



Paolo Mulè

UNA PAROLA PER L'IMPOSSIBILE “Avvenire” dell'evento etico in Jacques Derrida

Questo è l'impossibile. Già: l'impossibile! Poiché il possibile è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni

C. Michelstaedter, La persuasione e la retorica

In ogni caso questo modo di vivere e di considerare le cose umane è già esistito una volta, ed è quindi possibile

Nietzsche, La filosofia nell'epoca tragica dei greci

Se effettivamente, come recitano le parole in esergo – e come testimonia la nostra stessa lingua¹ – il possibile si rivela in ciò che è dato; se, cioè, il regno della possibilità dimora in ciò che, per la nostra coscienza, rappresenta già un dato, ossia un dovuto e determinato oggetto di sapere, allora ciò che deve ancora essere, venire o divenire dato, ciò che ancora resta e sempre resterà da dare, ciò che bisognerà sforzarsi di dare, qui ed ora, in ogni ora ed in ogni dove, tutto ciò non è che l'impossibile.

«Dare è fare l'impossibile»².

Premessa

Un simile *incipit* – affidato alle parole non rigorosamente filosofiche di chi, nella terra di un volume e di un testo consacrati al pensiero di Jacques Derrida, non può che giungere come straniero – non vuole soltanto essere un modo per celebrare quel desiderio di *amicizia e ospitalità* che Derrida stesso, per primo, non ha mai cessato di rivolgere all'altro: all'altro in quanto pensiero di tutto ciò che di per sé non appartiene, per esempio, al dominio della filosofia e che, come tale, resta dunque sempre impertinente, im-proprio, non-appropriabile, non possedibile (in altre parole, non concettualizzabile); e, parallelamente, all'altro in quanto traduzione vivente, unica, concreta e pulsante, di ciò che, altrimenti, sarebbe destinato a giacere nell'arido stadio del concetto.

- 1 Ad esempio attraverso espressioni estensive del tipo “non è dato sapere” in cui la parola “dato” viene a significare “concesso” o, appunto, “possibile” (uso sinonimico che permane d'altronde anche in altre lingue, come l'inglese, dove con l'espressione “*given to*” si intende proprio “capace, in grado di”, ovvero “abilitato, possibilitato a”).
- 2 C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982⁹, p. 82.



G iardino di Babel

Esso vuole anche mettere in gioco, al medesimo tempo, proprio quell'annunciato desiderio di tradurre in atto, seppure entro lo spazio scenico della presente rappresentazione, l'incontro o la relazione fra alterità; schiudendoci, conseguentemente, la possibilità di testimoniare l'avvenire di un qualche impreveduto, forse produttivo scambio. Un tale scambio, traffico o commercio – eventuale, se non addirittura impossibile – si dà nella forma di una comunicazione la quale, fin dall'esergo, si impenna per propria ammissione esplicita sulle figure dell'impossibile – in particolare del dono impossibile, del dono in quanto impossibile, e del tempo in quanto emblema di ciò che è, ad un tempo, oggetto impossibile ed indispensabile di ogni dono propriamente detto; e muove, altresì, dalle riflessioni consegnateci da Jacques Derrida sul senso di un'etica del dono, o meglio sul suo *non-senso*, sulla difficoltà di renderne ragione: a partire quindi dalla messa in discussione critica di tutta una certa *ratio* calcolatrice che, tramandatasi nei secoli e radicatasi profondamente entro il nostro terreno culturale, ha permesso la diffusione di quella morale del debito e del calcolo economico di cui Nietzsche, con estrema inattualità, si è fatto primo delatore³.

Simili parole, che trovano nel concetto di impossibile la propria "ragion d'essere", sono dunque, essenzialmente, parole per l'impossibile – si offrono, cioè, di parlarne, di dirne, dicendo al contempo, necessariamente, la difficoltà di dire l'impossibile, di fare l'impossibile per dire l'impossibile –, e altro non rappresentano se non un discorso sull'evento. Sull'evento in quanto avvenimento, ovvero, ancora, concrezione storica di quel fluido a-venire mai prefigurabile, mai rappresentabile che è il destino ineludibile, inappropriabile dell'essere umano: l'incontro/scontro fra coscienze che si trovano, fra loro stesse, in rapporto di alterità.

