuale interpretare e l'aver già interpretato. Difatti, "il carattere del presente non è contenuto nella e dalla successione"<sup>35</sup>.

Se così l'evento permette di tenere insieme tanto la continuità quanto la differenza<sup>36</sup>, esso è ciò che costitutivamente sfugge a ogni pratica in quanto costituisce il suo accadere. Così, per esempio, la pratica di parola non potrà mai dire il suo stesso evento, l'innominabile del suo accadere. Eppure, ogni suo dire non sarà che una figurazione di questo accadere medesimo. Questo varrà anche per la parola che pretenda di ricomprendere il proprio stesso evento. Poiché, in questo tentativo di ricomprensione, essa produrrà, ogni volta, una nuova soglia, la sua propria soglia, che di nuovo dovrà ricomprendere. Per questo, ogni pratica sarà accompagnata da una certa cecità.<sup>37</sup> Così il gesto genealogico che riconosce in ogni nostro iniziare l'iniziare nel non-sapere le pratiche che ci abitano non può, ad ogni modo, pretendere che, facendo il giro su stesso, possa infide richiudersi in un aver esaurito tutto ciò che vi era da sapere. Poiché, ad ogni passo, nel suo operare, nel suo tracciare il cerchio che ricomprenda la sua storia, si troverà dislocato, decentrato, con uno scarto o un di più di nuovo da recuperare. Non è possibile, dunque, alcun impossessamento della relazione segnica. In questo senso siamo sempre al

tinui capovolgimenti, subisce continue trasformazioni, fino ad uno spostamento graduale della questione dal terreno dell'evento. Si veda a questo proposito l'intervista che Sini intrattiene con Florinda Cambria come introduzione a *Dalla semiotica alla tecnica* (Sini 2021).

33 Sini 2016, 140.

34 Sini 2012, 157.

35 Sini 2012, 92.

36 Ogni ripetere implica un differire sicché è soltanto a partire dalla nostra emergenza che possiamo tracciare una continuità con la tradizione di pratiche che ci precedono. "la continuità è per la differenza e viceversa; esse compaiono nell'emergenza, cioè nella decisione dell'inizio, ma l'emergenza sta nella continuità come *sua* differenza. È nella continuità, che si differenzia attraverso le pratiche, che si crea la condizione dell'emergenza" (Sini 2013a, 47).

37 "Nessuno [...] può essere soggetto consapevole della pratica alla quale è strutturalmente soggetto: la sua cecità (e la nostra, che ancora permane) è qualcosa di necessario e anzi indispensabile, perché la pratica stessa possa accadere con il suo effetto di verità e la messa in opera di soggetti a essa conformi" (Sini 2000, 91).

suo interno e non possiamo porci al di fuori. Il pensiero non può, più di ogni altra pratica, possedere il proprio evento. E, dunque, non si dà alcuna parola definitiva. Ma, proprio questo spossessamento costituisce la possibilità del senso. Abbiamo allora a che fare con un senso che ogni volta che è lì per essere afferrato ci ripropone l'inesauribile scivolamento a cui siamo ricondotti, oppure, preso per un altro verso, un senso che, nell'inesauribile movimento dei significati, riluce semplice ed abissale come l'inafferrabile che guida la presa. Così, ogni verità accadendo nella forma della differenza non potrà mai dire il suo stesso evento, ma, proprio per questo, sarà sempre apertura a un nuovo cammino di significazione, un compito, un di nuovo da pensare.

Nel riconoscimento della transitorietà di ogni significato, il pensiero delle pratiche si presenta così come l'insistenza nel gesto filosofico, un suo approfondimento, la necessità di una sua continua rimessa in azione, precipitazione. L'eco dell'urgenza che risuona entro il pensiero dell'evento si sposta sul terreno del supporto, della scrittura, della tecnica, del rapporto tra forma di vita e mondo.