1. Donare: l'impossibile

Cos'è un dono, cosa donare? Questo bisognerà domandarsi preliminarmente, con Derrida, per riprendere la questione appena introdotta.

È davvero possibile qualcosa del genere? Possibile mettere o anche soltanto vedere in atto qualcosa come il dono? O forse, per sua stessa natura, il dono, l'atto del dare/donare, è qualcosa che non può, propriamente, essere messo in opera? Qualcosa che non può essere posto in essere attraverso uno schema operativo fatto di gesti standardizzati, preordinati e prestabiliti, ma che può solo e semplicemente darsi, ogni volta unico, singolare ed irripetibile? Sarebbe forse appropriato chiedersi, a questo punto, se nella storia dell'uomo si dia qualcosa che assomigli a ciò che stiamo qui definendo, senza porci troppe domande, "dono".

Per abbozzare fin d'ora una risposta, diremo che se per "dono" si intende un momento specifico – per l'esattezza quello primo, tetico, positivo – nella dialettica dello scambio economico dare-avere; meglio, se per "dono" si intende esclusivamente, riduttivamente, il mezzo ad un fine (ad esempio il mezzo per instaurare un rapporto di servitù o sudditanza, anche solo psicologica, nei confronti di colui al quale il dono è destinato), allora non si sta trattando del dono cui allude Derrida. Difatti, questo non va, anzitutto, scambiato per una sottospecie

3 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984¹¹.



G Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

dell'istituto del credito: quest'ultimo, sì, espressamente iscritto entro le dinamiche servili e gerarchiche di un rapporto fondato sulla disparità economica. Contrariamente, il dono dovrebbe identificarsi come tale proprio perché chi ne riceve non contrae alcun tipo di debito. Per questo, afferma Derrida, perché vero dono vi sia – sempre che qualcosa come il “vero dono” esista –, esso dovrebbe in primo luogo non essere percepito come tale da parte del donatario. Per non incorrere nel rischio di obbligare, insomma, il dono dovrebbe essere capace di obliare: riuscire ad essere dimentico di sé dall'istante stesso in cui si offre.

Ciò che chiamiamo “dono”, in sostanza, si genera e consuma entro uno iato di coscienza che ha del paradossale: perché se, da una parte, il donatore non percepisse il proprio dono come tale, nessun dono avrebbe propriamente luogo – nessuna rinuncia, nessun distacco, nessuna alienazione di un “proprio” o di una proprietà almeno presunta avverrebbe in direzione di un altro, di un'alterità. Ma se, d'altro canto, il ricordo del dono restasse vivo, a recare continua testimonianza di sé presso il donatore e presso il donatario; se il dono reclamasse di continuo d'essere riconosciuto come tale; se esso, ancora, pretendesse “riconoscenza”, immediatamente si trasformerebbe in fattore di debito, ponendo capo a quella spirale senza fine che è il circolo economico: il serpente autodivorantesi del dare-per-avere. Il dono, per essere tale, dovrebbe insomma essere carente, difettare della memoria: dovrebbe saper vivere nell'amnesia del passato e nella capacità di non lasciar traccia di sé nel futuro. Solo a queste condizioni esso sarebbe salvo dal rischio di farsi ragione di indebitamento. Solo se il donatore fosse capace di dimenticare l'elargizione, e il donatario in grado di cogliere come non obbligante ciò che riceve, il dono resterebbe finalmente ciò che è: un dono. Vale a dire puro, gratuito e, quanto al calcolo dei fini, fine a se stesso. Dono, cioè, che non dà se non in quanto si dà. E che non si offre né si dà se non per il fatto stesso di dare, di dar-si, di donar-si.