E se insistere sul luogo di soglia è insistere contro l'oblio del gesto filosofico, questo insistere si rende doppiamente necessario dal momento che il discorso filosofico giunge a mostrare come ogni dire è l'accadere di una distanza, il tracciarsi di un cammino il cui centro è assente e proprio in virtù di questo ritorna rinviano a un 'ancora da pensare'. La specificità del pensiero teoretico risiede appunto in questa insistenza, nella "capacità di inabissarsi verso l'origine della spaccatura medesima."<sup>38</sup> L'origine della spaccatura è il punto sorgivo in cui si dà in generale a vedere qualcosa come un mondo, l'abisso a cui il pensiero si deve rivolgere, la questione "decisiva circa il pensare e anzi il poter e dover ancora pensare"<sup>39</sup>.

Se l'evento della significazione come accadere della relazione segnica segnava l'impensato della pratica filosofica, finanche del pensiero ermeneutico, questa pratica, a sua volta, essendo inscritta entro la pratica più generale della scrittura alfabetica<sup>40</sup>, riposa su un'ulteriore rimozione: la rimozione del supporto. In Sini, il sorgere del concetto non può essere separato dal sorgere del linguaggio alfabetico. È, infatti, per mezzo della smaterializzazione della voce che la scrittura alfabetica si fa supporto di significazioni ideali e universali indifferenti al loro luogo di incarnazione. L'arbitrarietà che lega significante e significato preventivamente divisi dalla barra saussuriana<sup>41</sup> rivela la storia di questa smaterializzazione. E se così la linguistica strutturalista segna un punto di partenza ineliminabile per ogni questionamento contemporaneo sul linguaggio, la riflessione siniana si muove superando questa impostazione, insistendo piuttosto sul tema del supporto come luogo della traccia.

Il problema della parola e dei suoi significati ideali, ricompreso da Sini nella pratica della scrittura, si mostra insolubilmente legato ad una riflessione sul sup-

38 Sini 2000, 202.

39 Sini 1982, 9.

40 Si veda a proposito della specificità della scrittura alfabetica Sini 2016, in particolare, il capitolo "Logica e scrittura: il contenuto della forma".

41 Cf. De Saussure 1974.

porto. Il significato è sempre una certa figurazione di un supporto: non si dà segno se non incarnato. E “se l’essere segno di ogni cosa *significa* il suo *inscriversi* in figura [...] allora la nozione di supporto è una componente essenziale del segno”<sup>42</sup>. Dunque, non solo non si danno cose preesistenti alla relazione segnica, cose al di fuori delle pratiche che le istituiscono, ma, oltre a questo, “quello che c’è è *la relativa permanenza dei ‘corpi’ che transitano il significato*. Essi da un lato recano traccia di questo transito e dall’altro anticipano possibilità di nuovi transiti”<sup>43</sup>. Ogni evento di mondo accade sempre entro uno specifico intreccio di pratiche – ha in queste pratiche il *come* del suo accadimento – ma può accadere unicamente nella permanenza di corpi segnati che fungono da supporto. Ha il suo *luogo* e il suo *perché* nel supporto. La scrittura compresa come iscrizione della traccia rimanda a un passato ben più antico della metafisica, ben più antico del dire alfabetico. È allora guardando a questo passato che il pensiero può riproporre la questione del proprio destino, pensare, ancora una volta, il rimosso del suo gesto istitutivo.

L’interrogazione del linguaggio dal lato del supporto e della disposizione ad agire spinge Sini a proporre un’indagine della parola dal lato del gesto come primo luogo di insorgenza della relazione segnica. L’interrogazione sulla pratica discorsiva è così sdoppiata. Da un lato, viene riproposta la questione della sua insorgenza a partire da una continuità tracciata entro una rianimazione genealogica di corpi segnati precedenti al sorgere del gesto linguistico. Dall’altro, il linguaggio è indagato come prassi, inteso entro un pensiero interessato alle conseguenze pratiche prodotte dal gesto linguistico nella sua differenza dal gesto del corpo in azione.