Per questa ragione Derrida tiene ripetutamente a sottolineare come il dono non sia qualificato come tale dall'oggetto dell'offerta, bensì dal proprio puro avvenire: dalla possibilità di produrre l'evento di sé. Ossia di avere luogo e di trovare spazio nell'assenza di quel tempo convenzionalmente concepito che è il tempo di una coscienza cronologicamente strutturata sulla tripartizione passato/presente/futuro: vincolo mnemonico che non può che pervertire a priori la gratuità del dono in una stima dell'utile. È un dono senza presente, in altri termini, quello che si traccia attraverso la riflessione di Jacques Derrida: un dono affrancato dalle catene obbliganti del tempo della presenza in quanto momento medio fra la memoria persistente del passato e la proiezione incerta del futuro; un dono svincolato dall'obbligo di essere presente e di far costantemente presente, con la propria apparenza fenomenica, il permanere del debito che attraverso di esso rischia in ogni istante di instaurarsi. In ragione di ciò, il dono, “se ce n'è”, dovrebbe poter donare quel bene che né si possiede, né si può mai, materialmente, possedere: il vero dono, afferma Derrida, dovrebbe saper donare l'impossibile – il tempo, la morte⁴.

4 I termini “tempo” e “morte” sono qui assunti come sinonimi (il tempo è infatti inteso come il “proprio tempo residuo”, ovvero come la propria vita, ovvero come la propria stessa morte). Il riferimento è, evidentemente, ai titoli dei volumi che Derrida ha espressamente dedicato alla trattazione del tema del dono: *Donner le temps* e *Donner la mort*, dove tanto il tempo quanto la morte si fanno espressione di quanto, da parte di ciascuno di noi, non è mai possedibile, quindi tanto meno dispensabile ma, proprio per questo, oggetto necessario di ogni dono che voglia prendere seriamente in carico l'esigenza di es-



G iardino di Babel

In questo senso, il dono potrà dirsi tale soltanto se privo di senso: con ciò si vuole alludere, in primo luogo, alla smisuratezza dell'evento di dono, di per sé mai misurabile, mai calcolabile, quindi tantomeno ripagabile; e, in secondo luogo, alla cruciale inessenzialità propria dell'oggetto del donare. Per quel che ne sappiamo, difatti, l'evento di dono potrebbe prodursi persino attraverso l'offerta di una moneta falsa, priva di alcun valore corrente, nel caso in cui questa fosse presa per buona da terzi: tautologicamente, una simile eventualità produrrebbe comunque, per chi ne fosse protagonista, l'avvenire di un evento⁵. Pur restando fermo che una simile circostanza, per il donatore, non sarebbe mai, in nessun caso oggetto di un sapere o di una volontà determinati. Donare e sapere, infatti, si determinano, relativamente alla sfera concettuale, in modo del tutto antitetico, giacché il primo, a differenza del secondo, non ha con il concetto nulla a che spartire. Donare, lo abbiamo detto fin troppo insistentemente, non può essere una questione di conoscenza o di giudizio, di ragione, raziocinio o raziamento. E se il pensiero è invece, per sua stessa natura, qualcosa che ha a che fare con il calcolo e la misura (come attesta l'etimo del lemma latino "*pensare*", voce intensiva di "*pèndere*", ossia "*pesare*"), al contrario, il vero dono è quanto di più distante dal calcolo si possa immaginare: poiché resta tale solo se e in quanto spezza, interrompe, pone fine all'idea stessa di circolazione economica, all'idea di dare per avere.

Diciamo allora che il dono, se esiste in quanto tale, non si può sapere, poiché il suo dominio si trova in un qualche folle aldilà della ragione. E laddove il dono non è contrassegnato innanzitutto da questo marchio di follia, tutto ciò che si può dare – tutto ciò che può darsi, tutto ciò che può essere – non è che il mistificante camuffamento di quella *ratio* economica e calcolatrice che già sempre è in atto quando si fa il bene o si offre un bene in vista del ritorno circolare e commisurato di quello stesso bene in altro tempo, sotto altra forma. Nella condizione di normalità che è la legge economica propria dell'umano raziamento, le relazioni sono infatti corrotte dall'intenzione dello scambio, dall'attesa di quel ricircolo di beni che vizia in principio l'atto del dare nella sua essenza, mettendo in moto quel giro di relazioni, quel circuito del dare-avere vorticando entro il quale il dono stesso si annulla, per corrompersi in tutt'altro: la richiesta – quando non la pretesa – del profitto, dell'interesse, dell'utile. Di norma, dunque, nel momento stesso in cui dà, l'uomo si trova già in qual-

sere scervo da qualsivoglia calcolo economico: "donare il tempo" (che sempre ci sfugge) e "donare la morte" (che mai potremo possedere o maneggiare in prima persona, essendo essa destinata a non essere mai nostra, a mancarci con il mancare della nostra stessa vita) sono espressioni paradossali dell'unico dono possibile: il dono dell'impossibile.