La ricerca genealogica mostra così il corpo vivente come primo supporto della relazione segnica, luogo primario di raffigurazione del mondo, condizione di ogni condizione.<sup>44</sup> Il corpo agito, supporto di innumerevoli pratiche di vita, luogo in cui si reca traccia dell’aver-già-interpretato, è la mutevole permanenza, finita, limitata, mortale, che consente lo svolgersi all’indietro della provenienza e in avanti della destinazione. Il corpo vivente come primo supporto della relazione segnica permette di concepire il gesto come originaria funzione oggettivante e soggettivante. Il grafema corporeo<sup>45</sup>, intreccio di pratiche, rende possibile lo stagliarsi di un mondo e insieme il costituirsi di un sé ad esso corrispondente. Questo duplice sorgere è il prodotto della funzione di rimbalzo operata dal grafema: “il rimbalzo opera ‘esplosivamente’ in due direzioni: una si dirige verso il mondo (che tiene a distanza), l’altra si ripercuote sul punto zero della risposta, determinandolo così ciò che chiamiamo il sé”<sup>46</sup>.

Per esempio, il grafema “occhio-che-vede-un-campo” è l’aprirsi di un mondo in figura di visione, il rivelarsi della visibilità. Qui accade uno stacco. Il campo si staglia sull’orlo della pratica di visione incarnata nell’occhio. A sua volta, il corpo

42 Sini 2004a, 125.

43 Sini 2015, 89.

44 Cf. Sini 2004a.

45 Si veda a proposito del *grafema* Sini 1991, in particolare il capitolo “Pragmatica del linguaggio”; Sini 2004a; Sini 1998.

46 Sini 1991, 218.

rispondendo alla rivelazione del mondo in figura di visibile deve atteggiarsi, disporsi, muoversi, secondo la figura del campo. Ma questo corrispondere del corpo all'incontro di mondo non sarà mai un'identificazione. L'occhio non sarà mai ciò che vede. Tra il campo visto e l'occhio rimane uno scarto. Per questo, il grafema corporeo è un rispondere al mondo ponendolo a distanza, l'accadere di una distanza che fa essere un raddoppio. Il prodursi di un mondo visibile è il collocarsi dell'occhio sull'orlo della visione e, dunque, il darsi di un certo punto cieco. Come specifica Sini, "l'evento della risposta getta allora il mondo (da cui proviene) nel nulla dell'Oggetto sempre replicabile, ma mai raggiungibile. Ciò è lo stesso che dire che la risposta getta il mondo nel segno, in una relazione di assenza e incolmabile distanza"<sup>47</sup>. È proprio in ragione di questa non aderenza che ogni interpretare il mondo è un averlo sempre e di nuovo da interpretare. L'oggetto di ogni pratica è così ciò che sempre si assenta, o anche, ciò che non può mai darsi nella completezza della sua presenza: "la relazione oggettivante è tale perché l'oggetto non c'è. Si può costituire una oggettività, un mondo oggettivo, solo a condizione che l'oggetto non ci sia, sia assente, stia in una distanza per principio incolmabile"<sup>48</sup>. Ogni gesto è un ripetersi di questa distanza. Ma, questa distanza si pone in permanenza, sta, sussiste, propriamente solo con la parola. Prima del gesto linguistico non vi è alcun permanere dell'oggetto e del soggetto al di là della loro presenza immediata, "non c'è nessuna trascendenza dell'individuo dall'*affectio* immediata"<sup>49</sup>. Se le pratiche private incarnate in corpi in azione aprono a un mondo preso nel suo sorgere immediato e idiosincratico, la parola come ciò che pone in presenza l'assenza apre, non solo a un mondo pubblico, ma a un mondo dove il tempo si dà come progetto, come ricordo, un mondo fatto di speranza, di attesa, di mancanza.

A partire dall'esposizione del carattere generale del grafema corporeo, l'analisi genealogica del gesto linguistico passa per Sini innanzitutto per lo studio delle specificità del gesto vocale, per sua virtù intrinseca istituente una certa distanza, come condizioni di possibilità per l'emergenza di ciò che è più proprio della pratica di parola. È infatti nel gesto vocale che si collocano, ancor prima che nel linguaggio, il principio della soggettività e quello dell'intersoggettività<sup>50</sup>. Ma se nel gesto vocale il significato si mostra ancora incarnato nel corpo vivente – traccia non tematizzata e non tematizzabile dell'incontro privato di mondo –, è solo nel momento in cui il significato si iscriverà su un supporto esterno al corpo che avremo un'esperienza linguistica. Nella parola il significato, emigrando fuori dal corpo, diventa traccia inscritta sul corpo estroflesso del linguaggio: significato incarnato in una protesi<sup>51</sup>. È così che la comprensione del gesto linguistico, in una riflessione che evidenzia il carattere determinante del supporto entro ogni relazione segnica, non può che passare per uno studio della pratica di scrittura come condizione di istituzione