- 5 «Nel cervello mio misero [...] entrò d'un tratto l'idea che una simile condotta non fosse scusabile se non col desiderio di produrre un evento in quella esistenza del povero diavolo, forse anche di venir a sapere quante conseguenze diverse, funeste o non funeste, possono nascere da una moneta falsa nella vita d'un mendicante. Avesse a moltiplicare in monete buone? O a condurlo invece in prigione? Nulla s'opponesse a che la moneta avesse a diventare, per un poveretto speculatore in piccolo, il germe d'una ricchezza d'un giorno o due» (da C. Baudelaire, *La moneta falsa*, tratto da *Lo Spleen di Parigi* e pubblicato in appendice a J. Derrida, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 191). Il breve racconto di Charles Baudelaire fa da scintilla iniziale nonché da riferimento costante ed esplicito per il saggio *Donare il tempo*. Il racconto è, in effetti, parte integrante del testo di Derrida: oltre che in appendice al volume, lo si può infatti trovare citato per intero anche al termine del primo capitolo, nonché più volte – in brani più o meno estesi – all'interno del testo stesso.



G

Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

che modo, e forse inconsapevolmente, nell'atto di chiedere. Ma il dono che si dà in vista di un utile – per ridurre infine la questione ai minimi termini – non è dono.

Quasi gli avrei perdonato il desiderio della gioia criminosa di cui poc'anzi l'avevo ritenuto capace; mi sarebbe sembrato curioso, singolare, ch'egli si divertisse a compromettere i poveri; ma non gli perdonerò mai l'inetto calcolo⁶.

Il racconto della falsa carità che Derrida prende a spunto per intavolare la sua impossibile fenomenologia del dono impossibile, risulta dunque rilevante ben al di là delle apparenze e, dopo averci condotti sulla strada che porta a riconsiderare in modo del tutto paradossale ed inatteso l'evento di dono, introduce ora in margine un'altra questione tutt'altro che marginale: quella relativa alla figura di un certo perdono impossibile⁷.

2. *Praticare l'aporia*

Tutto ciò che ci è dato fare, in questa sede, è sottolineare in maniera forse troppo sommaria le possibilità offerte da una simile etica del dono o del perdono, nell'ottica di quanto Derrida suole descrivere come “esperienza dell'impossibile”.

Come quella del dono, infatti, anche la figura del perdono, (o dell'amicizia, dell'ospitalità, della responsabilità) esibisce, di per sé, una struttura paradossale, aporetica. Cioè a dire, essa vive e si realizza soltanto nell'esperienza della propria impossibilità. Per questo motivo saremmo tentati di definire quella prospettata da Derrida come una “apor-etica dell'impossibile”, se solo si trattasse di qualcosa cui si potesse mai porre fine attraverso una qualsiasi definizione. Un'etica del genere, al contrario, contrassegnata in ogni suo aspetto dalla cifra incancellabile del paradosso, si configura come un compito di per sé infinito: ché vive nella difficoltà estrema di essere praticato, di essere tradotto, letteralmente, da *theoria* in *praxis*. Quello stesso genere di difficoltà per cui certi sentieri, particolarmente ardui, vengono detti, appunto, “impraticabili”. Questo, infatti, il significato dell'aporia: la difficoltà di praticare un passo, valico o passaggio; l'impossibilità, detto altrimenti, di varcare la soglia di quella dimora che, al pensiero razionale, resta sempre segreta e inaccessibile. Fare i conti con l'imprevedibile aporeticità dell'evento/avvento dell'altro, facendosi strada attra-