47 Sini 2012, 21.

48 Sini 1991, 196.

49 Sini 2013a, 151.

50 Cf. Sini 1991, 224. Il gesto vocale è qui presentato come il gesto *auto-grafico* per eccellenza.

51 "L'atto che toglie il corpo è ancora lo stesso atto che gliene assegna uno artificiale" (Sini 1994, 62).

del linguaggio in quanto tale. Difatti, con la parola non si ha più un immediato tracciare il corpo vissuto. O meglio, se questo tracciare continua, ciò con cui sarà marchiato il corpo dovrà passare per le tracce, le articolazioni, del corpo tracciato del linguaggio, dunque di un corpo artificiale, estroflesso. Questo lavoro di spostamento dal corpo al supporto estroflesso rende possibile l'istituirsi di significati intersoggettivi pubblici. L'oggetto del segno, sollevato dal suo ancoramento alla particolarità del corpo vissuto, innalzato dalla presa contingente e fluttuante delle passioni del corpo alla stabilità della traccia esterna, potrà valere come un significato universale, "una funzione operativa di carattere pubblico"<sup>52</sup>. L'incontro di mondo entro la pratica linguistica è infatti lo stagliarsi di un 'si deve fare così', una regola che istituendo un differimento della risposta pone la differenza tra una vita che è, vita vissuta presa in risposte irresistibili, e una vita che sa, operante nella distanza di risposte resistibili, aprendo alla possibilità di azioni spregiudicate e azioni impossibili da compiere, nel doppio estremo del *raptus* e dell'impossibilità di agire.

La parola si appropria così di tutte le risposte agite rendendole disponibili per il sapere pubblico, "traduce in verità pubblica quella stessa verità che è implicata in ogni gesto, in ogni grafema"<sup>53</sup>, verità privata in quanto conservata nelle tracce mute iscritte entro il corpo vivente. La considerazione genealogica del gesto linguistico consente così a Sini di istituire una dimensione di verità precedente alla dimensione linguistica e, insieme, di rendere conto della specificità della verità che si apre con il sorgere del linguaggio. "Il linguaggio ri-costruisce il mondo, (...) lo disegna e lo designa: lo riscrive dal punto di vista dell'oggettività, non dal mio, non dal tuo"<sup>54</sup>, ma dal punto di vista del sé generalizzato. Questo sé generalizzato, soggetto prodotto dalla pratica linguistica, non è però fin da subito l'universale sguardo panoramico della nostra verità pubblica, della verità del *logos* occidentale. Come insiste Sini, vi sono pratiche di scrittura antecedenti alla pratica alfabetica, pratiche che determinano differenti modalità di linguaggio e dunque di soggettività e oggettività<sup>55</sup>.

In questo susseguirsi, intersecarsi, di pratiche, voci, scritture, sempre si apre uno specifico mondo, sempre si instaura una specifica figura di vita e si stagliano all'orizzonte determinati oggetti. Sempre anche accade la produzione di una distanza. Ora, se in tutta questa lunga storia si tratta di rintracciare un gesto propriamente umano, antropogeno, questo agli occhi di Sini è quel gesto che accade in un supporto estroflesso. L'esistente umano è colui per il quale il mondo accade nel raddoppio della parola, nel raddoppio dello strumento, non solo nel raddoppio del grafema corporeo, ma mediante un supporto-protesi. La sua condizione è particolarmente ambigua, doppia: in quanto corpo fratto, vita vivente che ac-

52 Sini 1991, 222.

53 Sini 1991, 247.

54 Sini 1991, 247.

55 In *L'Alfabeto e l'Occidente*, Sini traccia una genealogia della mente logica a partire da una possibile storia della scrittura suddivisa in tre tappe fondamentali: linguaggio figurativo e ostensivo, parola narrativa e, infine, scrittura alfabetica come momento sorgivo della mente logico-concettuale (Cf. Sini 2016).

cade, è come ogni vivente preso nelle pratiche che gli si dispiegano secondo una certa dimensione privata, idiosincratca, intima. In quanto parlante, egli è già da sempre frequentante il mondo pubblico, intersoggettivo. In questa duplice presa il rischio che forse lampeggia come monito è quello che avverte della povertà, e in fondo probabilmente dell'inaggrabile insoddisfazione, che accompagna ogni tentativo di privare la condizione dell'esistente parlante di questa ambiguità. Non solo perché nel passaggio dalla verità privata alla sua scrittura pubblica qualcosa può sempre venir perduto, ma perché finanche il linguaggio logico-definitorio, ideale di un linguaggio trasparente e universalmente traducibile, si mostra anch'esso fondato sull'irriducibilità che segna ogni dire come un dire mai ultimativo, ogni rispondere come un non coincidere, ogni incontro di mondo secondo la dimensione della distanza.

D'altra parte, se così non fosse, saremmo, riprendendo Kojève<sup>56</sup>, alla fine della storia, alla fine dei tempi, avremmo arrestato infine il rinvio. Se il carattere di radicale gettatezza accompagna ogni esistente nella forma del segno, questo non solo ci ricorda la cecità di ogni presa, ma fa di questa cecità la ragione del movimento del significato per cui non si darà, in nessun caso, un centro immobile. Allora, l'assenza di quest'ultimo, non deve significare un abbandono disperato alla fredda constatazione che dunque tutto è insensato e il resto è stato solo una momentanea illusione. È solo a partire da qui, infatti, che la prassi si mostra precisamente secondo la sua dimensione etica. Se ciascuna pratica è infatti tanto produzione di soggettività quanto di oggettività, stabilire tanto il soggetto quanto l'oggetto sarà "un compito etico, un luogo di transizione sempre riaperto e proprio perciò sempre vitale nella verità del suo costitutivo errore"<sup>57</sup>. Un luogo etico dove la superbia della *ratio* diventa piuttosto la pietà per il tramontare del significato. Se nel percorso siniano il pensiero delle pratiche, il lavoro genealogico, rimanda a una certa etica della memoria, questa deve essere però combinata con l'impossibilità di garanzia rispetto a ogni possibile oblio, oblio che ad ogni modo potrà sempre giungere. Ma, se pure ciascun significato si mostra erodibile dal tempo, inadeguato a esaurire il suo accadere, se pure l'accadere non cesserà di accadere non trovando alcun definitivo riposo, tutto questo non significa che la funzione del vero non si possa esprimere secondo il suo carattere indubitabile<sup>58</sup>. Se il discorso siniano insiste su una verità che sempre si dà in figure continuamente transitanti, non predica per questo la fine di ogni funzione del vero. Il lato del costitutivo essere in errore della verità non è sufficiente a rendere conto della sua funzione. La verità è certo presa nello scivolamento infinito dei significati, ma nel suo accadere entro una relazione

56 Cf. Kojève 1996.

57 Sini 2012, 8.

58 Si veda a questo proposito la nozione di *verità relativamente assoluta* presentata nel paragrafo dall'emblematico titolo "Dire addio all'evento" contenuto in *Inizio* (Sini 2015). Con il termine "verità relativamente assoluta" Sini indica una verità che si presenta come certezza, indubitabilità, entro una reale e vivente relazione tra figura di vita e mondo. Il rapporto che lega la forma di vita nel suo esserci reale al suo mondo si trova in una verità relativamente assoluta, ossia assoluta in relazione a quel determinato rapporto. Si tratta però di un rapporto che ogni volta sarà messo alla prova, dovrà precipitarsi in un certo presente e dunque potrà sempre fallire.