6 C. Baudelaire, *La falsa moneta*, cit., p. 192 (corsivi miei).

7 Sebbene quella di un etimo comune ai vocaboli “dono” e “perdono” sia solo una fortuita e forse, ai nostri fini, fortunata apparenza (“dono” deriva dalla voce latina “*donare*”, mentre “perdono” trova la sua radice nel lemma “*danum*” – non così, tuttavia, per il Pianigiani che invece riconduce entrambe le voci all'etimo latino “*donàre*”, di cui “*per-donàre*” sarebbe forma intensiva), è altresì utile considerare come il perdono si configuri, nell'etica prospettata da Jacques Derrida, quasi come *per-dono*, ovvero come dono iperbolico, elevato ad ennesima potenza. In tal senso, dono e perdono sono due diverse ma analoghe configurazioni di quella possibilità dell'impossibile che marca l'intera riflessione di Derrida. Così come non v'è dono se non laddove si doni ciò che trova in se stesso il proprio valore, cioè al di fuori di qualsiasi convenzione economica, donando ciò che non è di per sé donabile; così anche il perdono, “se ce n'è”, perdona solo ed esclusivamente l'imperdonabile: ciò che può essere perdonato non richiede perdono alcuno, nullifica, al contrario, l'idea stessa di un perdono possibile.



G iardino di Babel

verso un passo apparentemente impraticabile: questo il compito di un'etica che prende seriamente in conto l'ineluttabile necessità dell'impossibile. Etica per cui i singoli individui sono chiamati, in ogni ambito di relazione, a fare l'impossibile: perdonare l'imperdonabile, donare senza oculatezza – oltre ogni proprietà –, aprire la propria dimora allo straniero, amare al di là dei vincoli di sangue e fratellanza. Impossibile, infatti, è, da un punto di vista etico, tutto quanto ci sia concesso di fare, dal momento che ciò che è necessario, dovuto, calcolato – quel “bisogno” citato in esergo – si sottrae già sempre, di per sé, all'imprevisto. E tutto ciò che, in quanto tale, è già previsto, programmato ed atteso, non può neppure, in senso stretto, essere compiuto: tutto ciò è già dato. L'evento etico, al contrario, giunge sempre inatteso e incalcolabile: ogni volta unico ed irripetibile, alla stregua della morte⁸, esso avviene e interviene a spezzare ogni possibile catena di dati previsionali. Irrompendo nel presente come una frattura: in maniera, quindi, sempre inattuale o, per così dire, controtempo. A destabilizzare, cioè, l'ordine attuale, regolare, normale o normativo delle cose.

A ben vedere, quindi, solo e soltanto l'impossibile può, prima o dopo, avvenire. Solo di ciò che ancora un attimo fa sembrava impossibile si può realmente fare esperienza, se con “esperire” si intende, in senso etimologico, il transitare, il varcare una soglia: quella soglia che separa il non-ancora dall'ora, e che già affaccia oltre il cerchio senza principio né fine che è la vita intrappolata nel circuito economico del dare-avere. Infatti, non c'è o non si dà evento, a rigor di termini, laddove non si verifica questa fuoriuscita, questa rottura o spaccatura che impreveduta irrompe ed interrompere il *continuum* spazio-temporale della coscienza del soggetto. In questo senso, tutto ciò che avviene, lo fa nel segno dell'inattuale. Impossibile è tutto ciò che accade.

3. Un'etica al di là della ragione

Quella cui la riflessione di Derrida pone capo, sembra configurarsi quindi come un'etica impraticabile, poiché i paradossi e le aporie che ne derivano cozzano anzitutto, e in maniera violenta, con i limiti della ragione. Con le barriere, cioè, di quella *ratio* economica che domina ogni ambito della nostra vita, e che esige che ogni torto venga ripagato con medesima moneta (questa la legge mosaica per cui ad ogni danno deve corrispondere uno specifico, esatto risarcimento).

⁸ La morte è per eccellenza esperienza dell'impossibile, poiché, scrive Derrida, «ogni volta unica», irripetibile e mai propria né appropriabile. Questa la struttura aporetica e paradossale della «possibilità dell'impossibile», formula che Derrida recupera, per l'appunto, dall'idea della morte in quanto esperienza impossibile per il *Dasein*, presentata da Heidegger in *Essere e tempo*. Come la morte, che tutti attende e che nessuno potrà mai “vivere” sulla propria pelle, così ogni evento è, in quanto tale, impossibile: la concretizzazione unica, evenemenziale ed irripetibile di ciò che, fino ad un momento prima, semplicemente *non era*. Questo il motivo per cui la legge ed il diritto positivo non saranno mai capaci di rispondere efficacemente, *una volta per tutte*, alle esigenze di una simile, *singolare* etica. Essi dovranno, al contrario, lasciarsi costantemente ispirare da ciò che Derrida chiama con il nome di “giustizia”: quella sorta di ragionevole inclinazione ad una rettitudine “superiore” che sola può veicolare le esigenze di un'etica dell'impossibile all'interno delle leggi positive del diritto.



Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

Come si concilieranno, dunque, le ragioni dei singoli con un'etica che chiede l'impossibile? Forse, perché essa avvenga e divenga possibile – sembra suggerire Derrida – non ci sarà altra strada che affidarsi a qualcosa di diverso da ciò che fino ad oggi abbiamo ritenuto “essere razionale”. Forse, l'unica via sarà abbandonare ogni pretesa di possedere la ragione, per affidarsi ad una qualche nuova, illuminata ragionevolezza, che sia essa per prima consapevole dei torti e dei danni derivanti da un cieca e totale fiducia in un *logos* che ha smarrito il proprio senso, che si è ripiegato e chiuso su se stesso perdendo ogni contatto con il mondo circostante e fondando una giustizia intesa come mera rettificazione e riparazione dei danni subiti (una giustizia ridotta al mero concetto di “diritto”). È infatti una pura questione numerica, di enumerazione, quella che vorrebbe assegnare alla ragione il calcolo esatto della giustizia; il calcolo razionale, formalmente ed informaticamente perfetto (poiché pretende di tener conto di tutti i dati e di tutte le variabili) di ciò che a ciascuno è dovuto, come di ciò che, per ciascuno, è questione di diritto. Ma che giustizia può mai derivare dal calcolo, dal peso, dal confronto delle ragioni di ogni essere vivente (dal momento che ogni essere vivente, a ragione e a buon diritto, non può che inevitabilmente “avvenire”) se non una giustizia puramente aritmetica e, pertanto, profondamente iniqua? Quale giustizia può consistere nel mero raddrizzamento dei torti? Nella mera rettifica di un errore di calcolo?

Un'etica del dono, dell'impossibile, dell'incalcolabile, un'etica aporetica ed inattuale come quella qui analizzata, vorrebbe invece abbandonare a priori l'idea stessa di ragione, di calcolo, di circolazione o distribuzione. Ognuno, da parte sua, sembra affermare Derrida, dovrebbe infatti cercare di fare l'impossibile per dare attualità ad una simile, inattuabile etica. Il termine attualità rivela così una doppia implicazione: da una parte il riferimento al tempo presente, ai tempi che corrono, ad un'etica o ad una morale correnti. Dall'altra, il legame con l'atto, con la necessità di uno sforzo etico continuativo e infinito. Lo stesso oblio di cui ci parla Nietzsche consiste in uno sforzo attivo, e non già in quell'opera di rimozione che l'inconscio attua rispondendo ad un puro istinto di auto-protezione e sopravvivenza.

In tal senso se non c'è nulla da dare, se del dono non si può fare opera, operazione, resta solo l'atto del dare/donare. Anzi, il tentativo di dare può darsi solo e soltanto attraverso un atto e un'attività inesauribili, che si prefiggono di colmare quel debito infinito che è la costante tensione verso l'ideale quasi-trascendentale della giustizia.

In tutto ciò ne va, è evidente, di una certa visione del tempo e della storia. Ne va di un certo modo di percepire il presente nella sua puntuale attualità. Ne va della volontà di spezzare le catene del passato e del futuro, che paralizzano ogni attività costringendoci – come quel «serpente che abbia ingoiato conigli interi»⁹ – in uno stato di inerzia schiacciante. Il teorizzare un'etica di questo genere rappresenta già di per sé un atto funambolico: metterla in pratica è, parimenti, un compito che richiede il massimo sforzo di equilibrio. Pure, solo a questa condizione si può sperare di abbandonare la teoria, per aprirsi all'azione e ad una nuova prassi modificatrice: stando ritti «su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria»¹⁰ – lo sguardo rivolto fisso in avanti. Verso l'avvenire.

⁹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 8.