reale tra forma di vita e mondo si presenta secondo il suo carattere indubitabile. Non ogni verità e non ogni verità in ogni momento è erosa dal dubbio. Il dubitare, dubitare veramente, sentire il proprio essere vacillare sotto il peso temibile del dubbio non è qualcosa che si presenta a ogni passo. Così se non possiamo liberamente e con leggerezza dubitare delle nostre credenze, insieme, non possiamo che riconoscere la loro instabilità. Se l'evento come differenza segna il luogo della soglia come accadere del significato nella sua figura transitante, capiamo che non vi può essere in questo luogo, che pure è l'unico, alcun riparo per la nostra credenza da ogni possibile capitolazione, da ogni possibile oblio. Ci si trova così ad amare il significato, a essere fedeli al suo cammino, per il lato della sua impotenza, impermanenza e non da quello della sua presunta onnipotenza ed eternità. Ogni senso si mostrerà così secondo il suo carattere destinale: un destino in cui lo stesso ideale prometeico del *logos* si troverà gettato e, dunque, interpellato.

## Bibliografia

- Beretta, Paolo. 2014. "Abitare il transito". *Lo sguardo – rivista di filosofia* 15, n. 2: 199-220.
- Cristiano, Luciano. 2014. *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle Pratiche*. Milano: Mimesis.
- Di Ciano, Andrea. 2012. "Carlo Sini: Evento, Distanza". *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 104, n. 1: 129-152.
- De Saussure, Ferdinand. 1974. *Cours de linguistique générale. Edition critique préparée par Tullio de Mauro*. Paris: Payot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2019. *Scienza della Logica*. Tr. it. Arturo Moni. Roma: Laterza.
- . 2017. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*. Tr. it. Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani.
- Heidegger, Martin. 1984. *Sentieri interrotti*. Tr. it. Pietro Chiodi. Venezia: La Nuova Italia.
- . 2007. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Tr. it. Franco Volpi, Alessandra Iadiccio, a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, Franco Volpi. Milano: Adelphi.
- Kojève, Alexandre. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. Tr. it. Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Lacan, Jacques. 2008. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*. Tr. it. Giacomo B. Contri. Torino: Einaudi.
- . 2011. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*. Tr. it. Carlo Viganò e Rosa Elena Manzetti. Torino: Einaudi.
- Sini, Carlo. 1972. *Il pragmatismo americano*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1978a. *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo. Corso di filosofia teoretica II per l'anno accademico 1977-1978*. Milano: Cortina.
- . 1978b. *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*. Bologna: il Mulino.
- . 1981. *Passare il segno*. Milano: il Saggiatore.

- . 1982. *Kinesis. Saggio di interpretazione*. Milano: Spirali.
- . 1991. *Il simbolo e l'uomo*. Varese: E.G.E.A.
- . 1994. *Filosofia e Scrittura*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1996. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Milano: Jaca Book.
- . 1997. *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*. Napoli: Morano.
- . 1998. *La mente e il corpo. Appunti del corso a.a. 1997-98*. Milano: CUEM.
- . 2000. *Idoli della conoscenza*. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2004a. *L'origine del significato. Filosofia ed etologia. Figure dell'enciclopedia Filosofica. Transito verità*, Vol. II. Milano: Jaca book.
- . 2004b. *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica. Figure dell'enciclopedia Filosofica. Transito verità*. Vol. I. Milano: Jaca book.
- . 2006. *Il gioco del silenzio*. Milano: Mondadori.
- . 2007. *Eracle al bivio*, Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2009. *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2011. "L'aldilà del linguaggio". *Noema – rivista online di filosofia* 2, n. 1: 1-5. <https://doi.org/10.13130/2239-5474/1911>
- . 2012. *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*. Milano: Eclectica.
- . 2013a. *Il pensiero delle pratiche. Vol. 4/1: Spinoza o l'archivio del sapere*. Milano: Jaca Book.
- . 2013b. "Il potere invisibile". *Noema – rivista online di filosofia* 4, n. 2: 1-25. <https://doi.org/10.13130/2239-5474/3276>
- . 2015. *L'inizio*. Milano: Jaca Book.
- . 2016. *L'alfabeto e l'Occidente. Vol 3/1. La scrittura e i saperi*. Milano: Jaca Book.
- . 2021. *Dalla semiotica alla Tecnica. In cammino verso l'evento. Volume II. Tomo I*. Milano: Jaca Book.

Redaelli, Enrico. 2008. *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*. Pisa: Edizioni ETS.